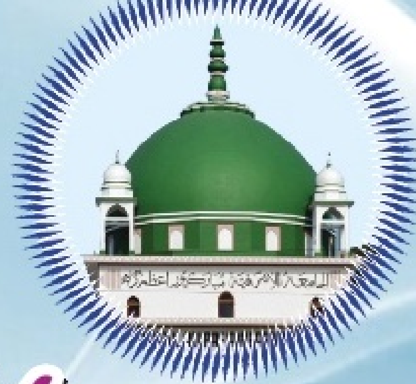


جدید مسائل
پر
علما کی رائیں اور فیصلے

(جلد اول)

۱۴۳۱ھ تا ۱۴۳۴ھ مجلسِ شرعی کے گیارہ سیمیناروں کے مقالات کے خلاصے اور فیصلے

ترتیب

مفتی محمد نظام الدین رضوی برکاتی

ناشر

طلبۂ درجۂ فضیلت (سال اول) ۲۰۱۸ء

جامعہ اشرفیہ، مبارک پور ضلع اعظم گڑھ

بہ اہتمام: مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

وَ لَوۡ رَدُّوۡہُ اِلَی الرَّسُوۡلِ وَ اِلٰۤی اُولِی الۡاَمۡرِ مِنۡہُمۡ لَعَلِمَہُ الَّذِیۡنَ یَسۡتَنۡۢبِطُوۡنَہٗ مِنۡہُمۡ ؕ ﴿۸۳﴾

(النساء:٤ آیت:٨٣)

اور اگر رسول اور اپنے ذی اختیار لوگوں کی طرف رجوع لاتے
توضرور ان سے اس کی حقیقت جان لیتے یہ جو بعد میں استنباط کرتے ہیں۔

جدید مسائل

پر

علما کی رائیں اور فیصلے

(جلد اول)

۱۴۱۴ھ تا ۱۴۲۶ھ مجلسِ شرعی کے گیارہ سیمیناروں کے مقالات کے خلاصے اور فیصلے

ترتیب

مفتی محمد نظام الدین رضوی برکاتی

ناظم مجلس شرعی وصدر المدرسین وصدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

ناشر: طلبۂ درجۂ فضیلت (سال اول) ۲۰۱۸ء

باہتمام: **مجلسِ شرعی** جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، ضلع اعظم گڑھ

باسمہٖ سبحانہ وتعالیٰ

سلسلہ اشاعت: (۸)

نام کتاب	جدید مسائل پر علما کی رائیں اور فیصلے (جلد اول)
مرتب	مفتی محمد نظام الدین رضوی برکاتی ناظم مجلس شرعی، صدر المدرسین وصدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ مبارک پور
تصحیح	مولانا محمد عارف حسین مصباحی، استاذ جامعہ نوریہ قادریہ، بگھاڑو اور جملہ تلخیص نگار اساتذۂ جامعہ اشرفیہ
اشاعت	۱۴۴۰ھ/۲۰۱۸ء
تعداد	۱۱۰۰
کمپوزنگ	مولانا ناصر حسین مصباحی، ماسٹر مہتاب پیامی
ناشر	طلبۂ درجۂ فضیلت (سال اول) ۱۹-۲۰۱۸ء
باہتمام	مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ
ہدیہ	....

Contact:
MAJLIS-E-SHARAEE
Jamia Ashrafia, Mubarakpur, Azamgarh (U.P.) PIN : 276404

جدید مسائل

پر

علما کی رائیں اور فیصلے

(جلد اول)

خلاصۂ مقالات	:	۱۹
فیصلے	:	۲۲

از: ۱۴۱۴ھ / ۱۹۹۳ء تا ۱۴۲۶ھ / ۲۰۰۵ء

بسم الله الرحمن الرحيم

اَلحمدُ لِلّٰهِ العزيزِ الغفّار. والصَّلاة وَالسَّلَام على نبيّه المُختار. وعَلىٰ آله وصَحبه الأَخيار. لا سيّما الشّيخَين الصّاحبَين. الاٰخِذَين مِنَ الشريعة والحقيقة بكلا الطرفَين. وعلىٰ مجتهدِى ملّته. وَفُقَهَاءِ أُمَّتِه. وعلىٰ جميع مَن تمسّك بسنّته.

جدید مسائل پر علما کی رائیں اور فیصلے (جلد اول)

ایک نظر میں

مدّتِ کار

۴؍ جمادی الاولیٰ ۱۴۱۴ھ/ ۱۸؍ اکتوبر ۱۹۹۳ء، دوشنبہ

—تا—

۲۰؍ صفر المظفر ۱۴۲۶ھ/ ۳۱؍ مارچ ۲۰۰۵ء، پنج شنبہ

عرضِ حال

باسمہٖ تعالیٰ و سبحانہ

از ہرِ ہند جامعہ اشرفیہ مبارک پور برصغیر کی عظیم ترین درس گاہ، مستند مرکزی دانش گاہ اور تعلیم و تربیت کی ایسی پاکیزہ و مقدس روحانی بار گاہ ہے جس کی دینی خدمات، تعلیمی پیش رفت، تعمیری کاوشیں، تبلیغی سرگرمیاں اور فقہی تحقیقی کارنامے محتاج تعارف نہیں۔

یہ چمنستانِ علم وفن شیخ المشایخ حضرت مولانا سید شاہ علی حسین اشرفی کچھوچھوی، صدر الشریعہ مولانا امجد علی اعظمی، مفتی اعظم مولانا مصطفیٰ رضا نوری بریلوی، سید العلما مولانا سید آلِ مصطفیٰ برکاتی مارہروی، احسن العلما مولانا سید شاہ مصطفیٰ حیدر حسن میاں رضوان اللہ علیہم اجمعین کی مبارک دعاؤں کا ثمرہ اور جلالۃ العلم مولانا شاہ عبد العزیز محدث مراد آبادی کے خلوص وللّٰہیت اور ”زمین کے اوپر کام، زمین کے نیچے آرام“ اور ”ہر مخالفت کا جواب کام“ جیسے پاکیزہ جذبات اور بلند خیالات کا نتیجہ ہے، یہی سبب ہے کہ ہزار مخالفتوں، مخاصمتوں اور عداوتوں کے باوجود شبانہ روز عروج وارتقا اور صلاح وفلاح کی شاہ راہوں پر نہایت برق رفتاری کے ساتھ گامزن ہے۔

یہ حافظ ملت علیہ الرحمہ کے روحانی فیضان، آہ سحر گاہی اور نالۂ نیم شبی کا حسین ثمرہ ہے کہ اس ادارے کے وسیع و عریض صحن میں پروان چڑھنے والے جماعت سابعہ (فضیلت سال اول) کے باذوق طلبہ کی جانب سے ”یومِ مفتیٔ اعظم ہند“ کی تقریبِ سعید انتہائی شان دار اور اعلیٰ پیمانے پر منائی جاتی ہے۔ اس حسین موقع پر طلبۂ مدارس کے درمیان ”تحریری وتقریری مسابقہ“ کرانے کے ساتھ ساتھ کسی اہم دینی وعصری موضوع پر ”توسیعی خطاب“ کے لیے کسی دیدہ ور عالم دین یا دانشور کو دعوت دی جاتی ہے، اور عصری ضرورتوں کے پیش نظر کوئی اہم کتاب بھی نئے رنگ وآہنگ اور دیدہ زیب ٹائٹل کے ساتھ منظر عام پر لائی جاتی ہے۔ لہٰذا اس کاروانِ شوق کو آگے بڑھاتے ہوئے امسال بھی طلبۂ جماعت سابعہ نے اساتذۂ جامعہ بالخصوص محقق مسائلِ جدیدہ، سراج الفقہا حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی، رئیس الاساتذہ جامعہ ہٰذا کی عنایت سے ممنون ہو کر فیصلہ کیا کہ تقریباً تین دہائی پر مشتمل فقہی سیمیناروں میں مختلف موضوعات کے تعلق سے علماے کرام و مفتیانِ عظام کی آرا اور فیصلہ شدہ احکام و مسائل کا مجموعہ کتابی شکل میں منظر عام پر لایا جائے۔ بحمدہٖ تعالیٰ و بکرم حبیبہ الاعلیٰ وہ مستند اور دل آویز فقہی دستاویز بنام ”جدید مسائل پر علما کی رائیں اور فیصلے“ آپ کی نگاہوں کے سامنے ہے۔

ہم دل کی اتھاہ گہرائیوں سے اپنے معزز اساتذۂ کرام، طلبۂ جامعہ اور ان تمام حضرات کا شکریہ ادا کرتے ہیں جنھوں نے اس اشاعتی کام میں قدم سے قدم ملا کر ہمارے عزم و حوصلہ کو استحکام بخشا۔ بارگاہِ خداوندی میں دعا ہے کہ ہماری اس خدمت کو شرفِ قبول عطا فرمائے۔ آمین بجاہ سید المرسلین علیہ و علیٰ آلہٖ وصحبہ افضل الصلوٰۃ والتسلیم.

منجانب: طلبۂ فضیلت سال اول ۲۰۱۸ء

سن اشاعت: ۱۴۴۰ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فہرست مضامین

تبرکات

ابتدائیہ

پہلا فقہی سیمینار

۱-۲- الکحل آمیز دواؤں اور رنگین چیزوں کا استعمال

۳-۴- جان و مال کا بیمہ اور ان کی شرعی حیثیت

دوسرا، تیسرا، چوتھا اور پانچواں فقہی سیمینار

۵- شناختی کارڈ کے لیے فوٹو کھنچانے کی اجازت

۶- مشترکہ سرمایہ کمپنی کا نظامِ کار اور اس کی شرعی حیثیت

۷- دوامی اجارہ

۸- دیون اور ان کے منافع کی زکاۃ

۹- چیک کی خرید و فروخت

چھٹا، ساتواں اور آٹھواں فقہی سیمینار

⑩-اسباب ستہ اور عموم بلویٰ کی تنقیح

⑪-اعضا کی پیوند کاری

نواں فقہی سیمینار

⑫-علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال

⑬-تالاب اور باغات کے ٹھیکے کا مسئلہ

⑭-دیہات میں جمعہ وظہر

دسواں فقھی سیمینار

⑮-غیر مسلم حکومتوں میں جمعہ وعیدین

⑯-ایک مجلس میں دی ہوئی تین طلاقیں تین ہیں

⑰-ہائر پرچیز (کرایہ فروخت)

گیارھواں فقھی سیمینار

⑱-مسعیٰ اور مسجدِ حرام کی چھت سے سعی وطواف

⑲- بیمہ وغیرہ میں وَرَثہ کی نام زدگی کی شرعی حیثیت

⑳- فقدانِ زوج کی مختلف صورتوں کے احکام

㉑- فسخِ نکاح بوجہِ تعسرِ نفقہ

㉒- فلیٹوں کی خرید و فروخت کے جدید طریقے اور ان کے احکام

تبرکات

☆ارشاداتِ کتاب وسنت
☆اقوالِ زریں

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

وَمَنۡ يُّؤۡتَ الۡحِكۡمَةَ
فَقَدۡ اُوۡتِيَ خَيۡرًا كَثِيۡرًا ط

(البقرۃ: ۲۶۸)

اور جس کو حکمت دی گئی
اسے بہت بھلائی دی گئی

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

عن ابن عمر قال:

قال رسول الله صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم :

.... يد الله على الجماعة

رواه الترمذی۔

ترجمہ:۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ عزوجل کی مدد و توفیق اور حفاظت و رحمت جماعت پر ہے۔

(جامع الترمذی ۔ مشکوٰۃ المصابیح، باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ الفصل الثانی، ص:۳۰، مجلس برکات)

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

امام اعظم ابو حنیفہ نعمان بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ (ولادت: ۸۰ھ/وفات: ۲۰ شعبان ۱۵۰ھ) نے

ارشاد فرمایا:

لَا أَتَّبِعُ الرَّأْيَ وَالْقِيَاسَ إِلَّا إِذَا لَمْ أَظْفَرْ بِشَيْءٍ مِنَ الْكِتَابِ أَوِ السُّنَّةِ أَوِ الصَّحَابَةِ رضي الله تعالى عنهم.

(عمدة القاري شرح صحيح البخاري ، ج۷، ص ۳۰۲، كتاب الحج
باب من أشعر و قلد بذي الحليفة ثم أحرم، از: علامه بدر الدين عينى)

میں اجتہاد و قیاس نہیں کرتا،
مگر اس وقت جب کہ مجھے قرآن یا حدیث
یا صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم سے (متفقہ طور پر) کچھ نہ ملے۔

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

امام ابو یوسف رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

مَا رَأَيْتُ أَحَدًا أَعْلَمَ بِتَفْسِيْرِ الْحَدِيْثِ وَ مَوَاضِعِ النُّكَتِ الَّتِى فِيْهِ مِنَ الْفِقْهِ مِنْ أَبِي حَنِيْفَةَ وَ قَالَ أَيْضًا: مَا خَالَفْتُه فى شَيْءٍ قَطُّ فَتَدَبَّرْتُه إِلَّا رَأَيْتُ مَذْهَبَه الَّذِىْ ذَهَبَ إِلَيْهِ أَنْجٰى فِي الْاٰخِرَةِ وَ كُنْتُ رُبَّمَا مِلْتُ إِلَى الْحَدِيْثِ فَكَانَ هُوَ أَبْصَرَ بِالْحَدِيْثِ الصَّحِيْحِ مِنِّي وَ قَالَ: كَانَ إِذَا صَمَّمَ عَلٰى قَوْلٍ دُرْتُ عَلٰى مَشَايِخِ الْكُوْفَةِ، هَلْ أَجِدُ فِي تَقْوِيَةِ قَوْلِه حَدِيْثًا أَوْ أَثَرًا فَرُبَّمَا وَجَدتُّ الْحَدِيْثَيْنِ وَ الثَّلَاثَةَ فَأَتَيْتُه بِهَا فَمِنْهَا مَا يَقُوْلُ فِيْهِ غَيْرُ صَحِيْحٍ أَوْ غَيْرُ مَعْرُوْفٍ فَأَقُوْلُ لَه: وَ مَا عِلْمُكَ بِذٰلِكَ مَعَ أَنَّه يُوَافِقُ قَوْلَكَ فَيَقُوْلُ : أَنَا عَالِمٌ بِعِلْمِ أَهْلِ الْكُوْفَةِ.

ترجمہ: میں نے احادیث کی تفسیر اور فقہ کی نکتہ آفرینی میں حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے زیادہ علم والا شخص نہیں دیکھا، نیز انھوں نے فرمایا: میں نے جب بھی کسی مسئلہ میں ان سے مخالفت کی پھر میں نے اس میں غور و خوض کیا تو مجھے یہی محسوس ہوا کہ آخرت میں زیادہ نجات بخش وہی مذہب ہے جس کی طرف امام ابو حنیفہ گئے ہیں۔ کبھی میرا میلان حدیث کی طرف ہوتا تو دیکھتا کہ ان کو حدیثِ صحیح کی بصیرت مجھ سے زیادہ ہے۔ نیز فرمایا: جب وہ کسی بات پر ڈٹ جاتے تو میں کوفہ کے مشائخ کے پاس اس غرض سے حاضر ہوتا کہ اس قول کی تقویت میں مجھے کوئی حدیث یا اثر ملے تو بسا اوقات مجھے دو تین حدیثیں مل جاتیں تو میں ان کی خدمت میں لے کر حاضر ہوتا۔ آپ فرماتے اس میں یہ حدیث صحیح نہیں ہے یا غیر معروف ہے۔ میں عرض کرتا حضور یہ آپ کو کیسے معلوم ہو گیا حالاں کہ یہ حدیثیں تو آپ کے قول کی تائید میں ہیں۔ تو فرماتے: میں اہلِ کوفہ کے علوم کا عالم ہوں۔

(الخيرات الحسان، ص:١٤٣، الفصل الثلاثون في سنده في الحديث)

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

فقیہ بے مثال اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے فرمایا:

اے عزیز! وہ مسائل جنھیں حوادثِ جدیدہ سے تعلق و نسبت ہے، جیسے تار برقی وغیرہ، لوگ سمجھتے ہیں کہ کتبِ ائمۂ دین میں ان کا حکم نہ نکلے گا۔ مگر نہ جانا کہ علمائے دین شکر اللّٰہ تعالیٰ مساعیھم الجمیلة نے کوئی حرف ان عزیزوں کے اجتہاد کو اُٹھا نہیں رکھا ہے۔ تصریحاً، تلویحاً، تفریعاً، تاصیلاً، سب کچھ فرمادیا ہے، زیادہ علم اسے ہے جسے زیادہ فہم ہے اور ان شاء اللہ العزیز زمانہ اُن بندگان خدا سے خالی نہ ہوگا جو مشکل کی تسہیل، معضل کی تحصیل، صعب کی تذلیل، مجمل کی تفصیل کے ماہر ہوں۔ بحر سے صدف، صدف سے گہر، بذر سے درخت، درخت سے ثمر نکالنے پر باذنِ اللہ تعالیٰ قادر ہوں۔

"لاخلا الکونُ عن افضالھم وکثّر اللّٰہ فی بلادنا من امثالھم اٰمین اٰمین برحمتك یا ارحم الراحمین." ملتقطًا

(فتاویٰ رضویہ ص:٥٢٦، ٥٢٧، ج:٤، رضا اکیڈمی ممبئی)

ابتدائیہ

کلماتِ طیبات

جانشینِ حضور حافظِ ملت، عزیز ملت حضرت مولانا شاہ **عبد الحفیظ** صاحب قبلہ دام ظلہ العالی
سرپرست مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہٖ سبحانہٗ و تعالیٰ
نحمدہٗ و نصلی ونسلم علیٰ رسولہٖ الکریم

خلوص وللّٰہیت کے ساتھ کوئی بھی عمل کبھی رائیگاں نہیں جاتا، اس کے اثرات بہت مضبوط اور دور رس ہوتے ہیں۔ بحمدہٖ تعالیٰ مجلس شرعی مبارک پور ضلع اعظم گڑھ کا قیام اللہ عزوجل کی رضا و خوشنودی کے لیے ہوا۔ مجلس شرعی کے ارکان اور اعوان و انصار کی مخلصانہ جدوجہد سے حسب حاجات علمی مجالس اور فقہی سیمینار منعقد ہوتے رہے، ملک و بیرون ملک کے فقہی ذوق رکھنے والے علماے اہلِ سنت و مفتیانِ کرام جدید اور پیچیدہ مسائل پر اپنی تحقیقات قلم بند فرماتے رہے اور پوری دیانت و فقاہت کے ساتھ بحث و مباحثہ میں حصہ لیتے رہے، رب کریم کا بے پایاں احسان رہا کہ اس نے رسول کریم علیہ التحیۃ والتسلیم کے طفیل ہمارے مفتیانِ کرام اور علماے ذوی الاحترام کو مسائل کی تہ تک رسائی عطا فرمائی، پھر نتیجہ خیز ابحاث کے بعد فیصلے تیار ہوئے۔ فالحمد للہ علیٰ ذلک.

نہایت مسرت و شادمانی ہے کہ آج مجلس شرعی علماے کرام و مفتیانِ عظام کی رایوں کے ساتھ انھی فیصلوں کا مجموعہ تین جلدوں میں کتابی شکل میں شائع کرنے جا رہی ہے۔ جماعت فضیلت سال اول (۴۰-۱۴۳۹ھ/۱۹-۲۰۱۸ء) کے بلند حوصلہ طلبہ تقریباً دو ثُلث مالی تعاون میں شریک ہیں۔ میں مجلس شرعی کے ارکان اور جماعت فضیلت سال اول کے ان طلبہ کو مبارک باد دیتا ہوں اور دعا گو ہوں، مولیٰ تعالیٰ علماے اہلِ سنت و مفتیانِ کرام کی عمر، اور علم و فضل میں خوب خوب برکتیں عطا فرمائے اور مستقبل میں بھی پورے اخلاص کے ساتھ ملت کے مسائل حل کرنے میں انھیں توفیقات جلیلہ سے نوازے۔ آمین بجاہ حبیبہ سید المرسلین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

عبد الحفیظ عفی عنہ
سرپرست مجلس شرعی
و سربراہ اعلیٰ الجامعۃ الاشرفیہ، مبارکپور
۲۷/ ذوالحجہ ۱۴۳۹ھ/ ۸/ ستمبر ۲۰۱۸ء

خطبۂ استقبالیہ

عزیز ملت مولانا شاہ عبد الحفیظ صاحب دام ظلہ
سرپرست مجلس شرعی و سربراہ اعلیٰ جامعہ اشرفیہ مبارک پور
(بہ موقع دسواں فقہی سیمینار)

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم

حضرات علماے کرام و مفتیان عظام!

ہمیں بے پایاں مسرت ہے کہ آج ہم مجلس شرعی کے دسویں فقہی سیمینار (Seminar) کا حوصلہ افزا ماحول اپنے ماتھے کی آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں۔ اس سیمینار میں ہم اپنے تمام مندوبین کی آمد پر ان کا پرجوش خیر مقدم کرتے ہیں اور بصد اعترافِ نوازش و کرم ان کا شکریہ ادا کرتے ہیں کہ سفر کی صعوبتیں برداشت کر کے یہاں تشریف لائے اور اپنے عزیز اوقات کا بیش قیمت حصہ شرعی مسائل حل کرنے کے لیے صرف کیا۔ رب کریم انھیں اپنی بے پایاں جزاؤں سے نوازے اور کشف حقائق کے لیے ان کے سینے کھول دے۔

حضرات! آج ہم ایسے اندوہ ناک دور سے گزر رہے ہیں جس میں اسلام دشمن عزائم اپنے پورے شباب پر ہیں۔ شاطر دشمن آئے دن کسی مسلم حکومت کو اپنے ظلم و ستم کا نشانہ بناتے ہیں اور وہاں اپنے اقتدار کا پرچم نصب کر دیتے ہیں۔ صدیوں سے جاری مسلم حکمرانوں کی کوتاہ اندیشی، عافیت کوشی اور بزدلی نے مسلمانوں کی سیاسی، اقتصادی اور تمدنی بالادستی کو ایک قصۂ پارینہ اور ماضی کا ایک خواب پریشاں بنا دیا ہے۔ اہل باطل کی منافقت، نمائشی ہمدردی، خفیہ منصوبہ بندی اور غاصبانہ و جابرانہ پیش قدمی نے دنیا کو حیرت زدہ کر دیا ہے۔ ان کی جفاکشی، اقتصادی و تمدنی وسعت و ترقی، ذرائع ابلاغ پر تسلّط، مکر و فریب کے استعمال اور دولت و طاقت کی فراوانی کے آگے مسلم حکمرانوں کی قوت فکر و عمل مفلوج ہو کر رہ گئی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اِدبار ان کا مقدر بن چکا ہے۔ اور اقبال نے غیروں سے پیمانِ وفا باندھ لیا ہے۔ والعِیاذ باللہ رب العلمین۔

حضرات! یہ بھی حقیقت ہے کہ مسلم حکومتوں کا زمانۂ عروج ہو یا دَورِ زوال، اسلامی دعوت اور مسلمانوں کی دینی علمی اخلاقی تربیت کا تسلسل کبھی نہیں ٹوٹا ہے۔ درد مند علما و مشایخ اور اہل دل عُرفا و صُلحا حق کی رہنمائی، اذہان کی تطہیر اور دلوں کا تزکیہ فرمانے کے لیے ہمیشہ سرگرم عمل رہے ہیں۔ انھیں کی مساعیِ جمیلہ کا نتیجہ تھا کہ — ع

پاسباں مل گئے کعبے کو صنم خانے سے

حضرات! آج بھی جب کہ اسلام اور مسلمانوں کے خلاف جھوٹے پروپیگنڈوں کا بازار گرم ہے اسلامی دعوت کو فروغ حاصل ہو رہا ہے۔ اسلام کا مطالعہ کرنے والوں کی تعداد بڑھ رہی ہے۔ اور مغرب کی متعفّن زندگی سے بیزار ہو کر لوگ بڑی تیزی سے حلقہ

بگوشِ اسلام ہو رہے ہیں۔ فالحمدُ للہِ علی ذلک.

میں سمجھتا ہوں کہ علماے حق آج بھی اپنی ذمہ داریوں سے بے خبر نہیں ہیں لیکن خانگی مسائل، عائلی ضروریات اور وسائل کے فقدان نے ان کی سرگرمیوں کا دائرہ تنگ سے تنگ کر دیا ہے۔ باہمی تنظیم، ٹھوس منصوبہ بندی، کاموں کی تقسیم، ضروریات کی کفالت اور وسائل کی فراہمی سے سارے مسائل کا حل ہو سکتا ہے۔ لیکن اس کے لیے دو چیزیں ضروری ہیں۔(۱) ایک ایسی قیادت جو ہمہ جہت نظر کے ساتھ تمام ذیلی اداروں اور تنظیموں کو کنٹرول کرے۔ (۲) تمام ماتحت قائدین اور ارکان و کارکنان کی جانب سے قیادتِ بالا کے ساتھ مخلصانہ تعاون، سچی اطاعت اور پوری سرگرمی سے اپنے فرائض کی ادائیگی — موجودہ حالات میں دونوں ہی چیزوں کا حصول سخت مشکل اور دشوار نظر آ رہا ہے۔ قیادتِ بالا کی منزل اتنی بلند اور عَسِیر الوصول ہے کہ ہر شہباز کو اپنے بال و پر کی ناتوانی اور قوت پرواز کی کمی کا شکوہ ہے۔ دوسری چیز اطاعت و تعاون بھی بڑی مشکل اور نادر الوجود ہے — ہم اپنی تعریف و توصیف کے میٹھے اور شیریں جام تو بڑوں سے مانگ مانگ کر پینے کو ہمہ وقت تیار رہتے ہیں لیکن اگر کبھی زجر و عتاب کا صرف ایک تلخ گھونٹ سامنے آجائے تو فوراً اُسے پھینک کر دور بھاگ کھڑے ہوں۔ کچھ اطاعت شعار منکسر المزاج اور دردمند مخلصین اس سے مستثنیٰ ہو سکتے ہیں ورنہ زیادہ تر باصلاحیت، ذِی وَجاہت یا ثروت مند افراد وہی ملیں گے جن کی قوت برداشت کمزور سے کمزور تر نظر آئے گی۔

حضرات! حالات کی یہ ناہمواری ہمیں حرکت و عمل سے سبک دوش نہیں کر سکتی۔ اگر اجتماعی سرگرمی ناممکن یا دشوار ہے تو انفرادی کوششوں پر غور کرنا اور انھیں بروے کار لانا ضروری ہے۔ اس لیے میں چند اہم ضروریات اور ذمہ داریوں کی فہرست آپ کے سامنے رکھنا چاہتا ہوں۔ اس امید کے ساتھ کہ توجہ سے سماعت فرمائیں گے اور انھیں بروے کار لانے کی راہ میں اہل عمل کی رہنمائی اور ان کا تعاون کریں گے۔ یقیناً آج کا یہ سمینار ملّت کے چیدہ و منتخب دل و دماغ پر مشتمل ہے۔ جن کی بیداری اور صَلابتِ عزم و عمل سے بہت سی مشکلات کی زنجیریں کٹ سکتی ہیں۔

(۱) ہمارے بالغ نظر، بیدار مغز اور مخلص و دردمند افراد کی ایک ایسی تنظیم ضروری ہے جو سیاسی و ملکی معاملات میں اہل سنت کی نمائندگی اور ملک بھر کے سنی مسلمانوں کی ہوش مندانہ رہنمائی کا فریضہ انجام دے۔ یہ امر نہایت شرمناک ہے کہ مسلم کہلانے والی چھوٹی چھوٹی جماعتوں اور ان کے اداروں کی اہمیت تو ارباب اقتدار کے نزدیک مسلّم ہو لیکن ملک کی سب سے بڑی اور سب سے قدیم اور اَصیل جماعت اور اس کے ادارے کسی شمار و قطار میں نہ ہوں — دوسری طرف یہ بھی بہت شرمناک بات ہے کہ ہمارے عوام کا ضرورت مند اور حساس طبقہ اپنے سیاسی، ملکی اور قومی مسائل میں اپنے قائدین کی رہنمائی سے محروم اور غیروں کا دست نگر ہو۔

ضروری نہیں کہ پوری جماعت کے عمائد و اکابر پہلے مجتمع ہوں پھر ایسی کسی تنظیم کی تشکیل ہو۔ اس کے انتظار میں بہت سی عمریں گزر گئیں اور باقی بھی گزر جائیں گی۔ ہمارا جو حال ہے اس میں اگر آپ کو کسی گلشن کی آبیاری کا سودا ہے تو ضروری ہے کہ پانی نکالنے کے لیے خود زمین خریدیں، پھر اسباب و آلات فراہم کریں، ٹیوب ویل لگائیں، بجلی کا کنکشن حاصل کریں، ملازم یا ملازمین رکھیں، ان کی تنخواہ اور دیگر مالیات کا اچھا بندوبست بھی خود کریں تب کہیں وقت پر اپنے محبوب گلشن کی سیرابی و شادابی کا خوشنما منظر دیکھ سکتے ہیں ورنہ اس کے بجاے اگر آپ نے اپنے خاندان والوں کی پیش قدمی اور تعاون پر تکیہ کر لیا تو چمن کی پژمردگی بلکہ معدومی

یقینی ہے — الغرض کچھ سیاسی ذوق وشعور اور ملی وجماعتی ہمدردی رکھنے والے حضرات تمام آلات ووسائل اور ان کی فراہمی کے مسائل کا حل تلاش کرتے ہوئے نصرت خداوندی پر اعتماد کر کے کام کا آغاز کردیں تو ہماری جماعت کا یہ دیرینہ اور عظیم خلا پُر ہو سکتا ہے۔ و اللّٰہُ ولیُّ التوفیق، و بیدِہ الخیر.

(۲) تصنیف و تالیف: یہ کام انفرادی طور پر ہو رہا ہے مگر باہمی ارتباط او رمنصوبہ بندی کے فقدان کی وجہ سے بعض موضوعات پر کام مکرر ہو رہا ہے۔ بہت کچھ غیر معیاری مواد بھی سامنے آرہا ہے۔ اور بیش تر اہم اور مشکل موضوعات بالکل متروک ہیں مثلاً۔

الف: سیرت نگاری: جس کے تحت سیرت نبوی، سیرت صحابہ، سیرت تابعین، سیرت اولیا وصالحین، سیرت علما وحکما، سیرت خلفا وسلاطین سبھی داخل ہیں۔

ب: تاریخ نگاری: اس کے تحت تاریخ اسلام، تاریخ اقوام، تاریخ مذاہب، تاریخ علوم وفنون، تاریخ ملوک وممالک وغیرہ سبھی آتی ہیں۔

ج: درسی ونصابی کتب کی تیاری: پرائمری اور اوپر کے درجات کے لیے یوں تو سارا نصاب ایسا ہونا چاہیے جس میں ہر زبان اور ہر فن پر اسلامی رنگ چھایا ہوا ہو خواہ وہ سائنس ہو یا جغرافیہ یا ریاضی یا اقتصاد و تمدن یا ہندی، انگریزی، اردو ادب اور اصناف ادب لیکن ہر درجہ کے لحاظ سے دینیات اور سیرت و تاریخ کی کتابیں تیار کرنا تو فوراً ضروری ہے اور یہ ہماری اولین ترجیح ہونی چاہیے۔ کچھ کام ہو چکا ہے لیکن ابھی زیادہ باقی ہے۔

اسی طرح مدارس عربیہ کی درسیات کو بھی طلبہ کے معیار و مذاق اور عصر جدید کے تقاضوں کے مطابق از سر نو مرتب کرنا ضروری ہے۔ دیگر ملکوں میں یہ کام وزارت تعلیم اور بعض جامعات کے تحت ہوتا ہے مگر ہمارے لیے وہ سہولت کہاں؟ یہاں تو ع

خود کوزہ وخود کوزہ گر وخود گِل کوزہ

والا معاملہ ہے۔ تاہم دیگر ممالک کے کاموں سے علمی رہنمائی حاصل کی جاسکتی ہے اور بعض کتابیں بعینہ داخل نصاب ہو سکتی ہیں۔

د: اردو، ہندی، انگریزی، فارسی، عربی زبانوں کے لیے معاجم ولغات کی تیاری۔

ہ: مستشرقین اور دیگر غیر مسلموں کے اعتراضات کو سامنے رکھتے ہوئے اسلامی عقائد ومسائل کی دلپذیر توضیح وتشریح۔

و: مسلک حق کے اثبات اور باطل افکار و مذاہب کی تردید میں ٹھوس دلائل وشواہد کے ساتھ عصری اسلوب اور سنجیدہ وآسان انداز میں دلکش کتابیں۔

ز: دوسری زبانوں کی مفید دینی وعلمی کتابوں کا اردو ترجمہ، اسی طرح اردو کتابوں اور علماے اہل سنت کی تصانیف کا ہندی انگریزی، فرنچ، فارسی، عربی وغیرہ میں ترجمہ۔ یہ اور اس طرح کے دوسرے بھی تصنیف طلب موضوعات ہیں غور فرمائیں تو مذکورہ ہر باب اور ہر موضوع ایک ایک فعال اکاڈمی کا طالب ہے جو متعدّد مصنفین اور جملہ تصنیفی لوازم پر مشتمل ہو۔

(۳) صحافت: ہمیں ایسی صحافت کی ضرورت ہے جس کے تحت عام موضوعات کے ساتھ جماعت کے گزشتہ وموجودہ

علما و عمائد کی خدمات کا باوقار تذکرہ ہو، جماعتی سرگرمیوں کا بیان ہو، مخالفانہ تحریروں کا جواب واحتساب ہو، اس طرح کی اور بھی چیزیں ہیں۔ جن کا غیروں کی صحافت کے ذریعہ حصول ناممکن ہے۔

(۴) خطابت: آج کل ہماری خطابت سخت انحطاط کا شکار ہے تعلیم یافتہ طبقہ اسے سننے کو تیار نہیں۔ عوام اگرچہ جذبات کی رَو میں اس پر بلند بانگ نعرے لگا لیتے ہیں، بلکہ زبردستی ان سے نعرے لگوائے جاتے ہیں۔ لیکن غور کیجیے تو انھیں اس خطابت سے وہ علم ویقین، وہ جذبۂ عمل اور وہ انداز فکر ونظر حاصل نہیں ہوتا جس کے وہ محتاج ہیں۔

عقائد، اخلاق، اعمال وغیرہ ابواب سے ایک ایک موضوع کو لیتے ہوئے ایسی خطابت ہونی چاہیے جو سب سے پہلے صحیح ودرست ہو پھر ٹھوس دلائل اور مستند واقعات وشواہد پر مشتمل ہو۔ ساتھ ہی زبان وبیان کی دل کشی اور اثر آفرینی بھی رکھتی ہو۔

(۵) دعوت وتبلیغ: یہ شعبہ سب سے زیادہ ہماری توجہ کا محتاج ہے۔ ہم وہاں تو پہنچ جاتے ہیں جہاں زمین پہلے سے ہموار ہے اور جہاں کوئی فرد یا انجمن خود ہمیں بلا کر کچھ کہنے سنانے کا موقع فراہم کرے لیکن بے شمار وہ مقامات جہاں ہماری کوئی آواز نہیں پہنچی ان کی ہمیں کچھ پروا نہیں۔ جماعت میں ایسے داعیوں کا وجود اور ان کی کفالت وسرپرستی ضروری ہے جو اپنی گوناگوں صلاحیتوں کے باعث غیروں پر اثر انداز ہو سکیں اور ان کی آبادی میں حکمت وموعظت حسنہ کے ساتھ کلمۂ حق پہنچا کر انقلاب لا سکیں۔

(۶) مناظرہ: ایسے افراد کا وجود بھی ضروری ہے جو مختلف ادیان ومذاہب کا وسیع وعمیق مطالعہ رکھتے ہوں اور وقت ضرورت ان کا بطلان ان ہی کی کتابوں سے ثابت کریں اور مضبوط عقلی ونقلی دلائل سے برجستہ اپنی حقانیت بیان کر دیں۔ اور ان کے مسلّمات سے ان پر حجت قائم کریں۔ اس میں بھی تقسیم کار زیادہ مفید ہے۔ ہر فرقہ اور ہر مذہب سے مقابلہ کے لیے الگ الگ افراد مختص ہوں تو آسانی ہوگی۔

(۷) ہر شعبۂ عمل کے لیے لائق افراد کی تخریج: حضرات! اوپر جو ضروریات مذکور ہوئیں اُن کی تکمیل لائق افراد کے بغیر ممکن نہیں۔ ہمارے اداروں کا نصاب مختلف علوم وفنون کی یک گونہ استعداد تو پیدا کرتا ہے مگر ان میں مہارت ورسوخ کے لیے ایک ایک فن کی مستقل تربیت اور طویل عملی مشق ضروری ہے۔

ایک زبردست المیہ یہ ہے کہ تعلیمی میدان میں کامیابی کا فیصد بہت کم ہے عصری ودینی دونوں قسم کے تعلیمی اداروں میں بمشکل بیس پچیس فیصد ایسے طلبہ اور فارغین ہوتے ہیں جنھیں درجہ کے معیار پر کامل یا اس سے قریب کہا جا سکتا ہے۔ نصاب کی تسہیل، مدرسین کی تربیت، طلبہ کی فہمائش اور دیگر سارے اسباب وذرائع بروے کار آرہے ہیں مگر نتائج کا فیصد بڑھتا ہوا نظر نہیں آتا۔ ماہرین تعلیم اور ذمہ دارانِ جامعات ومدارس کے لیے یہ خود بڑا سنگین مسئلہ ہے۔

اب انھیں بیس پچیس فیصد فارغین کے مزاج ورجحانِ طبع اور امکانات کا جائزہ لیتے ہوئے مختلف شعبوں اور میدانوں کے لیے انھیں تیار کرنا ہماری اہم ذمہ داری ہے۔ اس سلسلے میں ہر شعبہ کے لیے تجربہ کار اور ماہر اساتذہ کا حصول بھی آسان نہیں۔

(۸) مدارس ومکاتب کا قیام: اب بھی بہت سے دیہات اور بے شمار خطے ایسے ہیں جہاں تعلیمی پس ماندگی کا دور دورہ

ہے خصوصاً دینی تعلیم کا کوئی نظم نہیں ایسے مقامات کے مسلمانوں کے دین وایمان کے تحفظ اور ان کی نسلوں کی سربلندی کے لیے وہاں مدارس ومکاتب کا قیام بھی ایک اہم ضرورت ہے۔

(۹) جو مدارس ومکاتب مصروف عمل ہیں ان میں دینی تعلیم کو صحیح مقام دلانا اور انھیں زیادہ فعّال اور نتیجہ خیز بنانا بھی وقت کی اہم ذمہ داری ہے۔

(۱۰) مساجد کا انتظام: جو علاقے مساجد سے محروم ہیں وہاں مسجدوں کی تعمیر اور جو مسجدیں موجود ہیں ان میں نماز وجماعت، امامت وخطابت کے مناسب انتظام پر بھی توجہ ضروری ہے۔

(۱۱) لائبریریوں کا قیام: علمی دلچسپی بڑھانے اور تعلیم یافتہ افراد کو مزید دینی معلومات سے آراستہ کرنے کے لیے ہر آبادی میں عمدہ لائبریری کا وجود بھی ضروری ہے۔

یہ اور اس طرح کی دوسری بھی اہم دینی وعلمی ضروریات ہیں جن کو اجتماعی نہیں تو انفرادی طور پر پورا کرنا وقت کا زبردست چیلنج ہے علماے کرام اپنے اپنے حلقوں میں بیداری لانے اور عوام کو سرگرم بنانے پر توجہ دیں۔ اہل خیر سے تعاون کی اپیل کریں، اور انتظام دیانت دارانہ برپا کرنے کے سلسلے میں مناسب رہنمائی کریں تو بڑا کام ہو سکتا ہے۔ اسی طرح اہم مدارس اپنا دائرۂ کار وسیع کریں تو اگرچہ انھیں مالی یافت کم ہو لیکن دینی فوائد زیادہ ہو سکتے ہیں۔ کم وقت اور مختصر الفاظ میں بہت کچھ کہنے کی کوشش کی گئی ہے۔ امید ہے کہ یہ گزارشات ان شاءاللہ تعالیٰ بارآور ہوں گی۔

اخیر میں عرض ہے کہ مجلس شرعی کا قیام اور ارباب فقہ وفتوی کا اجتماع اور حلّ مسائل کے لیے مخلصانہ کوشش بھی امت کی ضروریات کا ایک اہم حصہ ہے جس کی کامیابی کے لیے آپ حضرات کی توجہات کا برقرار رہنا ضروری ہے۔

ہمیں اعتراف ہے کہ آپ کے شایانِ شان انتظام سے ہم قاصر رہے لیکن علماے دین سے توقع ہے کہ اس کام کو اپنا فرض منصبی سمجھتے ہوئے اس راہ کی مشکلات وتکالیف کو گوارا کر لیں گے اور ہماری تقصیر کی پردہ پوشی فرمائیں گے۔ دین کی راہ میں ہمارے بزرگوں نے اپنا سب کچھ قربان کر کے بھی یہ اعتراف کیا کہ

جان دی، دی ہوئی اسی کی تھی　　　حق تو یہ ہے کہ حق ادا نہ ہوا

دعا کریں کہ آئندہ ہم آپ کے شایانِ شان انتظام میں کامیاب ہوں اور آپ کے ذریعہ امت کا زیادہ سے زیادہ فائدہ ہو۔ رب قدیر ہم سب پر اپنے فضل وکرم کا شامیانہ دراز فرمائے، ہم سے دین متین کی بیش بہا خدمات انجام دلائے، ہماری خطاؤں کو معاف فرمائے اور ہماری حقیر کاوشوں کا نرخ اپنے کریمانہ قبول سے بالا کرے۔

وهو اكرمُ الأكرمين، وارحم الراحمين وصلى الله تعالىٰ على خير خلقه سيدِالمرسلين وعلى آلِه وصحبِه اجمعين.

*****

خطبۂ صدارت

فقیہ الہند شارح بخاری حضرت علامہ مفتی محمد شریف الحق امجدی
سرپرست مجلس شرعی و ناظم تعلیمات و صدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(بہ موقع نواں فقہی سیمینار)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد لله هو الفقه الاكبر والصلوٰة علىٰ حبيبه سيدنا محمد هو الحديث الأظهر وعلىٰ اٰله وصحبه المصابيح الغرر. اما بعد.

اللہ عزوجل کی تائید اور اس کے حبیب اعظم ﷺ کی عنایت سے ہم مجلس شرعی کا نواں اجلاس شروع کرنے جارہے ہیں۔ اس بات کی بے حد خوشی ہے کہ جس اہم مقصد کی انجام دہی کے لیے مجلس شرعی کا قیام عمل میں آیا تھا، اس میں امیدوں سے زیادہ کامیابی ہوئی۔

آپ حضرات کے تعاون سے بہت سے اہم اور پیچیدہ مسائل حل ہوئے، اگرچہ ان کے حل کرنے میں شرکاے مجلس کو اپنا خون جگر صرف کرنا پڑا ہے، لیکن اس بات کی خوشی ہے کہ ایزدِ متعال کی توفیق سے یہ خون جگر ایسے کام میں صرف ہوا جو اس کا بہترین مصرف تھا۔ فالحمد لله علىٰ ذلك.

اس خصوص میں ہم اپنے سارے احباب اور مندوبین کے زیربار احسان ہیں کہ انھوں نے انتہائی خلوص و محبت کے ساتھ دوران بحث پوری آزادی کے ساتھ اپنی رائیں پیش فرمائیں، جو ہمارے لیے رہنما ثابت ہوئی، مولیٰ عزوجل آپ حضرات کے علم و فضل میں مزید وسعت عطا فرمائے۔ آپ حضرات کے فیض کو اور عام و تام کرے اور آپ حضرات کے ظل ہمایوں کو دراز سے دراز تر کرے۔ آمین۔

جو مسائل طے ہو چکے ہیں ان کی فہرست آپ حضرات کے ذہن میں محفوظ ہے۔ ان میں سب سے اہم اور پر پیچ شیئر بازار کا مسئلہ تھا جو اپنے تنوع اور پیچیدگی کی وجہ سے ابتدا میں ایسا محسوس ہوتا تھا گویا یہ "متشابہات" میں سے ہے، لیکن عوام شیئر بازار کی خرید و فروخت کے عادی ہو چکے ہیں، ان میں اکثر تو وہ ہیں جنھیں اس کی پرواہ نہیں رہتی کہ کیا چیز حلال ہے اور کیا چیز حرام ہے۔ ان کے پیش نظر زیادہ سے زیادہ زر اندوزی ہوتی ہے لیکن پھر بھی ایسے دین داروں سے زمین خالی نہیں جو بہر حال حرام کمائی سے حتی

الوسع بچنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس کے لیے وہ اس قسم کے جدید مسائل میں علما کی طرف رجوع کرتے ہیں، تاکہ انھیں حکم شرعی معلوم ہو جائے جس کے مطابق وہ عمل کریں۔

دارالافتا میں آئے دن "شیئر بازار" کے سلسلے میں سوالات آتے رہتے تھے۔ میں سخت الجھن کا شکار تھا، تو ابتدا ہی سے میرا رجحان اس طرف تھا کہ اس کے جواز کی کوئی صورت نہیں۔ لیکن ہزارہا ہزار مسلمان کو یک لخت فاسق و فاجر ہونے کا فتویٰ دینا بھی مجھ پر سخت گراں تھا۔ میں برسوں اس پر غور و فکر کرتا رہا کہ اس کے جواز کی کوئی صورت رونما ہو جائے مگر میں اس میں ناکام رہا۔ بالآخر یہ مسئلہ مجلسِ شرعی کی میز پر رکھا گیا۔ میرا اندازہ ہے کہ کل ملا کر اس پر متعدّد مجالس میں انتیس گھنٹے بحث ہوئی۔

فخر اشرفیہ عزیزی علامہ مفتی محمد نظام الدین صاحب رضوی زید مجد ہم نے اس کے جواز کی کچھ صورتیں نکالیں۔ جن پر بھر پور غور و خوض کیا گیا، لمبی لمبی بحثیں ہوئیں، لیکن کوئی فیصلہ نہ ہو سکا۔ مجبور ہو کر اسے فیصل بورڈ کے حوالے کیا گیا۔

تاجدارِ رضویت حضرت علامہ ازہری صاحب دام ظلہ جانشین مفتی اعظم ہند قدس سرہ کی سرپرستی میں ان کے دولت کدہ پر منتخب مفتیان کرام کی بہت اہم نشستیں ہوئیں۔ اختلاج قلب کی وجہ سے میں اس اہم مجلس میں شریک نہ ہو سکا جس کا مجھے بے حد افسوس ہے اور رہے گا۔ ولکن لیس علی المریض حرج.

فیصل بورڈ کی اس اہم مجلس میں ابتدا سے انتہا تک کے سارے مباحث و دلائل پر تین دن تک غور و خوض اور بحث کے بعد فیصل بورڈ نے اپنا فیصلہ یہی دیا کہ "شیئر بازار" کے جواز کی کوئی صورت نہیں۔

اس مسئلہ پر کتنی کد و کاوش کرنی پڑی، اس کو مجھ سے زیادہ آپ حضرات جانتے ہیں۔ اس ساری کاروائی سے پورے طور پر مطمئن ہو کر میں عرض کر رہا ہوں کہ مجلس شرعی کا مستقبل انتہائی تابناک ہے۔

ذرا نم ہو تو یہ مٹی بڑی زرخیز ہے ساقی

سابقہ زیر بحث مسائل میں یہ دو مسئلے رہ گئے ہیں، جن پر ہمیں گفتگو کرنی ہے۔

اول:- کسی مریض یا زخمی کی جان بچانے کے لیے، یا کسی آپریشن میں دوسرے کا خون استعمال کرنا جائز ہے یا نہیں؟

دوم:- خون کی خرید و فروخت جائز ہے یا نہیں؟

ڈاکٹر اور مریض اور زخمی بلا جھجک خون استعمال کرتے اور کراتے ہیں اور خریدتے بھی ہیں اور کچھ لوگ بیچتے بھی ہیں، کچھ لوگ بطور عطیہ دیتے ہیں۔ اس کا استعمال ایسا عام ہو چکا ہے کہ لوگوں کو اس کا خیال بھی نہیں رہتا کہ یہ جائز ہے یا ناجائز؟

ڈاکٹروں کو تو خیر اس کی پرواہ ہی نہیں ہوتی، مریض اور زخمی ڈاکٹر کے ہاتھ میں "مردہ بدست غسّال" رہتا ہے۔ تھوڑی دیر کے لیے وہ اس سے بالکل غافل ہو جاتا ہے کہ یہ حلال ہے یا حرام؟

اگرچہ خون چڑھانے میں خطرات بھی ہیں۔ سیکڑوں واقعات اس پر شاہد ہیں کہ خون کے گروپ کی تعیین میں غلطی کی وجہ سے، یا کسی نامعلوم وجہ کی بنا پر خون چڑھاتے ہی مریض یا زخمی موت کے گھاٹ اتر جاتا ہے۔

خون حرام اور ناپاک ہے۔ اس کا پینا بالاجماع حرام ہے۔ لیکن دوسرے طریقے سے اس کا استعمال حرام ہی ہے یا مکروہ

تحریمی، یا کچھ اور؟ یہ محل غور ہے۔

حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے یہاں خون سے کسی قسم کا انتفاع جائز نہیں۔ ہمارے فقہاے احناف کے بعض ارشادات میں یہ بھی ہے کہ اس کا تناول جائز نہیں، جس سے بظاہر یہی مستفاد ہوتا ہے کہ انجکشن کے ذریعے جسم میں خون داخل کرنا بھی حرام ہو۔ بحث اس پر آکر رکی ہوئی ہے کہ ضرورت شرعیہ کے وقت تو اس کا پینا بھی حرام نہیں، اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ حاجتِ شرعی کے وقت خون چڑھانا جائز ہے یا نہیں؟ یہ بہت بنیادی تنقیح طلب بات ہے۔

رہ گیا خون کا بیچنا یا ہبہ کرنا تو اصول شرع کے مطابق اس کے جواز کی کوئی صورت نہیں۔ خون انسان کے جسم کا جز ہے، کسی کا مملوک نہیں۔ پھر اس کو بیچنا، خریدنا یا ہبہ کرنا کیسے جائز ہوگا؟ علاوہ ازیں خون مال نہیں۔ بیع و شرا اور ہبہ مال کے ساتھ خاص ہے۔
اب پھر وہی سوال یہاں بھی پیدا ہوتا ہے کہ حاجت شرعیہ کے وقت اس کا خریدنا، بیچنا یا ہبہ کرنا یا قبول کرنا جائز ہے یا نہیں؟

اس نویں سیمینار میں اس گتھی کو سلجھانا ہے۔ ہمیں امید ہے کہ اگر اللہ عز و جل کی توفیق شامل حال رہی اور آپ حضرات نے پوری توجہ فرمائی تو یہ بھی ضرور حل ہو کے رہے گا۔

بقیہ تین مسائل جو نئے موضوعات بحث ہیں یہ بھی کم اہم نہیں۔

دیہات میں جمعہ کے بعد ظہر باجماعت پڑھنے کا مسئلہ

یہ اس لیے اہمیت اختیار کر گیا ہے کہ حضرت مفتی اعظم ہند قدس سرہ کے مجموعہ فتاویٰ حصہ سوم میں یہ چھپا ہوا ہے کہ اس کی اجازت ہے، مگر حضرت مفتی اعظم قدس سرہ کے فتاویٰ کا جو خاص رجسٹر ہے، میں کامل وثوق سے کہہ رہا ہوں کہ یہ اس میں موجود نہیں۔ میں نے حضرت کے ساتھ بیسیوں سفر کیے جن میں ایسے مواقع بھی آئے جن میں جمعہ کے دن دیہات میں قیام رہا، مگر حضرت نے کبھی بھی جمعہ کے ساتھ ظہر باجماعت نہیں پڑھی بلکہ یا تو قیام گاہ پر صرف ظہر پڑھی، یا سفر کی مشقت برداشت کر کے شہر میں جمعہ پڑھا۔

جب یہ فتویٰ حضرت کے مجموعۂ فتاویٰ کے خاص رجسٹر میں نہیں تو جامع فتاویٰ کو کیسے ملا۔ آپ حضرات جانتے ہیں کہ صرف کسی کے نام سے کوئی فتویٰ چھپ جانا حجت نہیں جب تک بطریق روایت یقینی ثبوت نہ ہو۔

اعلیٰ حضرت قدس سرہ کو بھی معلوم تھا کہ عوام دیہات میں جمعہ پڑھتے ہیں لیکن انھوں نے جمعہ کے ساتھ ظہر باجماعت ادا کرنے کا حکم نہ دیا۔ ان حالات میں وہ فتویٰ سخت محل نظر ہے۔

الحاصل! اسی تناظر میں آپ حضرات کو یہ مسئلہ حل کرنا ہے۔ اور مجدد اعظم قدس سرہ کے ان ارشادات کو بھی ذہن میں رکھنا ہے جو فتاویٰ رضویہ سے سوال میں منقول ہے۔

تالاب کا ٹھیکہ اور ہائر پرچیز (اجارۂ اشیا مع بیع) کا مسئلہ بھی کم پیچیدہ نہیں۔ لیکن مجدد اعظم اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے ہمارے لیے ایسا علمی خزانہ جمع فرما دیا ہے کہ تلاش و تتبع کر کے ہم اس کو بھی ضرور حل کر لیں گے۔

حدی را تیز تر می خواں چوں محمل را گراں بینی

نوا را تلخ ترمی زن چوں ذوق نغمہ کم یابی

میری آخری گزارش یہ ہے کہ جدید پریشان کن مسائل کی فہرست طویل ہے۔ ابھی امریکہ کے احباب نے سولہ مسائل کی فہرست بھیجی ہے۔ جن میں سے کئی ایک حل ہو چکے ہیں اور اکثر باقی ہیں۔ میری گزارش یہ ہے کہ آپ حضرات اپنے عزیز اوقات کو صرف کر کے ان جدید مسائل کو جس قدر جلد ممکن ہو حل کریں۔ دین دار افراد الجھن میں ہیں وہ ہم سے پوچھتے ہیں اور یہ ان پر واجب بھی ہے کہ علما کی طرف رجوع کریں۔ اس لیے علما کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ اپنی بھر پور توانائیوں کو صرف کر کے ان مسائل کو حل کریں۔

افتا کی اہمیت اس سے ظاہر ہے کہ علمانے تصریح فرمائی ہے کہ اگر کوئی شخص قرآن مجید تلاوت کر رہا ہے اور اذان ہونے لگے تو تلاوت بند کر کے اذان کو سنے اور اس کا جواب دے۔ لیکن اگر علما تعلیم و تعلم میں مصروف ہیں اور اذان ہونے لگے تو ان پر واجب نہیں کہ تعلیم و تعلم کا سلسلہ بند کر کے اذان سنیں اور جواب دیں۔

عالم گیری میں ہے:

”ولو كان فى القراءة ينبغى ان يقطع و يشتغل بالاستماع و الاجابة“. (۱)

اگر کوئی قرآن مجید پڑھ رہا ہے تو پڑھنا بند کر دے اور اذان سنے اور جواب دینے میں مشغول ہو۔

در مختار میں ہے:

”ويجيب مع سمع الاذان ولو جنبا لا حائضا ونفساء (إلى ان قال) وتعليم علم و تعلّمه لاقران.“

اس کے تحت شامی میں ہے:

اى شرعى فيما يظهر ولذا عبر فى الجوهرة بقراء فقه. (۲)

جو بھی اذان سنے اس کا جواب دے، اگرچہ جنب ہو۔ البتہ حائضہ اور نفساء پر جواب دینا نہیں۔ اسی طرح جو شرعی فقہی تعلیم دے رہا ہو یا اس کا علم حاصل کر رہا ہو اس پر بھی سننا اور جواب دینا واجب نہیں اور اگر قرآن پڑھ رہا ہے تو سنے اور جواب دے۔

اسی طرح علمانے تصریح فرمائی ہے کہ جو عالم ایسا مرجع فتویٰ ہو کہ فتویٰ دینے کی وجہ سے اسے سنتوں کے پڑھنے کا موقعہ نہ ملتا ہو تو سنن مؤکدہ اس کے حق میں غیر مؤکدہ ہو جاتے ہیں۔

عالم گیری میں ہے:

العالم اذا صار مرجعا فى الفتوىٰ يجوز له ترك سائر السنة لحاجة الناس الى فتواه الإسنة الفجر. (۳)

عالم جب مرجع فتویٰ ہو جائے اسے تمام سنتوں کا ترک کرنا جائز ہے کیوں کہ لوگوں کو اس کے فتویٰ کی حاجت ہے سوائے سنت فجر کے۔

---

(۱)-عالم گیری، ج:۱، ص:۵۷، كتاب الصلاة، البابُ الثانى في الأذان.

(۲)-درِ مختار برهامش ردالمحتار، ج:۲، ص:٦٥، كتاب الصلاة، باب الأذان، دار الكتب العلمية.

(۳)-عالم گیری، ج:۱، ص:۱۱۲، كتاب الصلاة، الباب التاسع في النوافل

میں نے جب اس پر غور کیا تو یہ سمجھ میں آیا کہ اس میں راز یہ ہے کہ ایک عامی سے نماز میں کچھ غلطی ہوگئی، وہ خود فیصلہ نہ کر سکا کہ نماز ہوگئی یا ناقص ہوئی، فاسد ہوئی کہ مکروہ تحریمی۔ اس نے ایک مفتی صاحب سے سوال کیا مفتی صاحب نے جواب میں تاخیر کی اور وہ مر گیا، بالفرض اگر اس کی نماز فاسد ہوگئی تھی تو اس کے ذمے ایک نماز رہ گئی، یہ مفتی کی سستی کی وجہ سے ہوا۔

یوں ہی فرض کیجیے کہ ایک شخص سے کلمۂ کفر صادر ہوا وہ بے علم فیصلہ نہ کر پایا۔ اس نے ایک مفتی سے سوال کیا۔ مفتی نے جواب دینے میں تاخیر کی اور وہ مر گیا۔ حقیقت میں وہ کلمۂ کفر تھا، کتنا سنگین سانحہ ہوگیا۔ علیٰ ہٰذا القیاس کاروبار کا بھی معاملہ ہے۔ اس لیے ہم خادمان دین پر فرض ہے کہ اپنی وسعت بھر کوشش کر کے مسائل کو جلد از جلد حل کر دیں تا کہ اللہ عزوجل اور اس کے رسول ﷺ نے ہم پر جو بوجھ ڈالا ہے، اس سے سبک دوشی میں کوتاہی کے مجرم نہ ہوں، مولیٰ عزوجل ہم سب کی مدد فرمائے۔

”رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ اِنْ نَّسِيْنَآ اَوْ اَخْطَاْنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ اِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهٗ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِنَا ۚ“ آمین

اخیر میں ہم اپنے شرکاے اجلاس کے تہِ دل سے مشکور ہیں کہ انھوں نے ہماری دعوت پر سفر کی صعوبتیں برداشت کیں اور اپنے دوسرے کاموں کو چھوڑا اور یہاں تشریف لائے۔

ہماری کوشش یہی ہوتی ہے کہ آپ حضرات کو کسی قسم کی کوئی تکلیف نہ ہو۔ لیکن بہر حال ہم انسان ہیں اگر کوئی کوتاہی ہو جائے تو ہم پیشگی عفو کے طالب ہیں۔ آپ حضرات کے کرم سے امید ہے کہ معاف فرمائیں گے اور آئندہ کے لیے بھی ہم امید رکھتے ہیں کہ آپ حضرات اسی طرح ہمارا تعاون کرتے رہیں گے۔ وفقنا اللہ وایاکم لما یحبہ و یرضیٰ بہ.

محمد شریف الحق امجدی
سرپرست: مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ
مبارک پور، اعظم گڑھ

تقدیم

از: **محمد نظام الدین رضوی، برکاتی**
ناظم مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم
الحمد للہ رب العالمین والصلاۃ والسلام علی حبیبہ سید المرسلین
وعلی اٰلہ وأصحابہ وفقھاء ملتہ أجمعین.

پہلے فقہی سیمینار سے بیسویں فقہی سیمینار تک ایک ہزار چھ سو اکیاون (۱۶۵۱) مقالات لکھے گئے جن کے صفحات کی مجموعی تعداد فل اسکیپ سائز سے سات ہزار نو سو تئیس (۷۹۲۳) ہے۔ ۲۶۹ صفحات کے سوالات اور خطباتِ استقبالیہ و خطبات صدارت اس کے سوا ہیں۔ ہم نے صرف مقالات کی جلد سازی کرائی تو بتیس جلدیں تیار ہوئیں جو مجلس شرعی کے آفس میں محفوظ ہیں۔ یہ ایک عظیم علمی و تحقیقی سرمایہ ہے جو علماے اہل سنت کی کاوشوں سے ظہور میں آیا۔ ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ پورا سرمایہ مِن وعَن منصۂ شہود پر لایا جاتا اور یہ مجلس شرعی کے منصوبے میں بھی تھا مگر کچھ موانع کی وجہ سے اس کی اشاعت میں دیر پر دیر ہوتی رہی اور مقالات مجموعی حیثیت سے کافی ضخیم ہوتے چلے گئے۔ ہمارے اہل خیر جو جلسوں میں ہر سال لاکھوں روپے بے دریغ صرف کر دیتے ہیں توجہ دلانے پر بھی اس طرف رخ کرنا گوارا نہیں کرتے، جیسے کسی کارِ عبث کے لیے انھیں زحمت دی جا رہی ہو، اس لیے آبروے قوم وملت، عزیز ملت حضرت علامہ الحاج شاہ عبد الحفیظ صاحب قبلہ دامت برکاتہم القدسیہ، سربراہ اعلی و سرپرست مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور نے بہت ہی غور وفکر کے بعد یہ فیصلہ کیا کہ مجلسِ شرعی کے اہتمام سے ان تمام مقالات کا خلاصہ کتابی شکل میں شائع کیا جائے۔ ہم اسے اخلاص نیت کی برکت سمجھتے ہیں کہ اس فیصلے کے کئی سال کے بعد جب خلاصے کتابی شکل میں تیار ہو گئے تو اس کی اشاعت کے بیشتر اخراجات کی ذمہ داری درجہ فضیلت (سال اول) کے طلبہ نے قبول کر لی جو تحصیل علم کے لیے خود دوسروں کے تعاون کے محتاج ہیں۔ اللہ تعالیٰ انھیں جزاے خیر عطا فرمائے۔ آمین

پہلے سیمینار سے نویں سیمینار تک تلخیصِ مقالات کا باضابطہ اہتمام نہیں تھا، صرف پہلے سیمینار کے مقالات کا خلاصہ

اس وقت کے نائب صدر المدرسین ورکن مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ حضرت مولانا محمد احمد مصباحی دام ظلہ العالی نے کیا تھا جو ''ماہ نامہ اشرفیہ'' میں اسی وقت شائع بھی ہو گیا تھا۔ یہ خلاصہ اپنی نوعیت کا بہتر خلاصہ تھا جس میں کچھ تعارف کے ساتھ اجمالی طور پر سب کے موقف بیان کیے گئے تھے اور دلائل پر بھی روشنی ڈالی گئی تھی۔ یہ تین موضوعات پر لکھے گئے مقالات کا خلاصہ تھا۔ (۱) الکحل آمیز دواؤں کا شرعی حکم، (۲) جان ومال کا بیمہ اور ان کی شرعی حیثیت، (۳) مشترکہ سرمایہ کمپنی کا نظام کار، اور اس کی شرعی حیثیت۔

پھر چھٹے سیمینار کے ایک موضوع ''انسانی خون سے علاج کا شرعی حکم'' پر لکھے گئے مقالات کا خلاصہ اعز ارشد حضرت مولانا مفتی آل مصطفیٰ مصباحی دام مجدہ، استاذ ومفتی جامعہ امجدیہ گھوسی نے کیا تھا مگر ہمیں اس کی اطلاع نہ تھی، نہ وہ کہیں شائع ہوا تھا، جب اس کا دوسرا خلاصہ تیار ہو گیا اور کمپوزنگ بھی ہو گئی تب وہ مجھے کاغذات میں ملا۔ ہم نے پھر یہی نیا خلاصہ شامل اشاعت کیا۔ ان چار مقالات کے سوا نو سیمیناروں کے کسی اور مقالے کا خلاصہ مرتب نہ ہو سکا، اس لیے ہم نے از سر نو اپنے علمائے کرام سے اس کی تلخیص کرائی۔ البتہ ''اسباب ستّہ اور عموم بلوی کی تنقیح'' کے عنوان پر ہمارے علما نے بڑی دل چسپی کے ساتھ مبسوط اور گراں قدر مقالے لکھے تھے جو فل سکیپ سائز سے چار سو نواسی (۴۸۹) صفحات پر مشتمل تھے اور یہ بیس سیمیناروں میں کسی ایک عنوان پر لکھے جانے والے مقالات کے سب سے زیادہ صفحات تھے۔ اس کی تلخیص کے لیے کوئی آمادہ نہ ہو سکا تو آخر کار راقم الحروف نے جیسے تیسے اصولِ تلخیص سے بے پروا ہو کر اس کا خلاصہ مرتب کیا کہ کچھ نہ ہونے سے کچھ ہو جانا بہتر ہے۔ اگر یہ تلخیص ہمارے ماہر تلخیص نگار کرتے تو اس کی شان کچھ اور ہوتی۔

راقم الحروف نے سیمینار کی بحثوں کو چلانے کے لیے چھ، سات سیمیناروں کے اکثر مقالات کے نوٹس تیار کیے تھے ان کو سامنے رکھ کر بحث جاری رکھنے میں مجھے مدد ملتی تھی، وہ نوٹس محفوظ تھے ان سے میں نے ایک فائدہ یہ بھی حاصل کیا کہ جن موضوعات کے مقالوں کا خلاصہ مرتب نہ ہو سکا، وہاں خلاصے کی جگہ اپنے وہ نوٹس شامل کر دیے، تاکہ ان موضوعات کے مسائل کے بارے میں ہمارے قارئین کو کچھ تو معلومات فراہم ہو سکیں۔ دسویں سیمینار سے باضابطہ تلخیص کا کام جاری ہے۔ ہم ان شاء اللہ اس سلسلے کی دوسری جلد میں ان خلاصوں کی اہمیت اور افادیت پر روشنی ڈالیں گے۔

تحقیق کا سفر

بحثوں سے فیصلوں تک

حضرت عزیز ملت دامت برکاتہم العالیہ نے جب یہ کام میرے حوالے کیا تھا اس وقت یہ ارادہ تھا کہ ہر تلخیص کے آخر میں خدائے پاک کی توفیق سے سیمینار کی بنیادی بحثوں کو سامنے رکھ کر فقہی افادات کے ساتھ ایک چشم کشا وبصیرت افروز تبصرہ لکھوں گا جس میں اس بات کی وضاحت ہو گی کہ سیمینار کے زیادہ تر مسائل میں علما کے درمیان جو اختلافات واقع ہوئے

اور ایک ایک سوال کے جواب میں کئی کئی رائیں سامنے آئیں اور عموماً ہر رائے کی تائید میں شرعی وفقہی دلائل بھی پیش کیے گئے تو پھر اخیر میں ایک رائے پر سب کے سب مجتمع کیسے ہوگئے اور اتفاق رائے کے ساتھ ایک فیصلہ کیسے کر لیا۔ جب ان امور پر روشنی ڈالی جاتی تو تلخیصات کی افادیت بہت بڑھ جاتی اور فقہ کے میدان میں قدم رکھنے والے علما میں اس سے فقہ سیکھنے اور فقہی مسائل کے حل کرنے کا شعور ایک نئی جہت سے بیدار ہوتا اور یہ خاصا دل چسپ بھی ہوتا مگر یکے بعد دیگرے ذمہ داریوں کے بڑھ جانے اور طبیعت کی ناسازی کے باعث یہ خواب تشنہ تعبیر ہی رہ گیا۔ اب جب کہ کتاب تین جلدوں میں پریس جانے کے لیے تیار ہے اور تقدیم لکھنے کا ارادہ ہوا تو احساس ہوا کہ کم از کم دو چار موضوعات کے خلاصوں پر ہی مبصرانہ گفتگو کر دی جائے تاکہ قارئین کو یہ اندازہ ہو کہ فقہاے مندوبین نے فیصلہ تک پہنچنے کے لیے کیسے دشوار گزار مراحل طے کیے ہیں اور خود کو خار دار وادیوں سے گزار کر امت مسلمہ کو گلشن احکام کی بہار جاں فزا سے کس طرح شاد کام کیا ہے۔
اب چند نظائر ملاحظہ فرمائیں:

(پہلی نظیر)

الکحل آمیز دواؤں کا استعمال

الکحل آمیز دواؤں کا استعمال اصل مذہب میں ناجائز ہے۔ لیکن دنیا کے کثیر ممالک میں عوام وخواص ایسی دواؤں کے استعمال میں مبتلا ہیں جن میں الکحل کی آمیزش ہوتی ہے۔ ان دواؤں میں سرِ فہرست ہومیو پیتھک دوائیں ہیں، جن کی بنیاد ہی الکحل پر رکھی گئی ہے۔ اور وہ بلا شبہہ شراب کی ایک قسم ہے جو ناجائز ہے، اس لیے ضرورت پیش آئی کہ شراب کے اقسام اور احکام کا جائزہ لے کر اس امر کی کھوج کی جائے کہ شرعی نقطہ نظر سے ایسی دواؤں کے استعمال کی کوئی گنجائش ہے یا نہیں۔

اس سلسلے میں راقم الحروف نے ایک مقالے میں شراب کے اقسام اور احکام پر اپنی بساط کے مطابق ایک تحقیقی اور تفصیلی گفتگو کی، جس سے تحقیق کے سفر کی طویل مسافت سمٹ آئی اور آج کے دور میں حکم شرعی کیا ہونا چاہیے اس تک رسائی بہت آسان ہو گئی۔ ایک بزرگ اسے دیکھ کر فرمانے لگے کہ ”نااہلوں کے ہاتھوں میں تلوار دی جا رہی ہے“ تو راقم نے عرض کیا کہ ”یہ تلوار نااہلوں کو نہ دی جائے، صرف انھیں دی جائے جو اس کے اہل ہوں“ پھر یہی ہوا، اس کے باوجود اہل علم مختلف الرائے ہو گئے۔

اس مقالے کے آخر میں چھ سوالات قائم کیے گئے تھے۔ جن کے جوابات ۱۸ر علماے کرام نے دیے، اور ہر سوال کے جواب میں علما کا کچھ نہ کچھ اختلاف رہا، پھر ایک موقف پر اتفاق کیسے ہوا، اس کی داستان طویل ہے۔ مختصراً ہم یہاں سوال نمبر ۲، ۳، ۴، ۵ کا ذکر کرتے ہیں:

دوسرا، تیسرا سوال یہ تھا:

”اگر یہ (الکحل، اسپرٹ اور ٹنکچر) خمر نہیں تو کیا ان شرابوں میں سے ہیں جن کی حرمت پر ہمارے ائمہ کا اتفاق ہے، گو

وہ حرمت ظنی واجتہادی ہی سہی؟ یا ان کا شمار ان مشروبات سے ہوگا جو شیخین رحمہا اللہ تعالی کے نزدیک حدِ اسکار سے کم میں اغراضِ صحیحہ کے لیے حلال ہیں، لیکن امام محمد رحمۃ اللہ تعالی علیہ کے نزیک وہ بھی شراب ہیں اور ناپاک و حرام؟"

اس کے جواب میں جمہور فقہاے مندوبین نے یہ تحریر فرمایا:

الکحل، اسپرٹ، ٹنکچر یہ نہ تو خمر ہیں اور نہ ان شرابوں سے ہیں جن کی حرمت پر ہمارے ائمہ کا اتفاق ہے۔ بلکہ یہ ان مشروبات سے ہیں جن کا استعمال شیخین کے نزیک حد اسکار سے کم میں اغراض صحیحہ کے لیے حلال ہے، اور امام محمد رحمۃ اللہ تعالی علیہ کے نزدیک وہ بھی شراب ہیں اور ناپاک و حرام۔

اس کے بر خلاف دوسری رائے حضرت مولانا اختر حسین صاحب (کیتھون، راجستھان) نے پیش کی، کہ الکحل واسپرٹ ان شرابوں میں سے ہیں جن کی حرمت پر ہمارے ائمہ کا اتفاق ہے مگر مولانا موصوف نے اس پر کوئی دلیل پیش نہیں فرمائی، اس لیے جمہور مندوبین نے انھیں مختلف قسم کی شرابوں کا تعارف کراتے ہوئے ہر ایک کا فرق بیان کیا، ساتھ ہی جزئیات بھی پیش کیے تو مولانا موصوف نے بھی بہ طیب خاطر ان کا موقف صحیح تسلیم کر لیا۔

چوتھا اور پانچواں سوال یہ تھا:

(الکحل، اسپرٹ اور ٹنکچر) شراب کی مختلَف فیہ قسم ہونے کی تقدیر پر کیا آج کے زمانے میں ایسی شرابوں سے مخلوط دواؤں میں عمومِ بلوی کی حالت پیدا ہو چکی ہے یا نہیں؟ اگر عموم بلوی کی حالت پیدا ہو چکی ہے تو آج کے زمانے میں دواؤں کے استعمال کی حد تک مذہب شیخین پر عمل اور فتوی جائز ہوگا یا نہیں؟"

اس کے جواب میں عامہ فقہاے مندوبین نے یہ موقف اختیار کیا کہ شرابوں سے مخلوط دواؤں میں عمومِ بلویٰ کی حالت پیدا ہو چکی ہے اور آج کے زمانے میں شرابوں سے مخلوط دواؤں کے استعمال کی حد تک مذہب شیخین پر عمل اور فتوی جائز ہے۔

اس کے بر خلاف مولانا عُزیر احسن صاحب نے عموم بلویٰ کے تحقّق سے انکار کیا۔ اور الکحل آمیز دواؤں کے استعمال کے سلسلے میں مذہب شیخین پر عمل اور فتوی کی اجازت نہیں دی۔ مولانا نے ابتلائے عام کی دو صورتیں بیان کر کے یہ تحریر کیا تھا:

میری نظر میں ابتلاے عام کی دوسری صورت ہی باعث تخفیفِ احکام ہونی چاہیے، اور یہ وہ امر ہے جس کے کرنے پر لوگ مجبور ہو گئے ہوں اور نہ کرنے پر حرج و دشواری میں پڑ جائیں، نہ عوام کے از خود مبتلا ہونے کا اعتبار ہے اور نہ ہی خواص کے، تو الکحل آمیز دواؤں کے استعمال پر لوگ مجبور نہیں ہوئے کہ اس کے سوا طبی دوائیاں اور کچھ انگریزی دوا جو الکحل کے اختلاط سے پاک ہوتی ہیں، فراہم ہیں۔

در اصل یہ **اشتباہ** ہمارے بعض اکابر علما کو بھی ہوا کہ:

- عموم بلویٰ اختیاری امور میں نہیں پایا جاتا، بلکہ صرف غیر اختیاری امور میں پایا جاتا ہے۔
- کچھ علما نے عرف و تعامل اور عموم بلویٰ کے درمیان فرق کیے بغیر حکم شرعی کی بنیاد عرف و تعامل پر رکھ دی۔
- اسی کے ساتھ ایک مسئلہ یہ بھی زیر غور ہو گیا کہ عموم بلویٰ کی تاثیر صرف باب طہارت و نجاست تک محدود ہے یا

بابِ حلت و حرمت کو بھی عام ہے۔

ان امور پر سیمینار کے کئی اجلاس میں بحثیں ہوئی اور ان بحثوں کے نتیجے میں ہی علماے مندوبین کی رایوں کے اختلافات دور ہوئے۔ ان بحثوں کا خلاصہ یہ ہے:

عموم بلویٰ اور تعامل میں فرق:

تعامل کی تعریف کی گئی ہے: "الأكثرُ استعمالا" سے۔ اور یہ مفہوم عموم بلویٰ پر بھی صادق آتا ہے۔ مگر عموم بلویٰ میں "عام استعمال" کے ساتھ ساتھ "حرج و مشقت" بھی جزء تعریف ہے۔ اور یہ تعامل میں جزءِ تعریف نہیں۔ اسی لیے عموم بلوی کی تعریف ارشاد فقہا کے پیش نظر راقم الحروف نے یوں کی کہ "جس میں عوام و خواص سبھی مبتلا ہوں اور اس سے احتراز سخت حرج و مشقت کا باعث ہو"۔ مگر تعامل کی تعریف میں فقہاے کرام نے کہیں بھی حرج و مشقت کا لفظ نہیں استعمال کیا، تو یہ حرج و مشقت عمومِ بلویٰ کے لیے فصل کے درجہ میں ہے۔ اور "الأكثرُ استعمالا" جنس کے درجہ میں۔ ہاں! اگر کہیں تعامل اور عمومِ بلویٰ دونوں کا اجتماع ہو جائے تو وہاں فقہا حرج کا لفظ عموم بلوی کے پیش نظر لکھتے ہیں۔

عمومِ بلویٰ افعال اختیاریہ کو بھی عام ہے:

عمومِ بلویٰ اپنے نام کی طرح سے اختیاری، غیر اختیاری تمام افعال کو عام ہے۔ یعنی عمومِ بلویٰ کے تحقق کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ «مبتلیٰ بِہٖ» سے فعل کا صدور غیر اختیاری طور پر ہو، بلکہ اختیاری افعال میں بھی اس کا تحقق ہوتا ہے۔ جیسا کہ ان جزئیات سے واضح ہے:

(الف) ولو أن سكة فيها دور لقوم فرمى بعض أصحاب السّكة بثلجهم فزلق بها إنسان أو دابة فهلكت قال محمد رحمه الله تعالى: إن لم تكن السكة نافذة لا ضمان فيه، وإن كانت نافذة وجب الضمان، قالوا: هذا جواب القياس. وفي الاستحسان لا يضمن لعموم البلوىٰ كانت السكة نافذة أو لم تكن.[1]

(ب) تالاب کا اجارہ عموم بلویٰ کی وجہ سے جائز ہے۔ چناں چہ فتاوی رضویہ میں ہے:

"اور جامع المضمرات میں جواز پر فتوی دیا، فی الدر المختار: جاز إجارة القناة والنهر مع الماء، به يفتى لعموم البلوىٰ. مضمرات، انتهى

أقول: أما النهر مع الماء فهذا هو الذى تقتضي القواعد ببطلان إجارته لأنها إجارة وقع على استهلاك عين، فاحتاج إلى الاستناد بعموم البلوىٰ كما جاز إجارة الظئر مع أنها أيضا على استهلاك عين، ولقد أحسن (فى جامع المضمرات- ن،ر) إذ علّل الإفتا بعموم البلوىٰ، لا بحصول الجواز بالتبع، إھ[2] ملخصاً.

---

(۱) فتاوى قاضى خاں، فصل فيما يضمن بإرسال الدابة، على هامش الهندية، ج: ۳،ص: ۲۴۹.

(۲) فتاوى رضويه، ج: ۸، ص: ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹.

کھلی ہوئی بات ہے تالاب اور دابہ کو اجارہ پر لینا کوئی ایسا فعل نہیں جس میں آدمی بلا قصد واختیار مبتلا ہو جائے، بلکہ یہ سب اختیاری افعال ہیں۔

(ج) حقّہ نوشی کے جواز کی ایک وجہ عمومِ بلویٰ ہے، چناں چہ مجدد اعظم فرماتے ہیں:

بالجملہ عند التحقیق اس مسئلہ میں سوا حکم اباحت کے کوئی راہ نہیں ہے، خصوصًا ایسی حالت میں کہ عجمًا وعربًا وشرقًا وغربًا عام مومنینِ بلاد وبقاع تمام دنیا کو اس سے ابتلا ہے، تو عدم جواز کا حکم دینا عامہ امتِ مرحومہ کو معاذاللہ فاسق بنانا ہے، جسے ملت حنفیہ سمحہ، سہلہ غرا، بیضا ہرگز گوارا نہیں فرماتی۔

أقول : ولسنا نعنى بهذا ان عامّة المسلمين إذا ابتلوا بحرام حل، بل الأمر أن عموم البلوٰى من موجبات التخفيف شرعا، وماضاق أمرٌ إلا اتسع. فإذا وقع ذٰلك فى مسئلة مختلَف فيها ترجّح جانب اليسر صونا للمسلمين عن العسر، إهـ.[1]

”حقہ نوشی بھی فعلِ غیر اختیاری نہیں، بلکہ اختیاری ہے۔ ان مسائل سے یہ بھی معلوم ہوا کہ عمومِ بلویٰ کے لیے ہر ہر فرد کا ابتلا ضروری نہیں، بلکہ اکثر افراد کا ابتلا بھی کافی ہے کیوں کہ بہت سے لوگ ہیں جو حقہ نہیں پیتے، تالاب کو اجارے پر نہیں لیتے، دابہ یعنی چوپایہ نہیں پالتے۔

عموم بلویٰ، حلت وحرمت میں بھی باعثِ تخفیف ہے:

امام احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں:

بل الأمر أنّ عموم البلوٰى من موجبات التخفيف شرعا . . . ولايخفىٰ علىٰ خادم الفقة أنّ هذا كماهوجارٍ فى باب الطهارة والنجاسة، كذٰلك فى باب الإباحة والحرمة، ولذا تراه من مسوّغات الإفتاء بقول غيرالإمام الأعظم رضى الله تعالىٰ عنه كما فى مسئلة المخابرة وغيرها . . . بل هو من مجوّزات الميل الىٰ رواية النّوادر على خلاف ظاهر الرواية كما نصوا عليه . . . وقد تشبث العلماء بهٰذا فى كثير من مسائل الحلال والحرام، ففى الطريقة وشرحها الحديقة: فى زماننا هذا، لايمكن الأخذ بالقول الأحوط فى الفتوى الذى افتى به الائمة وهو مااختاره الفقيه أبوالليث انه ان كان فى غالب الظن أن أكثرمال الرجل حلال، جاز قبول هديته ومعاملته وإلا لا، اهـ ملخصا.

وفى ردالمحتار من مسئلة بيع الثمار: لايخفى تحقق الضرورة فى زماننا، لاسيما فى مثل دمشق الشام، وفى نزعهم عن عادتهم حرج، وماضاق الأمر إلا اتسع، ولا يخفى.أن هذا مسوغ للعدول عن ظاهر الرواية، اهـ ملخصا . . . الىٰ غيرذٰلك من مسائل يكثر عدها

(۱) رسالہ حقۃ المرجان لمهم حكم الدخان، مشمولہ فتاوی رضویہ، ج: ۱۱، ص: ۷۳.

و یطول سردها، فاندفع ماعسیٰ ان یوهم من قول الفاضل اللکنوی أن عموم البلوی، إنما یؤثر فی باب الطهارة والنجاسة، لافی باب الحرمة والاباحة صرح به الجماعة،اھ.[1]

ان دلائل کی قوتِ کشش نے تمام علماے مندوبین کو اپنی طرف کھینچ لیا اور جواز کے فیصلے پر سب نے اتفاق کرلیا۔

(دوسری نظیر)

شناختی کارڈ کے لیے فوٹو کھنچوانا، جائز یا ناجائز

جاندار کی تصاویر تین طرح سے بنائی جاتی ہیں۔☆مجسمہ تیار کیا جاتا ہے۔☆ ہاتھ سے صورت کشی کی جاتی ہے جسے "دستی تصویر" کہتے ہیں ☆ مشین کے ذریعہ جاندار کے عکس کو محفوظ کیا جاتا ہے اسے "عکسی تصویر" کہا جاتا ہے۔

مجسمہ سازی اور دستی تصویر تو بالاتفاق حرام ہیں احادیث نبویہ میں ان دونوں کے بارے میں سخت وعیدیں آئی ہیں۔

لیکن "عکسی تصویر" کے جواز وعدم جواز کا مسئلہ علما کے درمیان مختلف فیہ ہے اور دلائل کے پیش نظر راجح عدمِ جواز ہے، اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان کا فتویٰ یہی ہے۔

۱۴۱۵ھ/۱۹۹۴ء میں جب حکومتِ ہند کے نئے الیکشن کمشنر ٹی این سیشن نے "حق رائے دہی" کے لیے "شناختی کارڈ" (Identity Card) کو لازم قرار دے دیا تو اس وقت "فوٹو کے جواز وعدم جواز کا مسئلہ" موضوعِ بحث بن گیا کیوں کہ شناختی کارڈ کے لیے فوٹو ناگزیر تھا تو "شناختی کارڈ" کو لازم قرار دینے کا مطلب صاف صاف یہ تھا کہ ہم اپنا "حقِ رائے دہی" اس کارڈ کے ساتھ ہی استعمال کرسکتے ہیں، ورنہ اپنے اس حق سے محروم کردیے جائیں گے۔

آج ہمارے پاس یہاں جو کچھ بھی رہی سہی قوت ہے وہ زیادہ تر اسی "حق رائے دہی" کی مرہونِ منت ہے اور سب کو معلوم ہے کہ حکومتوں پر اس کا اثر زیادہ پڑتا ہے۔ "ووٹ بینک" کی سیاست بھی اسی کی دین ہے۔ ساتھ ہی یہ کارڈ ہماری شہریت اور قومیت کے لیے سرکاری دستاویز بھی ہے جس کی اہمیت سے سب آگاہ ہیں، یہ نہ ہو تو مستقبل میں کسی بھی وقت ہمیں دشواریوں کا سامنا کرنا پڑ سکتا ہے۔ اس لیے ممکن حد تک اس حق کا تحفظ ضروری تھا اور الیکشن کمشنر کا لازمی فرمان جاری ہونے کے بعد اس کے تحفظ کے لیے سوائے شناختی کارڈ کے اور کوئی چارۂ کار نہ رہ گیا تھا اس لیے علماے کرام پر یہ ذمہ داری عائد ہو رہی تھی کہ وہ اس بارے میں فوراً امتِ مسلمہ کی شرعی رہنمائی کریں۔

یہی داعیہ تھا جس کی بنا پر جماعتِ اہلِ سنت کے دور اندیش عالم دین حضرت علامہ ارشدُ القادری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ رکن مجلس شوریٰ جامعہ اشرفیہ نے مجلس شرعی کے فقہاے مندوبین کے سامنے مذاکرہ ومناقشہ کے لیے یہ مسئلہ رکھا۔ یہ واقعہ دوسرے فقہی سیمینار کی پانچویں نشست کا ہے جو حضرت علامہ کے زیرِ صدارت چل رہی تھی۔ آپ نے دورانِ اجلاس اس اہم مسئلے

(۱) رساله حقة المرجان لمهم حكم الدخان، مشموله فتاوی رضویه، ج: ۱۱، ص: ۴۳.

کی طرف «شرعی ایوان» کو متوجہ کرتے ہوئے فرمایا:

«الیکشن کے سلسلے میں شناختی کارڈ کا مسئلہ اس وقت مسلمانانِ ہند کے لیے سخت اضطراب کا سبب بنا ہوا ہے، ملت کے کروڑوں افراد سخت کشمکش میں مبتلا ہیں کہ کیا کریں، اس لیے میں اپنے فقہاے کرام سے درخواست کرتا ہوں کہ وہ اس مسئلے کے ہر پہلو کا جائزہ لے کر شناختی کارڈ کے متعلق کوئی فیصلہ صادر فرمائیں کہ مسلمانانِ ہند کو اب کیا کرنا چاہیے۔ یہ مسئلہ فوراً حل طلب ہے، ایسا نہیں کہ اسے آئندہ کے لیے موقوف رکھا جائے۔»

فوراً اس پر بحث شروع ہوگئی، ایک طبقہ عدم جواز کا قائل تھا ان کا استناد حرمت کے عمومی دلائل سے تھا۔

مگر بڑا طبقہ ایمر جنسی حالات میں کام آنے والے شرعی دلائل - ضرورت و حاجت - کے پیش نظر رخصت کا قائل تھا، اس طبقے کی ترجمانی کرتے ہوئے نائبِ مفتیِ اعظم حضرت علامہ مفتی محمد شریف الحق امجدی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے فرمایا:

«اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ تصویر کھنچانا شرعاً حرام و گناہ ہے، اس لیے عام حالات میں کسی مسلمان کو تصویر کھنچوانے کی اجازت ہرگز نہیں دی جاسکتی، لیکن اس مسئلے کا دوسرا رخ یہ ہے کہ شناختی کارڈ صرف حقِ رائے دہی کا ہی پروانہ نہیں ہے، بلکہ ہندوستانی شہریت و قومیت کے ثبوت کے لیے وہ ایک سرکاری دستاویز بھی ہے اگر تصویر کی وجہ سے ہم نے یہ سرکاری دستاویز نہ حاصل کی تو مستقبل میں یہ ہمارے لیے سخت مشکلات کا پیش خیمہ بن سکتا ہے، ہم اپنے ملک کے شہری حقوق سے محروم بھی کیے جاسکتے ہیں، اس طرح کے سنگین حالات میں شریعت، محظورات کو مباح فرمادیتی ہے، اس لیے ہمیں اس رخ کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔»

تقریباً ایک گھنٹہ کے مذاکرہ و مناقشہ کے بعد فریقین نے ضرورت شرعیہ کی بنا پر "عکسی تصویر" کی اباحت پر اتفاق کیا۔ مگر راقم الحروف کو یہ خلجان تھا کہ ضرورت کے تحقق کے لیے اِضطرار کا فی الحال پایا جانا ضروری ہے اور ہم ابھی مضطر نہیں اس لیے "دفعِ حرج" یا "فسادِ مظنون بظنِ غالب" کو جواز کی بنیاد بنانا چاہیے۔

اس پر حضرت علامہ ارشد القادری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے فرمایا کہ "جب گرفتار ہوجاؤ گے تب ضرورت متحقق ہوگی۔" مگر میرا خلجان بے بنیاد نہ تھا کیوں کہ علما کی تصریحات سے ثابت ہوتا ہے کہ ضرورت کی تاثیر کے لیے یہ شرط ہے کہ "ضرورت فی الحال متحقق و موجود ہو"۔

چناں چہ امام ابوبکر جصاص رازی حنفی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں:

قال اللہ تعالیٰ: " اِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ اِلَیْهِ ؕ فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ بَاغٍ وَّ لَا عَادٍ "فعلّق الإباحة بوجود الضرورة.[۱]

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: مگر یہ کہ تم حرام کے کھانے پر مضطر و ناچار ہو جاؤ تو جو کوئی مضطر و ناچار ہو اور (خون و مردار ولحم خنزیر کو) خواہش سے نہ کھائے اور نہ ضرورت سے آگے بڑھے تو اس پر گناہ نہیں۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے ضرورت کے موجود ہونے پر مردار وغیرہ کی اباحت کو معلق کیا ہے۔

---

(۱) احکام القرآن، ص: ۱۶، ج:۱، باب فی مقدار ما یا کل المضطر.

حضرت ملک العلما فرماتے ہیں:

وكذلك لو كان الإكراه بالإباحة بأن قال: "لتفعلن كذا وإلا لأجيعنّك، لا يحل له أن يفعل حتى يجيئه من الجوع ما يخاف منه تلف النفس أو العضو لأن الضرورة لا تتحقق إلا في تلك الحالة . والله تعالى أعلم.(۱)

اگر اکراہ بھوکا رہنے پر ہو مثلاً کسی ظالم نے کسی حرام کام کے بارے میں کہا "تم فلاں کام کرو ورنہ تمہیں بھوکا رکھوں گا" تو اسے وہ حرام کام کرنا حلال نہیں جب تک کہ وہ ایسی سخت بھوک سے دوچار نہ ہو جائے جس سے جان جانے یا عضو تباہ ہو جانے کا خوف ہو اس لیے کہ ضرورت اسی حالت میں متحقق ہوتی ہے۔

اس لیے جانشین مفتیِ اعظم حضرت علامہ محمد اختر رضا خاں قادری ازہری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے فرمایا کہ "ضرورت عند الطلب متحقق ہوگی" اس پر سب کا اتفاق ہو گیا، پھر حضرت علامہ ازہری صاحب علیہ الرحمۃ نے ہی حضرت مولانا محمد احمد مصباحی صاحب دام ظلہ العالی نائب صدر المدرسین جامعہ اشرفیہ سے یہ فیصلہ املا کرایا: "چوں کہ اس صورت میں عند الطلب ضرورت ملجیہ یا حاجت شدیدہ متحقق ہوگی۔ لہٰذا خاص شناختی کارڈ کے لیے تصویر کھنچانے کی اجازت ہوگی۔" اس پر اکابر واصاغر کے دستخط ہوئے۔

یہ مسئلہ اچانک زیر بحث آ گیا تھا پھر بھی فریقین اپنے اپنے دلائل کی بنیاد پر اپنے موقف پر جمے رہے اور اکابر واصاغر سبھی بحثوں میں ایک دوسرے پر حجت قائم کرتے رہے جب تک واضح دلیل شرعی کی روشنی میں منزل نمایاں ہو کر سامنے نہ آ گئی۔ اس طرح ہوتا ہے اختلافِ رائے کے بعد ایک حکم شرعی پر اتفاق۔

(تیسری نظیر)

مشترکہ سرمایہ کاری میں شرکت

مساواتی حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری "شرکت عنان" ہے۔ اسے سب نے باتفاق رائے تسلیم کر لیا۔ عالم گیری، ج:۲، ص:۳۲، مع خانیہ اور بہار شریعت، ج:۱۰، ص:۲۹ کے ایک جزئیہ سے یہ معلوم ہوا کہ شریک عنان کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ ابتدا ہی سے اپنے جملہ اختیارات دوسرے شریک کو دیتے ہوئے شرکت کرے۔ اس لیے مساواتی حصص والا عملاً اپنے حصص اور ان کا نفع لینے کے سوا کچھ نہیں کر سکتا تو اس سے اس کی شرکت کے "شرکت عنان" ہونے پر کوئی اثر نہیں آتا۔ مگر ان حصص میں شرکت جائز ہے یا نہیں، اس بارے میں اتفاق رائے نہ ہو سکا۔ راقم الحروف کی رائے تھی کہ یہ شرکت جائز ہونی چاہیے۔ جب کہ عامہ مندوبین اور فقہاے کبار کی رائے مطلقاً عدم جواز کی تھی، ان حضرات نے فرمایا کہ: جواز کی راہ میں یہ اشکال حائل ہیں:

---

(۱) بدائع الصنائع، ص: ۱۷۶، ج: ۷، کتاب الاکراہ.

• مبیع مجہول ہے۔ • قبضہ دینے، دلانے سے خالی ہے۔ • بلکہ غیر مقدور التسلیم ہے۔ اس لیے یہ بیع ناجائز ہے۔ کیوں کہ جواز بیع کی شرطیں موجود نہیں۔ اس کے جواب میں عرض کیا گیا:

صحت بیع کے لیے مبیع پر خود مشتری کا اپنے ہاتھوں سے قبضہ ضروری نہیں۔ بلکہ اس کے وکیلِ قبض کا قبضہ بھی کافی ہے اور مسئلہ مبحوثہ میں اس کے وکیلِ قبض کمپنی یا ہدایت کار بورڈ کا قبضہ پہلے ہی سے متحقق ہے۔

اس بحث کی مزید تحقیق یہ ہے کہ مبیع پر مشتری کا قبضہ اس وقت ضروری ہوتا ہے جب وہ پہلے سے اس کے یا اس کے ولیِ قبض، یا وکیلِ قبض کے قبضہ میں نہ ہو، اور اگر مبیع پہلے سے وکیل، یا ولیِ قبض کے قبضہ میں ہو تو ان صورتوں میں الگ سے مشتری کے قبضہ کی کوئی حاجت نہیں۔

فقہی جزئیات سے یہ امر روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ جہاں مبیع کے تسلیم و تسلُّم یا اس کے دینے لینے کی حاجت نہ ہو، مثلاً مبیع پہلے ہی سے مشتری کے قبضہ میں ہو، وہاں مبیع کے مجہول ہونے سے بیع فاسد نہیں ہوتی، اور شیئر دار کے حصص کی بیع والے مسئلے میں مبیع کی جہالت اسی انداز کی ہے۔ کیوں کہ یہاں مبیع پہلے ہی سے مشتری کے وکیل عام "کمپنی" یا بورڈ آف ڈائرکٹرس کے قبضہ میں ہے، جس کی تسلیم و تسلم کی کوئی حاجت نہیں، اس لیے یہاں بھی مبیع کے مجہول ہونے سے بیع میں کوئی فساد نہ پیدا ہو گا۔

مساواتی حصص کے ذریعہ شرکت کے جواز پر یہ اشکال بھی وارد کیا گیا کہ:

مساواتی حصص والا نفع اور نقصان دونوں میں شریک ہوتا ہے، اگر کمپنی نے دس لاکھ روپے جمع کیے، پانچ لاکھ ترجیحی حصص اور قرض تمسکات کے ذریعہ۔ پانچ لاکھ مساواتی حصص کے ذریعہ - اور دو لاکھ کا نقصان ہوا تو اس نقصان میں ترجیحی حصص اور قرض تمسکات والے بالکل شریک نہ ہوں گے۔ بلکہ ان کو مقررہ سود ملتا رہے گا اور ان کا اصل سرمایہ بھی محفوظ رہے گا، اور دو لاکھ کا سارا نقصان مساواتی حصص والوں پر عائد ہو گا۔ اس طرح یہ شریک سود دینے اور سودی قرض کا نقصان سہنے کا عملاً مرتکب ہو گا۔ اگر چہ وہ فارم پر یہ لکھ دے کہ سودی قرض لینے یا سود دینے سے مجھے کوئی سروکار نہ ہو گا۔ اس لیے یہ شرکت ناجائز ہے۔

یہ اشکال حضرت شارح بخاری (علامہ مفتی محمد شریف الحق امجدی)، حضرت محدث کبیر (علامہ ضیاء المصطفیٰ قادری) اور حضرت (علامہ محمد احمد) مصباحی دامت برکاتہم القدسیہ نے قائم فرمایا۔ اس پر راقم الحروف محمد نظام الدین رضوی نے عرض کیا کہ:

شریعت طاہرہ کا ضابطہ ہے کہ مسلمان کا فعل امکانی حد تک حرمت و فساد سے بچایا جائے، اسی لیے فقہاے کرام نے بہت سے مسائل میں امکانی گوشوں کو تلاش کر کر کے تصحیح عقد فرمائی۔ مثلاً: بازار میں مال حرام غالب اور حلال مغلوب ہو تو بھی اشیا کی خریداری کو جائز فرمایا۔ (فتاویٰ رضویہ، دوم، رسالہ الاحلی من السکر)

• بیع سیف محلّیٰ بحلیته میں جزء ثمن دے کر کہا: "خُذ من ثمنهما" تو اسے "مِن أحدِهما" قرار دے کر حلیہ کی بیع صرف کو جائز کہا۔

• ’’بیع درہم و دینار بین بدرہمین و دینار‘‘ کو مقابلہ مطلقہ مان کر مقابلۃ الجنس بخلافہ کے احتمال کو تصحیح عقد کے لیے متعین کیا۔

• عبد مشترک کو ایک شریک نے بیچ دیا تو اسے درست قرار دیا۔ اور ان کے علاوہ اس طرح کے دوسرے مسائل کثیرہ، معتمدہ، مفتی بہا۔

اس لیے کمپنی میں گو سرمایہ حصص اور سرمایہ قرض دونوں مخلوط ہیں، لیکن یہاں تصحیح عقد کا امکان یہ ہے کہ سود کی ادائیگی کو سرمایہ شرکت سے نہ مانا جائے، بلکہ سرمایۂ قرض و سَرَمایۂ ترجیحی حصص کے نفع سے تسلیم کیا جائے کہ سود صرف مال قرض کے نفع کا ہے۔ یعنی کمپنی کے پاس جو کچھ روپے ہیں وہ ہو سکتا ہے کہ قرض کے بھی ہوں، حصص کے بھی ہوں۔ لیکن فعل مسلم کو حرمت و فساد سے بچانے کے لیے یہ قرار دیا جائے گا کہ یہ سرمایۂ قرض مع نفع ہے اور سرمایہ حصص کچھ تو متاع کی شکل میں موجود ہے۔ کچھ نرخ کے گھٹنے کی وجہ سے خسارہ کی نذر ہو گیا۔

واضح ہو کہ ہدایت کار بورڈ بحیثیت وکیل جو کچھ قرض لیتا ہے، شرعا اس کی ذمہ داری اسی کے سر ہے۔ مؤکل یعنی عام شرکا کے سر نہیں۔

اس پر اشکال یہ ہے کہ نرخ گھٹنے کی وجہ سے خسارے کا تعلق پورے دس لاکھ مال سے ہے، سودی قرض کے پانچ لاکھ سے جو سامان خریدا گیا اور نرخ گھٹا، اس کا خسارہ مثلا ایک لاکھ ہے اور بقیہ مال کا خسارہ بھی ایک لاکھ ہے۔

لیکن یہ دونوں نقصان مجتمع ہو کر مساواتی حصص والوں پر ہی عائد ہوتے ہیں، اور قرض والوں کا مال بھی سلامت رہتا ہے۔ نفع یعنی سود بھی دستیاب ہوتا رہتا ہے۔ اس لیے قرض سے متعلق ایک لاکھ نقصان کو کسی اور طرف راجع کرنے کی گنجائش نہیں رہ جاتی۔

اس کا جواب یہ دیا گیا کہ: اوپر ذکر کیے گئے مسائل سے اسی کی توضاحت کی گئی ہے۔

اس پر یہ اشکال وارد کیا گیا کہ: بحر الرائق میں ہے: ولو استقرض أحد شريكى العنان مالا للتجارة لزمهما.

اس کے جواب میں عرض کیا گیا کہ:

یہ مذہب کے دو اقوال میں سے ایک قول ہے۔ اور دوسرا قول جو مفتیٰ بہ ہے اور جسے فتاوی رضویہ میں اعلی حضرت علیہ الرحمہ نے بھی اختیار کیا ہے، وہ فتاوی خانیہ میں اس طرح ہے:

لو أقر أحد الشريكين أنه استقرض من فلان ألفا لتجارتهما يلزمه خاصة، إه.

عدم جواز کے جو دلائل پیش کیے گئے تھے، ان کے بارے میں دو طرح کے خلجان میرے دل میں تھے، جو بحثوں کے درمیان دور نہ ہو سکے، اس لیے میں نے از سر نو فقہی کتابوں کا مطالعہ کر کے حکم شرع تک پہنچنے کی کوشش کی، اور خدائے کریم کی توفیق سے میرا گمان ہے کہ میں حکم شرعی تک پہنچنے میں کامیاب بھی ہو گیا، کیوں کہ دلیل اور تحریِ حق میں ہم آہنگی کے ساتھ مجھے ’’کافی اطمینانِ قلب‘‘ حاصل ہوا۔ اب تحقیق حق کے سفر کی یہ روداد آپ بھی پڑھیے:

میرے پیش کردہ دلائل جواز پر جو اشکال پیش کیا گیا تھا وہ گو فہم کے زیادہ قریب قریب تھا، تاہم میرے لیے تشفی بخش اس لیے نہ تھا کہ اس کے بارے میں دل میں **دو طرح سے خلجان** واقع ہو رہا تھا۔

ایک یہ کہ فعل مسلم کو صحت وسداد پر محمول کرنے کے لیے امکانی گوشہ (جن کے اجمالی دلائل میری رائے کے ضمن میں مذکور ہیں) طالبِ تحقیق تھا۔

دوسرے یہ کہ یہ بات محلِ نظر تھی کہ مساواتی حصص والوں کو بھی سودی قرض کا بار اٹھانا پڑتا ہے، کیوں کہ کمپنی کے آئین میں یہ واضح صراحت موجود ہے کہ:

"ممبران کی ذمہ داری صرف ان کے حصص کی رقم تک ہی محدود ہوتی ہے، اس حد کے بعد ان پر کسی قسم کی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی، اور نہ ہی ان سے کمپنی کے واجبات کے سلسلے میں کوئی مطالبہ کیا جا سکتا ہے۔"[۱]

تعبیر کے فرق کے ساتھ اس بندۂ ناچیز نے بھی یہ اشکال اپنے مقالے میں ذکر کر کے اس کا حل پیش کیا تھا۔ اس لیے وہ خلجان ایک فطری امر تھا۔

مسئلہ فیصل بورڈ کے حوالے ہو گیا، پھر بھی میں اپنے طور پر مسلسل غور وفکر کرتا رہا، اسی دوران عروس البلاد بمبئی کے سفر کا اتفاق ہوا، وہاں جا کر میں نے کمپنی امور کے ایک واقف کار کے سامنے یہ **سوالات** رکھے۔

(۱) مساواتی حصص اور ترجیحی حصص کا حساب کتاب الگ الگ ہوتا ہے یا مشترکہ طور پر ایک میں؟

(۲) ترجیحی حصص پر جو منافع حاصل ہوتے ہیں ان میں سے عام مساواتی حصص والوں کو بھی کچھ دیا جاتا ہے، یا صرف ہدایت کار بورڈ کا حق مانا جاتا ہے؟

(۳) جب کمپنی کے راسُ المال میں بھی خسارہ واقع ہو جائے تو اس کی تلافی صرف ہدایت کار بورڈ کے شیر سے کی جاتی ہے، یا تمام حصص والوں کے شیر سے؟

ان سوالوں کے **جوابات** انھوں نے یہ دیے:

(۱) سب کا حساب ایک ساتھ مشترکہ طور پر ہوتا ہے۔

(۲) وہ منافع مساواتی اور ترجیحی تمام حصص داروں پر تقسیم کیے جاتے ہیں۔

(۳) یہ تلافی کمپنی کے مال سے ہوتی ہے اور مال سارے شیر داروں کا ہوتا ہے۔

اس جواب سے میرا دوسرا خلجان دور ہو گیا، اور ساتھ ہی یہ بھی سمجھ میں آ گیا کہ درج بالا آئین کا مطلب یہ نہیں ہے کہ قرض کا بار بالکل مساواتی شیر داروں پر نہیں ڈالا جاتا۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ ضرورت کے وقت ان پر بھی بار پڑتا ہے، مگر اُسی قدر، جتنا حصہ ان کا کمپنی میں جمع ہے، حصے سے زیادہ ان سے قرض کی ادائیگی کے لیے مزید کوئی مطالبہ نہیں کیا جاتا۔

یہ الگ بات ہے کہ شرعاً قرض کا بار ان کے ذمہ نہیں آتا تو ان کے سرمائے سے کسی بھی وقت قرض کیوں وصول کیا

---

(۱) جدید طریقۂ تجارت، ص: ۱۷۳، ج: ۱۔

جاتا ہے؟ شریعت کا قانون یہ ہے کہ شرکا میں سے کوئی شخص قرض حاصل کرے تو اس کا ذمہ دار تنہا وہی ہوگا اگرچہ اس میں دوسرے شریک کی مرضی بھی شامل ہو۔ فتاویٰ قاضی خاں میں ہے:

”ولو أقرَّ احدُ الشّرِيكَيْنِ أنّه استقرضَ مِن فلانٍ الفاً لتجارتِهمايلزمهٗ خاصّة، وكذا لواذن كُلّ واحدٍ منهما لصاحبهٖ بالاستدانةِ عليه يلزمهٗ خاصّةً حَتّي يكون لِلمُقرضِ ان ياخذهٗ منه، وليس لهٗ أن يرجع علیٰ شريكهٖ، لأنّ التوكيل بالاستقراض باطل، فيستوى فيه الإذنُ وعدمُ الإذن“ اه.(۱)

لیکن کمپنی کی انتظامیہ کو اس سے کیا غرض۔

اس واضح صراحت کے بعد پہلے خلجان کی بنیاد بھی متزلزل ہو چکی تھی، لیکن میری طبیعت فقہی دریافت کے بارے میں کچھ غیر قناعت پسند واقع ہوئی ہے، اس لیے ہَل مِنْ مز یدٍ کی جستجو میں لگی رہی، مثل مشہور ہے ”جوینده یابنده“ آخر فقہی شہادت مل گئی، شبہات کے بادل چھٹ گئے اور اطمینانِ قلب حاصل ہو گیا، وہ **شہادت** آپ بھی ملاحظہ فرمائیں۔

فقہ حنفی کی اہم ترین کتاب «بہارِ شریعت» میں غصب کے بیان میں «جوہرہ نیرہ» کے حوالے سے یہ دل چسپ مکالمہ درج ہے:

”مسئلہ: علی بن عاصم رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کہتے ہیں، میں نے امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سوال کیا کہ ایک شخص کا ایک روپیہ دوسرے کے دو روپے میں مل گیا، اس کے پاس سے دو روپے جاتے رہے، ایک باقی ہے اور معلوم نہیں یہ کس کا روپیہ ہے، اس کا کیا حکم ہے؟

امام نے فرمایا: وہ جو باقی ہے اس میں سے ایک تہائی ایک روپیہ والے کی ہے اور دو تہائیاں دو روپیہ والے کی۔

علی بن عاصم کہتے ہیں، اس کے بعد میں ابن شبرمہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے ملا اور ان سے بھی یہی سوال کیا۔ انھوں نے کہا، تم نے اس کو کسی اور سے بھی پوچھا ہے؟ میں نے کہا: ہاں! ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے پوچھا ہے۔ ابنِ شبرمہ نے کہا، انھوں نے یہ جواب دیا ہوگا۔ میں نے کہا، ہاں! امام ابنِ شبرمہ نے کہا: انھوں نے غلط جواب دیا۔ اس لیے کہ دو روپے جو گم ہو گئے ان میں ایک تو یقیناً اس کا ہے جس کے دو روپے تھے، اور ایک میں احتمال ہے کہ اس کا ہو، یا ایک روپیہ والے کا ہو، اور جو باقی ہے اس میں بھی احتمال ہے کہ دو والے کا ہو، یا ایک والے کا۔ دونوں برابر کا احتمال رکھتے ہیں۔ لہٰذا نصف نصف دونوں بانٹ لیں۔

کہتے ہیں: مجھے ابنِ شبرمہ کا جواب بہت پسند آیا، پھر میں امام اعظم سے ملا اور ان سے کہا کہ اُس مسئلے میں آپ کے خلاف جواب ملا ہے۔

امام نے فرمایا: کیا تم ابن شبرمہ کے پاس گئے تھے؟ میں نے کہا: ہاں! فرمایا: انھوں نے تم سے یہ کہا ہے۔ وہ سب باتیں بیان کر دیں۔ میں نے کہا: ہاں۔

فرمایا کہ جب تینوں روپے مل گئے اور امتیاز باقی نہیں رہا تو اس صورت میں ہر روپیہ میں دونوں شریک ہو گئے۔ ایک

---

(۱) فتاویٰ قاضی خاں، ج:٤، ص:٩٠٧، فصلٌ في شركة العنان، نول كشور.

والے کی ایک تہائی، اور دو والے کی دو تہائیاں۔ پھر جب دو گم ہو گئے تو دونوں کی شرکت کے دو روپے گم ہوئے، اور جو باقی ہے، یہ بھی دونوں کی شرکت کا ہے کہ ایک تہائی ایک کی، اور دو تہائی دوسرے کی۔ "[۱]

یہاں یہ شبہہ نہ کیا جائے کہ گفتگو شرکتِ عقد میں چل رہی ہے اور مکالمہ کا تعلق شرکتِ ملک سے ہے، کیوں کہ شرکتِ عقد میں بھی شرکتِ ملک اس وقت پائی جاتی ہے، جب شُرکا کا مال باہم خلط ملط ہو جاتا ہے۔

اس جزئیہ کی دریافت کے بعد میرا موقف جزوی طور پر تبدیل ہو گیا، پہلے موقف یہ تھا:

- مساواتی حصص کے ذریعہ کمپنی کی شرکت قبول کرنا بھی جائز ہے۔
- اور ان حصص کے سرمائے سے کمپنی کی تجارت بھی جائز ہے۔

لیکن اب موقف یہ ہو گیا کہ شرکت قبول کرنا تو ناجائز ہے لیکن تجارت جائز ہے۔

اس کے چند ہی دنوں بعد دل میں پھر **ایک خدشہ** یہ رہنے لگا کہ بازار میں مالِ حرام غالب ہو اور مالِ حلال مغلوب، مثلاً کُل دس لاکھ کا مال ہے جس میں تین لاکھ حلال اور سات لاکھ حرام۔ فقہا فرماتے ہیں کہ اس کی خریداری مطلقًا جائز ہے، حالاں کہ تین لاکھ کا مال فروخت ہو جانے کے بعد اشکال مذکور کے پیشِ نظر خریداری حرام ہونی چاہیے تھی۔

لیکن جلد ہی یہ شبہہ بھی رفع ہو گیا، کیوں کہ بازار کا مال گو بیش تر حرام سہی، مگر یقین کے ساتھ یہ نہیں معلوم ہے کہ کون سا مال حرام ہے تو متعین طور پر کسی بھی مال میں صرف حرام ہونے کا شبہہ ہے، یقین نہیں ہے اور کچھ مال اس میں یقینًا حلال ہے، دوسری طرف بیع و شرا کا حال یہ ہے کہ وہ اپنی اصل کے لحاظ سے جائز و حلال ہیں۔ ارشادِ باری ہے:

"وَ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ [۲] ——— اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ ""[۳]

تو فعلِ مسلم کو حرمت و فساد سے بچانے کے لیے مانا یہ جائے گا کہ اس نے جو مال خریدا ہے حلال ہے، گو اس میں حرام کا بھی شبہہ ہے۔ «اشباہ» میں ہے:

"لٰكن مع هذا لو اشتراه يطيب له." عن البزازية

اس کے تحت «حاشیہ حموی» میں ہے:

"وجهُهٗ أن كون الغالب في السوق الحرام لا يستلزم كون المشتریٰ حراماً لجواز كونهٖ من الحلالِ المغلوب، والأصل الحلُّ اه."[۴]

اس کے برخلاف کمپنی کے مسئلے میں یہ متعین ہے کہ تمام مساواتی حصہ داروں کے سرمائے سے تمام قرض خواہوں

---

(۱) بہارِ شریعت، ص:۴۲، ۴۳، حصہ ۱۵، غصب کا بیان، اتلاف سے وجوبِ ضمان کی بحث، بحوالہ الجوهرة النيرة على مختصر القدوری، ص:۲۵، ج:۲، كتاب الغصب قُبيل كتاب الوديعة.

(۲) القرآن الحكيم، سورة البقرة:۲، آيت:۲۷۵ .

(۳) القرآن الحكيم، سورة النساء:٤، آيت:۲۹.

(۴) غمز العيون والبصائر مع الاشباه والنظائر، ص:۱۳٦، قاعده۲.

کو اتنا مال سود کی ادائیگی کے سلسلے میں دیا گیا، یہاں نام بنام حصہ دار معلوم، ہر قرض خواہ بشمول تمسک دار معلوم، ہر ایک کا حصہ اور مقدارِ سود معلوم۔ تو یہاں ارتکاب حرام سے بچانے کی کوئی امکانی راہ نہیں رہ جاتی۔

آپ شاید اسے میری پریشان نظری کہیں، یا سیماب طبعی کہ فکرِ خام نے یہاں ایک کروٹ پھر بدلی اور یہ بے مایہ یہ سوچنے لگا کہ دوسرے کے قرض کی ادائیگی میں ہاتھ بٹانا کوئی معیوب کام نہیں، معیوب تو سود کی ادائیگی میں ہاتھ بٹانا ہے، اور کمپنی جب خسارے کی وجہ سے ختم کی جاتی ہے تو قرض خواہوں اور ترجیحی تمسک داروں کو سود نہیں دیا جاتا، بلکہ کسی طرح سے اصل رقم انھیں ادا کر دی جاتی ہے، حتیٰ کہ بسا اوقات اس میں بھی کمی واقع ہو جاتی ہے۔

اور اگر خسارے کی کوئی صورت ایسی ہو جس میں سود بھی دیا جاتا ہو، تو اس سے بچنے کی راہ یہ ہے کہ مسلم شیر دار معاہدے کے آغاز میں ہی یہ صراحت کر دے، یا فارم پر لکھ دے کہ ”کمپنی کے خسارے سے دوچار ہونے کے وقت میرا سرمایہ صرف قرض کی ادائیگی میں صَرف ہو سکتا ہے، سود سے مجھے کوئی سروکار نہ ہوگا، میں اس سے بے زار ہوں۔“

لیکن کھلی ہوئی بات یہ ہے کہ — جو لوگ اب تک کمپنی کے حصص لیتے رہے ہیں وہ تو قرض مع سود پر راضی رہے، کیوں کہ انھیں اس کی خبر ہی نہیں کہ سود میں تعاون کی نحوست سے کیسے بچا جا سکتا ہے۔

اور آئندہ جو لوگ حصہ لیں گے وہ بچنے کی راہ سے واقف ہو کر بھی شاید و باید اس پر چل سکیں، سب کو تو نہیں کہا جا سکتا مگر عوام کی اکثریت ایسی ہی ہوگی، تجربہ یہی ہے کہ ایک بات کی اجازت شرائط کے ساتھ دی جاتی ہے مگر لوگ شرطوں کو گول کر جاتے ہیں۔ جیسے وہ یہ سمجھتے ہی نہیں کہ شرطوں کی کیا حیثیت ہے۔ علاوہ ازیں اب کمپنی کی دنیا میں بانیان کے ذریعہ بد دیانتی اور دلالوں کے ذریعہ حصص میں سٹہ بازی، فریب دہی، کمپنی پر سرمایہ دار طبقہ کی اجارہ داری عام وبا کی شکل اختیار کرتی جا رہی ہے۔ کمپنی کے اصول جو بھی ہوں، لیکن عمل ان پر کم ہو پاتا ہے۔

ایسے ماحول میں کمپنی سے مشارکت اپنے مال معصوم کو تباہی کے دہانے پر لے جانے کے مساوی، یا کم از کم قریب ہے، ساتھ ہی فتحِ بابِ معصیت بھی ہے جو بجائے خود ناجائز ہے، اس لیے سد باب معصیت کا تقاضا یہی ہے کہ کمپنی کے کاروبار سے کلی طور پر دور رہنے کا حکم دیا جائے جیسا کہ بہت سے مسائل میں فقہائے کرام نے سدِ باب کے لیے اجتناب کا حکم دیا ہے۔ خلیفہ ہارون رشید کے دورِ خلافت میں خراسان میں ”غطریف“ نام کا ایک درہم رائج تھا، جس میں چاندی کم اور کھوٹ زیادہ ہوتا تھا، اس کی بیع اس کے ہم جنس کے عوض کمی بیشی کے ساتھ جائز ہو سکتی تھی۔ لیکن فقہا نے سدِ بابِ ربا کے لیے اجازت نہیں دی۔ ہدایہ میں ہے:

”فلو أبيح التفاضل فيه ينفتح باب الربٰو.“(۱)

اس مقام پر پہنچ کر میں نے اطمینان کی سانس لی کہ ان شاء اللہ تعالیٰ اب منزلِ مقصود یہی ہے۔

شکر کہ جمازہ بہ منزل رسید　　　زورق امید بہ ساحل رسید(۲)

---

(۱) هدايه، ج:۳، كتاب الصرف، ص:۹۳، مجلس بركات، مبارك پور.

(۲) شیر بازار کے مسائل، ص:۱۱تا۱۸، مکتبہ برہانِ ملت، مبارک پور۔

اپنی اس تحقیق کی بنیاد پر راقم الحروف نے عدم جواز کے حکم سے اتفاق کیا۔

فتاویٰ رضویہ میں ”روپیہ“ کا لفظ چاندی کے سکے کے معنیٰ میں استعمال کیا گیا ہے، نوٹ یا کاغذ کی کرنسی کے معنیٰ میں نہیں، اسی لیے فتاویٰ رضویہ میں روپے سے روپے کی بیع کو ”عقد صرف“ مانا گیا ہے جس کے جواز کے لیے تقابض بدلین ضروری ہے، جب کہ اب شیر بازار میں نوٹ کی بیع نوٹ سے ہوتی ہے، اس کے لیے تقابضِ بدلین شرط نہیں۔ اسے ہم نے تقریراً، تحریراً واضح کر دیا تھا، لہٰذا صرف حکم میں راقم کا اتفاق ہے، دلیل میں نہیں۔

یہ ہے ”مسئلہ شیر بازار“ پر مختلف نشستوں کی بنیادی بحثوں کا خلاصہ، جس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ حق تک رسائی کے لیے پوری علمی صلاحیت انتھک جد وجہد کے ساتھ صرف کی گئی ہے۔ اس مسئلے پر تحقیق کے دوران چوبیس اشکالات سامنے آئے جن میں سے تیئیس کا شافی حل کتبِ فقہ کے جزئیات وکلیات سے مل گیا، لیکن چوبیسواں اشکال حل نہ ہو سکا؛ اس لیے عدم جواز کے موقف سے اتفاق کیا، اس پر ایک بزرگ نے تبصرہ فرمایا: ”کھودا پہاڑ، نکلی چوہیا“۔ اور ہمارے ایک کرم فرما کا تبصرہ تھا: ”پہنچی وہیں پہ خاک جہاں کا خمیر تھا“ لیکن ہمارے قارئین پر یہ امر مخفی نہ رہے کہ کوئی تحقیق اس وقت تک کامل نہیں ہوتی جب تک کہ موافق، مخالف سارے دلائل پیش نظر نہ ہوں، پھر ان کے مابین صحیح محاکمہ کر کے ترجیح حق نہ کی جائے۔ اور بہر حال مقصود اس مسئلے کی تحقیق و تنقیح تھا جو بحمدہ تعالیٰ حاصل ہو گیا تو یہ ”چوہیا“ نہیں ”گوہرِ مقصود“ ہے۔ اس حیثیت سے بھی غور ہونا چاہیے۔

(چوتھی نظیر)

عرف وتعامل

شریعت طاہرہ کے دلائل دو طرح کے ہیں:

- کچھ وہ دلائل ہیں جن کا حجت ہونا کسی حال، یا مقام کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ ہر حال اور ہر مقام میں وہ دلیل وحجت قرار پاتے ہیں۔ یہ دلائل چار ہیں:

(۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول اللہ (۳) اجماع (۴) قیاس۔

- اور کچھ دلائل وہ ہیں جن کا حجتِ شرعیہ ہونا کسی حال ومقام کے ساتھ خاص ہو کہ وہ حال ومقام پایا جائے تو حجت بنے، ورنہ نہیں۔ یہ دلائل سات ہیں، جنہیں ایک جامع لفظ کے ذریعہ چھ میں سمیٹ کر ”اسباب ستہ“ بھی کہا جاتا ہے۔ (۱) ضرورت (۲) دفع حرج (۳) عرف (۴) تعامل (۵) دینی ضروری مصلحت کی تحصیل (۶) کسی فساد موجود یا مظنون بظن غالب کا ازالہ۔

ہم یہاں اختصار کے پیش نظر عرف وتعامل کے مقالات اور مباحث پر روشنی ڈالتے ہیں:

عرف اور تعامل کے بارے میں علماے مندوبین کے درمیان ایک زبردست اختلاف یہ پیدا ہو گیا کہ **باب عبادات** میں ان دلائل کا اعتبار ہے یا نہیں، **ایک فریق** اس امر کا قائل تھا کہ باب عبادات میں اس کا کوئی اعتبار نہیں، جب کہ **دوسرا فریق** بابِ عبادات میں بھی اسے حجت اور دلیل تسلیم کرتا تھا۔ یہ مسئلہ اس قدر اہمیت کا حامل تھا کہ چھٹے اور ساتویں دو سمیناروں

میں اس پر پوری وسعت فکر ونظر کے ساتھ بحثیں ہوتی رہیں اور ہر فریق دلائل پر دلائل قائم کرتا رہا اور اپنے موقف پر جما بھی رہا۔

فریق اول کا استدلال "شرح اصول الشاشی" کی ایک عبارت سے تھا، جس میں یہ وضاحت ہے کہ تعامل کا معنی ہے باہم معاملہ کرنا، اس سے ظاہر ہے کہ عرف وتعامل کا اعتبار صرف معاملات میں ہوگا۔ اور بدائع اور فتح القدیر میں تو اس کی واضح صراحت ملتی ہے۔ چناں چہ حجۃ الاسلام حضرت علامہ حامد رضا خان رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ اپنی کتاب "سدّ الفرار" میں نقل کرتے ہیں:

امام اجل ملک العلما ابو بکر کاشانی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اپنی بے مثل کتابِ مستطاب "بدائع الصنائع فی اصول الشرائع" میں فرماتے ہیں:

"إن العرف إنما يعتبر في معاملات الناس فيكون دلالة على غرضهم و أمّا فى أمر بين العبد و بين ر به فيعتبر فيه حقيقة اللفظ لغة".

یعنی عرف کا اعتبار صرف لوگوں کے باہمی معاملات میں ہے کہ ان کی غرض بتائے اور دیانات میں لفظ کے لغوی معنی معتبر ہیں۔

اسی میں ہے اور امام محمد بن محمد ابن امیر الحاج حلیہ میں فرماتے ہیں:

"هذا أمر بينه و بين الله تعالى فلا يعتبر فيه عرف الناس."

یہ بندہ اور رب کا معاملہ ہے اس میں لوگوں کے عرف کا اعتبار نہیں اور دونوں (کتابوں) میں امام اجل ابو الحسن قدوری سے ہے: "لا يعتبر فيه العرف لما بينا" یہاں عرف کا اعتبار نہیں، اسی وجہ سے جو ہم نے بیان کی۔

امام محقق علی الاطلاق کمال الملۃ والدین محمد بن الہمام قدس سرہ فتح القدیر میں فرماتے ہیں:

الخطابُ القرآنى إنما تعلُّقُه باعتبار المفهوم اللغوى لأن الخطاب مع أهل تلك اللغة بلغتهم يقتضى ذلك والعرف إنما يعتبر فى محاورات الناس بعضهم لبعض للدلالة على غرضهم. فأما فى أمر بين العبد ور به تعالى فيعتبر فيه حقيقة اللفظ لغة.

یعنی خطاب قرآنی تو اس معنی لغوی ہی کے اعتبار سے متعلق ہوتا ہے کہ اہل زبان سے ان کی زبان میں خطاب فرمانا اسی کا مقتضی ہے۔ عرف کا اعتبار فقط لوگوں کی آپس کی بول چال میں ہے جس سے ان کی غرض مفہوم ہو، دیانت کی بات میں لفظ کے لغوی معنی کا اعتبار ہے۔

دوسرے فریق نے اپنے موقف کے ثبوت میں کثیر دلائل شرعیہ قائم کیے جن کی تفصیل کتاب "فقہ اسلامی کے سات بنیادی اصول" میں ہے۔ ہم یہاں چند بنیادی دلائل اختصار کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔ اس فریق نے عبادات کو چار خانوں میں تقسیم کرکے یہ واضح کیا ہے کہ کہاں، کہاں تعامل معتبر ہے اور کہاں کہاں معتبر نہیں۔ یہ کہتے ہیں:

وہ امور (۱) جو شریعت کے بتانے سے ہی ہمیں معلوم ہوئے، عقل ان کی تعیین سے قاصر ہے۔ یا (۲) شریعت نے کوئی خاص وضع وہیئت متعین فرمادی، یا (۳) کچھ خاص اذکار، خاص مقاصد کے لیے تعلیم فرمائے۔ ان میں عرفِ ناس کا اعتبار نہ ہوگا، یہ ہماری بحث سے خارج ہیں۔ افقہِ امت اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان نے اس خصوص میں بڑی

تحقیقی اور جامع گفتگو فرمائی ہے جس سے یہ عیاں ہوتا ہے کہ صرف درج بالا تین امور عرف وعادت کے دائرۂ اثر سے باہر ہیں اور ان کے سوا عبادات کی تمام صورتیں ان کے دائرہ اثر میں آتی ہیں۔ آپ رقم طراز ہیں:

عبادات میں:

(۱)''وہ امور جن کی طرف عقل کو اِہتِدَا نہیں، مثل تعیُّن اوقات وعددِ رکعات وترتیب افعال ووحدتِ رکوع وتعددِ سجدات اور تحدید نصاب ومصرفِ زکاۃ اور وقت ومکانِ وقوف اور مطاف وعددِ اَشواطِ سعی وطواف وغیرہا قطعًا توقیفی (شریعت کے بتانے پر موقوف) ہیں۔

(۲) یوں ہی وہ اوضاع وہیئات کہ شارع نے ایسے امور میں محدود ومعین فرمائے اور مجملاتِ کتاب کے بیان واقع ہوئے، جن کی تعیین کی طرف اَمثالِ ''صَلُّوْا کَمَارَأیتُمُوْنِی اُصَلِّیْ.''(نماز پڑھو جیسا کہ مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو۔ ن،ر۔) نے اشارہ فرمایا۔

(۳) اسی طرح وہ اَذکار وافعالِ مخصوصہ کہ اوقات خاصّہ پر غایات ومقاصد معینہ کے لیے علیٰ وجہِ التعیین مقرر ہوئے اور مُکَلَّفِین ان کی طرف مطلقات وعمومات سے دعوت نہ کیے گئے۔ جیسے تکبیر تحریمہ، وتحلیل نماز، وتشہد واذان واقامت وغیرہا۔ یہی وہ اشیا ہیں جنھیں توقیفی کہا جاتا ہے۔

(۴) ان کے سوا باقی تمام امور جن میں نصًّا ودلالۃً شرع مطہر سے تحدید وحظر اور توقیف وحجر ثابت نہیں۔ اگر چہ وہ انھیں توقیفیات سے علاقہ رکھتے ہوں ان میں بھی توقیف (شارع کے بتانے) پر توقُّف نہیں، اگر چہ بوجہ تعلقِ توقیفی وقوف اولیٰ ہو، لہذا دعاے قعدۂ اخیرہ صرف الفاظِ واردہ پر مقصور نہیں، ہر شخص جو چاہے دعا کر سکتا ہے۔ بعد اس کے کہ کلامِ ناس سے مشابہ نہ ہو۔ اسی طرح عیدین وغیرہا کے خطبے خصوصًا، خطبۂ جمعہ کہ شرطِ صحتِ نماز ہے ان میں الفاظ مرویہ پر اقتصار نہیں۔

یہ صورت چہارم اعنی متعلقات بلکہ بعض افرادِ صورتِ سوم بھی اَنظارِ مجتہدین کے جولانگاہ ہیں بعض نے ان میں کسی کو قسم اول سے خیال فرمایا اور وقوف لازم ٹھہرایا، اور بعض نے قسم دوم سے سمجھا اور رخصت کا حکم بتایا، ورنہ نہ قسم اول میں اِرسال واِطلاق معقول، نہ دوم میں، جہاں شرع نے اطلاق کو کام فرمایا تحدید وتقیید نامقبول۔

ہاں کسی سنتِ ثابتہ کو اٹھا دینا، کوئی نیا امر مُزاحم ومُراغم سنت پیدا کرنا کسی حال روا نہیں۔ [1]

اس تفصیل سے یہ امر مستفاد ہوتا ہے کہ عبادات میں جو امور توقیفی نہیں ہیں ان میں عرف ناس معتبر ہے۔ بس شرط یہ ہے کہ وہ عرف کسی سنتِ ثابتہ کے خلاف نہ ہو۔

دلائل وشواہد

(۱) اللہ عزوجل ارشاد فرماتا ہے:

اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ ۝ صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ ۔(۱)

---

(۱) حاشیہ اذاقۃ الاثام لِما نعی عمل المولد والقیام. ص:۱۳۵

ہمیں صراطِ مستقیم (سیدھی راہ) پر چلا، ان لوگوں کی راہ جن پر تو نے انعام کیا۔

اس آیۂ کریمہ میں ’’صراط مستقیم‘‘ سے ’’طریق مسلمین‘‘ مراد ہے۔ چناں چہ مفسر قرآن حضرت علامہ قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ فرماتے ہیں:

...لاخفاء فيه أنّ الطّريق المستقيم مايكون طريق المومنين.(۲)

بلاشبہہ ’’صراط مستقیم‘‘ مومنوں کی راہ ہے۔

تفسیر خزائن العرفان میں ہے: ’’صراط مستقیم‘‘ سے ’’طریق مسلمین‘‘ مراد ہے۔ جن امور پر بزرگان دین کا عمل رہا ہو وہ صراط مستقیم میں داخل ہے۔‘‘

اور مسلمانوں کا تعارف و تعامل بلاشبہہ طریق مسلمین ہے جس کے عموم میں عبادات بھی یقیناً داخل ہیں، جیسے اجماع، قیاس، استحسان طریق مسلمین ہیں اور عبادات میں بھی حجت تسلیم کیے جاتے ہیں۔

(۲) حدیث میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ نے فرمایا:

مَارأى المسلمون حسنًا فهو عند الله حسنٌ ومارأوا سَيِّئًا فهو عند الله سَئِيٌ.(۳)

مسلمان جس چیز کو اچھی سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے اور مسلمان جسے بری سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی بری ہے۔

حلیۃ الاولیا کے الفاظ یہ ہیں:

فَما راٰهُ المومنون حَسَنًا فهو (عند الله) حسن ومارأهُ المومنون قبيحًا فهو عند الله قبيح.(۴)

جس کام کو اہل ایمان حسن جانیں وہ اللہ کے نزدیک بھی حسن ہے اور جس کام کو اہل ایمان قبیح جانیں وہ اللہ کے نزدیک بھی قبیح ہے۔

اور ہدایہ ص:۲۸۷، ج:۳، باب الاجارۃ الفاسدۃ میں ہے کہ یہ بات اللہ کے رسول صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے ارشاد فرمائی۔ ایسا ہی بدائع الصنائع جلد اول ص:۱۴۸، مطبع بیروت نیز ص:۳۶۷، بحث تثویب میں بھی ہے۔(۵)

اس حدیث پاک میں ’’ما‘‘ کا لفظ عام ہے جس کے افراد میں معاملات کے ساتھ عبادات بھی شامل ہیں۔ اس کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ نے یہ حدیث معاملات کے ایک مسئلے میں اور صاحب بدائع نے عبادات کے ایک مسئلے میں تعامل کی حجیت کے ثبوت میں پیش کی ہے۔

حجۃ الخلف، تاج المحققین علامہ مفتی محمد نقی علی خان قادری برکاتی رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ کتابِ مستطاب ’’اصول الرشاد‘‘ میں فرماتے ہیں:

---

(۱) القرآن الحكيم، سورة الفاتحه:۱، آية:۶،۵.

(۲) انوار التنزيل (معروف به تفسير بيضاوى) ص:۱۰

(۳) مسند امام احمد بن حنبل ص:۳۷۹، ج:۱، مستدرك حاكم، ص:۷۸، ج:۳، فضائل ابى بكر صديق، مسند بزار، كتاب المدخل للبيهقى، مسند ابو داؤد طيالسى، حلية الاولياء لإبى نعيم، ص:۳۷۶،۳۷۵ ج:۱، ذكر الطفاوى الدوسى.

(۴) حلية الأولياء ص:۳۷۶،۳۷۵، ج:۱، ذكر الطفاوى الدوسى، دار الفكر.

(۵) نصب الراية لأحاديث الهداية ص:۱۳۳، ج:۴، باب الاجارة الفاسدة.

"تعامل جس طرح معاملات میں حجت ہے اسی طرح عبادات میں معتبر ہے کہ لفظ "ما" اثرِ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ کریمہ[1] اور اِتّبعوا السَّوادَ الأعظم حدیث[2] دونوں طرح کے احکام کو شامل۔ اور علما دونوں طرح کے احکام اس پر بنا کرتے ہیں کہ بعض ہم نے بھی ذکر کیے اور کوئی فارقِ عقلی و سمعی متحقق نہیں تو تخصیص اس کی معاملات کے ساتھ محض بے معنی ہے۔"[3]

ان دلائل سے عبادات کی ہر قسم میں عرف وعادت کا معتبر ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اب ہر نوع کے دلائل کے نمونے الگ الگ ملاحظہ فرمائیے۔

عبادات کی نوع اول: نماز وغیرہ میں عرف وعادت کا اعتبار:

(۳) عبادات کی نوع اول میں سب سے اہم عبادت نماز ہے، جو بلا شبہہ توقیفی ہے اور "قراءت" نماز کے اہم ارکان سے ہے، جو بالاجماع فرض ہے۔ ارشادِ باری ہے:

فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ ط [4]

تم قراءت کرو جو قرآن سے آسان ہو۔

مگر یہ قراءت کتنی مقدار فرض ہے، اس کا تعین عرف ناس سے کیا گیا ہے، یعنی کم سے کم جتنی مقدار قراءت کرنے والے کو عرف میں "قاریِ قرآن" کہا جائے امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ یہ مقدار ایک آیت اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ تین آیات بتاتے ہیں۔ جیسا کہ امام ابن الہمام رحمہ اللہ تعالیٰ نے فتح القدیر میں اس کی صراحت فرمائی، جس کی وضاحت اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کے الفاظ میں یہ ہے:

أقول : تقر يره : أنّ الإمام و صاحِبَيْهِ رضى الله تعالىٰ عنهم اختلفوا فى فرض القراء ة، فقالا : ثلٰثُ قِصار، أو اٰية طو يلة ما يعدل ثلٰثًا، لأنّهٗ لا يسمّى فى العرف قار يًا بد ونه. وقال: بل اٰية، فإنّها إذا كانت كذٰلك عُدّ قار يًا عرفًا، بخلاف مادون الاٰية. فالخلاف بين الإمام و صاحبَيه مبنىٌّ على الخلاف فى قيام العرف فى عدّہٖ قار يًابالقصيرة، قالا : لا - وهو يمنع، اه ملخصًا.[5]

---

(۱) وَ مَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَ نُصْلِهٖ جَهَنَّمَ ط وَ سَآءَتْ مَصِيْرًا ﴿۱۱۵﴾ اور جو رسول کا خلاف کرے بعد اس کے کہ حق راستہ اس پر کھل چکا اور مسلمانوں کی راہ سے جدا راہ چلے، ہم اُسے اُس کے حال پر چھوڑ دیں گے اور اُسے دوزخ میں داخل کریں گے اور کیا ہی بری جگہ پلٹنے کی۔ (القرآن الحکیم، سورۃ النسآء:۴، آیت:۱۱۵)

(۲) حلية الاولياء لأبى نعيم،ص:٤٢،ج:٣ و مجمع الزوائد،ص:٢٢٨،ج:٥ و ص:٢٢١ ج:٥ و نسائى

(۳) اصول الرشاد لِقَمعِ مبانى الفساد،مبحث سوم، قاعده:٨، ص: ١٧٧ ، ١٧٨ ، امام احمد رضا اكيڈمى، بر يلى شريف.

(۴) القرآن الحكيم، سورة المزمل:٧٣،آيت:٢٠.

(۵) فتاوىٰ رضو يه، ص:٢٢٧،ج:١ باب الغسل، رساله: ارتفاع الحجب، رضا اكيڈمى، ممبئى

میں کہتا ہوں، اس کی تقریر یہ ہے کہ امام اعظم اور آپ کے صاحبین قاضی امام ابو یوسف و امام محمد رحمہم اللہ تعالیٰ کے درمیان فرض قراءت کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہے۔ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ فرض تین چھوٹی آیات ہیں، یا ایک بڑی آیت جو تین چھوٹی آیتوں کے برابر ہو، کیوں کہ عرف میں اس سے کم پڑھنے والے کو قاریِ قرآن نہیں کہا جاتا۔

اور امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ فرض ایک آیت ہے، کیوں کہ ایک آیت کی مقدار جب کوئی تلاوت کرتا ہے تو اُسے عرفاً قاریِ قرآن کہا جاتا ہے، اس کے برخلاف ایک آیت سے کم پڑھنے والے کو عرف میں قاریِ قرآن نہیں کہا جاتا۔

تو امام اعظم اور آپ کے صاحبین کے اختلاف کی بنیاد اس امر پر ہے کہ ایک چھوٹی آیت پڑھنے والے کو ''قاریِ قرآن'' کہنے کا عرف ہے یا نہیں۔ صاحبین فرماتے ہیں: ''نہیں ہے'' اور امام اعظم فرماتے ہیں کہ: ''اس کا عرف ہے۔''

امام اعظم اور صاحبین کے درمیان اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس باب میں نزولِ قرآن کے وقت کا عرف معتبر ہے، اور وہ عرف کیا تھا، اس کے بارے میں مختلف روایات ان بزرگوں کو پہنچیں اور ظاہر یہ ہے کہ جو روایت امام اعظم کو پہنچی وہ صاحبین کو نہ پہنچ سکی، اس لیے ترجیح مذہبِ امام کو ہے۔

(۴) نماز میں ہاتھ کہاں باندھا جائے، ناف کے نیچے، یا سینے کے نیچے۔ اس کی بنیاد فقہا نے عرف پر رکھی ہے، جیسا کہ فتح القدیر کے درج ذیل جزئیہ سے عیاں ہے:

وكونُهٗ تَحْتَ السُّرَّةِ أو الصّدر كما قال الشّافعی لم يثبت فيه حديث يوجب العمل فيُحال على المعهود من وضعها حال قصد التعظيم فی القيام، و المعهودُ فی الشّاهد منه تحت السُّرّة. اھ [۱]

نماز میں ہاتھ ناف کے نیچے باندھا جائے یا بقول امام شافعی سینے کے نیچے؟ اس بارے میں کوئی ایسی حدیث ثابت نہیں جس پر عمل واجب ہو، لہٰذا قیامِ تعظیمی میں جہاں ہاتھ باندھنا معہود و متعارف ہے وہیں ہاتھ باندھا جائے اور اس بارے میں معہود یہ ہے کہ بڑوں کے دربار میں ہاتھ ناف کے نیچے باندھتے ہیں۔

سدُّ الفرار کی منقولہ عبارات کی وضاحت:

فریقِ اول نے بدائع وغیرہ کی جن عبارات سے یہ استدلال کیا ہے کہ عرف و تعامل کا اعتبار صرف معاملات میں ہے، عبادات میں نہیں ان کے بارے میں فریقِ دوم یہ وضاحت کرتا ہے کہ ان عبارات کا ماحصل یہ ہے کہ قرآن حکیم کی آیات اور دوسرے نصوص شرع کا معنی کیا ہے؟ اس کی تعیین آج کل کے لوگوں کے عرف سے نہیں ہوگی، بلکہ عربی زبان میں ان کا جو لغوی معنی ہے وہ مراد ہوگا، اگر آیات و احادیث و نصوصِ فقہا کے معانی لغاتِ عرب سے صرف نظر کر کے عرفِ ناس سے متعین کیے جائیں تو پھر دین کا خدا حافظ۔

سدّ الفرار کی منقولہ عبارتوں میں عرف سے مراد ''عرف لفظی'' ہے کہ عرف ناس سے الفاظ کے معانی کا ادلنا بدلنا،

---

(۱) فتح القدير، ص:۲۴۹، ج:۱، باب صفةِ الصلوٰة (پاکستان) و ص:۲۹۲، ج:۱، باب صفة الصلوٰة، برکات رضا، پور بندر، گجرات

خاص کا عام ہونا، یا عام کا خاص ہونا، یا مطلق کا مُقید ہونا ان کے اپنے محاورات اور معاملات میں معتبر ہے کہ لفظ بھی اُن کا اور عرف بھی اُن کا۔ وہ اپنے مقاصد سے خوب آگاہ بھی ہیں تو وہ اپنے عرف میں جس لفظ کا جو معنی چاہیں متعین کر لیں۔

مگر قرآن و حدیث و فقہ میں وارد الفاظ و نصوص ان کے نہیں، نہ وہ متکلّم کے مقصود سے آگاہ، تو وہاں ان کا عرف بھی معتبر نہ ہوگا، یعنی ان کے عرف کی وجہ سے نصوص شریعت کے معانی و مفاہیم میں کوئی رد و بدل نہ ہوگا۔ یہ بات عین قرین عقل و قیاس ہے۔

(الف) لہٰذا فتح القدیر و بدائع وغیرہ کی عبارتوں سے یہ استدلال کرنا کہ عبادات میں عرف و تعامل کا مطلقًا اعتبار نہیں، سر تا سر غلط ہے، ان تمام عبارات کا تعلق صرف عرف لفظی سے ہے اور عرف عملی یا تعامل ان کے دائرے سے قطعًا باہر ہے۔ ورنہ کیا بات ہے کہ فقہاے کرام نے اور خود فقیہ اعظم اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان نے عبادات میں کثیر مقامات پر عادتِ ناس و تعامل کا اعتبار فرمایا، جیسا کہ اس کے شواہد کا ایک نظارہ گزشتہ صفحات میں ہوا، بلکہ خود امام ابن الہمام صاحب فتح القدیر نے (جو عبادات میں عرف کو غیر معتبر قرار دے رہے ہیں) نماز میں ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کے مسئلے میں عرف کو حجت گردانا ہے اور اسی کو دلیل کی حیثیت سے پیش فرمایا ہے۔

حضرت حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے مسئلۂ اذان ثانی میں عرف کو عِنْدَ اور بین یدیہ کے معنی کی تعیین کے سلسلے میں غیر معتبر قرار دیا ہے جب کہ خود اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے ان تمام مباحث سے واقفیت کے باوجود خود اسی اذانِ ثانی کے باب میں متعدّد مقامات پر عرف کا سہارا لیا ہے۔ مثلاً:

☆ فتاویٰ رضویہ جلد دوم، ص:۵۰۱-۵۰۲، باب الاذان والاقامۃ

☆ فتاویٰ رضویہ جلد سوم، ص:۷۲۹، باب الجمعہ، سنی دار الاشاعت

☆ فتاویٰ رضویہ جلد سوم، ص:۷۴۳، باب الجمعہ، رسالہ اَوفی اللمعۃ فی اذان یوم الجمعہ

☆ شمائم العنبر فی ادب النداء امام المنبر، نفحہ:۲-۳، ص:۲۵۸ تا ۲۶۵

ان تمام مقامات کی عبارتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ مسجد کے اندر اذان کہنا دربار الٰہی کی بے ادبی ہے۔ ہم وضاحت کے لیے صرف ایک مقام کی عبارت نقل کرتے ہیں:

”مسجد میں اذان دینی مسجد و دربارِ الٰہی کی گستاخی و بے ادبی ہے۔ علماے کرام فرماتے ہیں کہ ادب میں طریقۂ معہودہ فی الشاہد کا اعتبار ہوتا ہے۔ فتح القدیر میں فرمایا:

”قیام تعظیمی میں بادشاہوں وغیرہم کے سامنے ہاتھ زیر ناف باندھ کر کھڑے ہوتے ہیں، اسی دستور کا نماز میں لحاظ رکھ کر ہاتھ زیر ناف باندھیں گے۔

اب دیکھ لیجیے کہ درباروں میں درباریوں کی حاضری پکارنے کا کیا دستور ہے، کیا عین دربار میں کھڑے ہو کر چوب دار چلاتا ہے کہ ”درباریو چلو“۔ ہر گز نہیں، بے شک ایسا کرے تو بے ادب، گستاخ ہے۔ جس نے شاہی دربار نہ دیکھے ہوں وہ یہی کچہریاں

دیکھ لے، کیا ان میں مدعی، مدعا علیہ، گواہوں کی حاضریاں کمرے کے اندر پکاری جاتی ہیں، یا کمرے سے باہر جا کر۔
افسوس جو بات ایک منصف یا جنٹ کی کچہری میں نہیں کر سکتے احکم الحاکمین جل جلالہ کے دربار میں روا رکھو۔"(۱)

(ب) بلکہ بہت سے مقامات پر فقہاے کرام نے عبادات کے نصوص و کلمات میں بھی عرفی لفظ کا اعتبار کیا ہے جیسے ماء جاری کی تعریف، بعر کثیر کی تعریف، ماء کثیر کی تعریف، مصر کی تعریف، حج میں استطاعت سبیل (سواری و زاد راہ) سے کیا مراد ہے، اس کی تعیین۔ اشباہ قاعدۂ سادسہ میں ہے:

"فقہ کے مسائل کثیرہ میں عرف وعادت کا اعتبار کیا جاتا ہے، یہاں تک کہ فقہا نے اسے ایک قاعدۂ کلیہ بنا لیا۔ اس قاعدہ پر متفرع ہونے والے چند مسائل یہ ہیں۔

"ماء جاری کی تعریف" اصح یہ ہے کہ ماء جاری وہ پانی ہے جسے لوگ بہتا سمجھیں۔ "کنویں میں کثیر مینگنی گرنا" اصح یہ ہے کہ کثیر وہ ہے جسے دیکھنے والا زیادہ سمجھے، "ماء کثیر کی تعریف" اصح یہ ہے کہ اسے مسلمانوں کی رائے پر چھوڑ دیں۔ یعنی وہ اپنے عرف میں جتنے کو کثیر سمجھیں وہی کثیر ہے۔ "دہ در دہ" سے اس کی مقدار نہ متعین کریں۔(۲)

(ج) بلکہ خود امام ابن الہمام رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ جو عبادات میں عرف کے غیر معتبر ہونے کی صراحت کرتے ہیں۔ مسئلہ قراءتِ قرآن میں انھوں نے عرف کو معتبر تسلیم کیا ہے، جیسا کہ فتاویٰ رضویہ کے درج ذیل اقتباس سے عیاں ہے:

"آیتِ طویلہ کا پارہ (ٹکڑا) کہ ایک آیت کے برابر ہو... جس کے پڑھنے والے کو عرفاً تالیِ قرآن کہیں جنب کو بہ نیت قرآن اس سے ممانعت محل منازعت نہ ہونی چاہیے، اور یہ کیسے ممکن ہے جب کہ قرآن ہی ہے حقیقۃً بھی اور عرفاً بھی۔

ہاں جو پارۂ آیت ایسا قلیل ہو کہ عرفاً اس کے پڑھنے کو قراءتِ قرآن نہ سمجھیں اس سے ایک آیت کا فرض قراءت ادا نہ ہوا تنے کو بہ نیتِ قرآن پڑھنے میں اختلاف ہے۔ امام کرخی منع فرماتے ہیں اور امام ملک العلما نے بدائع میں اسی کی تصحیح کی، اور امام طحاوی اجازت دیتے ہیں، خلاصہ میں اسی کی تصحیح کی، پھر محقق علی الاطلاق نے فتح میں اسی کی توجیہ کی۔ غرض یہ دونوں قول مرجّح ہیں۔" اھ ملخصاً(۳)

پھر اسی سلسلۂ بحث میں آگے چل کر فرماتے ہیں:

میں کہتا ہوں اس کی تقریر یہ ہے کہ امام اور صاحبین نے فرض قراءت میں اختلاف کیا ہے، صاحبین فرماتے ہیں کہ فرض تین چھوٹی آیتیں ہیں، یا ایک لمبی آیت جو تین چھوٹی آیتوں کے برابر ہو، کیوں کہ عرف میں اس سے کم قراءت کرنے والے کو قاری نہیں کہتے ہیں۔

اور امام اعظم فرماتے ہیں فرض ایک چھوٹی آیت ہے جب کہ وہ لوگوں کی بات چیت میں شامل اور ان کے کلام کے مشابہ نہ ہو، جیسے "ثُمَّ نَظَرَ" کیوں کہ ایسی ایک آیت کے پڑھنے والے کو عرف میں قاری سمجھا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف ایک آیت

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۲، ص:۵۰۱-۵۰۲، مکتبہ نعیمیہ، باب الاذان و الاقامۃ.
(۲) الأشباہ والنظائر ص:۱۱۶، القاعدۃ السادسۃ من الفن الأول، مطبع نول کشور
(۳) فتاویٰ رضویہ، ج: اول ص:۲۲۳-۲۲۴ باب الغسل، رسالہ: ارتفاع الحجب، رضا اکیڈمی، ممبئی.

سے کم پڑھنے والا گو حقیقۃً قاری ہے مگر عرفاً وہ قاری نہیں سمجھا جاتا ہے۔ تو عرف کے لحاظ سے اس کے بری الذمہ ہونے میں شک پیدا ہو گا۔ خود محقق (امام ابن الہمام) نے بھی اس مسئلہ کی تقریر اسی انداز سے فرمائی ہے۔ چناں چہ فرماتے ہیں:

آیۂ کریمہ: ''فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ''[1] کا مقتضا یہ ہے کہ ایک آیت سے کم بھی جائز ہو... البتہ ایک آیت سے کم نص سے خارج ہے، کیوں کہ مطلق بول کر کامل مراد لیا جاتا ہے، اور عرف میں اتنی مقدار قراءت کرنے والے کو جزم کے ساتھ قاری نہیں کہا جاتا.......... اس کے بر خلاف ایک آیت پڑھنے والے کو قاری کہا جاتا ہے۔

تو امام اعظم اور صاحبین کے درمیان اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ ایک چھوٹی آیت پڑھنے والا عرفاً قاری ہے یا نہیں؟ امام اعظم علیہ الرحمہ اسے قاری تسلیم کرتے ہیں اور صاحبین اس سے انکار کرتے ہیں۔'' اھ ملخصاً عربی سے اردو[2]

ان عبارات سے کئی فائدے حاصل ہوئے:

☆ امام ابن الہمام رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ عبادات میں بھی عرف لفظی کو معتبر مانتے ہیں۔ حتیٰ کہ اس کے ذریعہ آیۂ کریمہ: ''فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ[3]'' کا معنی مراد متعین کرتے ہیں۔

☆ صاحبین رحمہما اللہ بھی اس باب میں عرف لفظی کے معتبر ہونے کے قائل ہیں اور اس پر اپنے مذہب کی بنیاد رکھتے ہیں۔

☆ بلکہ خود صاحب مذہب امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی عرف لفظی کو قابل اعتبار تسلیم کرتے ہیں۔

☆ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے دونوں قولوں کو مرجح قرار دے کر امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو آٹھ وجوہ سے اَقویٰ ثابت کیا ہے۔ مگر ان وجوہ میں کہیں یہ ذکر نہیں فرمایا کہ اس باب میں عرف لفظی کا اعتبار نہیں۔

اور شرح اصول الشاشی کی عبارت سے استدلال کے بارے میں فریق دوم کہتا ہے کہ اس کا قائل کون ہے یہ معلوم نہیں، پھر وہ بھی مؤل ہے اس لیے اس سے استدلال بجا نہیں۔

یہ بحث اتنی زبردست تھی کہ فریق اول نے اس سے متاثر ہو کر اپنے موقف پر نظر ثانی کی، اور آٹھویں سیمینار میں خاص کر جب ''اصول الرشاد'' سے حضرت علامہ نقی علی خاں رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی صراحت اور ''حاشیہ إذاقة الآثام'' سے اعلی حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان کی صراحت پیش کی گئی تو فوراً سارے مندوبین نے تسلیم کر لیا کہ عرف و تعامل کا اعتبار باب عبادات میں بھی ہے، پھر اتفاق رائے سے پورے شرح صدر کے ساتھ فیصلہ تحریر کیا گیا۔

(پانچویں نظیر)

---

(۱) القرآن الحکیم، سورۃ المزمل: ۷۳، آیۃ: ۲۰.

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج: اول ص: ۲۲۷ باب الغسل رسالہ: ارتفاع الحجب، رضا اکیڈمی، ممبئی.

(۳) القرآن الحکیم، سورۃ المزمل: ۷۳، آیۃ: ۲۰.

علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال

جب انسان کے بدن میں کسی بیماری یا اکسیڈنٹ یا آپریشن وغیرہ کے باعث خون زیادہ کم ہوجاتا ہے تو اس کی جان بچانے یا صبر آزما تکالیف اور مشکلات سے بچانے کے لیے اس کے بدن میں صالح انسانی خون بقدر کفایت چڑھایا جاتا ہے۔ یہ ایک جدید طریقہ علاج ہے جو غالباً ۱۹۶۰ء کی دہائی سے کامیاب تجربے کے بعد شروع ہوا۔ ابتداءً اس طرف علما کی توجہ نہ ہوئی۔ بعد میں جب اس بارے میں مسلم ڈاکٹروں اور بیماروں یا شدید حادثے سے دوچار لوگوں کے احباب، اقربا، یا عام مسلمانوں کی طرف سے سوال آنے لگے تو علمانے توجہ فرمائی اور کچھ جوابات دیے، اسی سلسلے کی اہم کڑی مجلس شرعی کی یہ سعی بھی ہے۔

اس بارے میں مجلس کی طرف سے علماے اہل سنت کی خدمت میں یہ سوال پیش ہوا:

''درج بالا حالات میں ایک انسان کا خون دوسرے انسان کو چڑھانا جائز ہے یا نہیں؟''

اس کے جواب میں علماے کرام **تین طبقات** میں تقسیم ہوگئے:

(۱) دو علماے کبار کو اس میں کلام تھا، ان حضرات نے کبھی اپنا موقف نہیں بیان کیا لیکن ان کی بحثوں اور اعتراضات سے یہ اندازہ ہوا کہ ان کے نزدیک انسانی خون سے علاج مطلقاً حرام و گناہ ہے۔ خواہ انسانی جان بچانے کی ضرورت در پیش ہو یا تکالیف اور مشکلات سے بچانے کی حاجت، کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو مکرم بنایا ہے اور خون سے علاج اس تکریم کے منافی ہے۔ ان حضرات نے اخیر تک اسی محور کے گرد اپنی بحثیں جاری رکھیں اور مندوبین کی ساری بحثیں سننے، پھر ان کی متفقہ رائے سامنے آنے کے بعد بھی ان سے اتفاق نہ کیا جس سے ان کے موقف کا بخوبی اندازہ ہوا۔

(۲) جان بچانے کی ضرورت شرعی پائے جائے تو انسانی خون سے علاج جائز ہے کہ فقہ کا مسلمہ ضابطہ ہے: ''الضرورات تبيح المحظورات''.

(۳) اور اس بندہ ناچیز راقم الحروف کی رائے یہ تھی کہ جان بچانے کی ضرورت شرعی ہو تو بھی جائز ہے اور تکالیف و مشکلات سے بچانے کی حاجتِ شرعی ہو تو بھی جائز ہے۔

سیمینار کی بحثیں **اولاً** اس محور کے گرد گردش کرتی رہیں کہ جان بچانے کی ضرورت شرعی ہو تو خون چڑھانا جائز ہے یا نہیں۔ سیمینار کے سارے مندوبین اس موقف کے حامی تھے کہ خاص اس صورت میں خون چڑھانا جائز ہے۔ ان کی دلیل یہ آیت کریمہ تھی: ''فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ ؕ''[1] [تو جو مضطر و ناچار ہو، نہ یوں کہ خواہش سے کھائے کھائے اور نہ یوں کہ ضرورت سے آگے بڑھے تو اس پر گناہ نہیں] اور فقہ کے ایک دو جزئیات جو خلاصہ مقالات میں منقول ہیں۔

(۱) القرآن الحكيم، سورة البقرة: ۲، آية: ۱۷۳.

اس کا جواب دونوں اکابر علما کی طرف سے یہ تھا کہ اللہ تعالی فرماتا ہے: ”وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِیْٓ اٰدَمَ“[1] [ہم نے بنو آدم کو مکرم بنایا] اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ انسان اپنے تمام اجزا کے ساتھ مکرم ہے۔

ہدایہ میں ہے:

وحرمة الانتفاع بأجزاء الآدمی لکرامته اھ[2]

ترجمہ: آدمی کے اجزا سے فائدہ اٹھانا اس کے مکرم ہونے کی وجہ سے حرام ہے۔

اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ انسانی اجزا سے علاج ضرورت کے دائرۂ اثر سے باہر ہے۔

اس کا جواب مندوبین کی طرف سے یہ دیا گیا کہ فقہا فرماتے ہیں کہ مردہ ماں کے شکم میں بچہ حرکت کر رہا ہو تو ماں کا شکم چاک کر کے بچے کو نکال لیا جائے۔ یہ بھی علاج کا ایک طریقہ ہے اور شکم کو چاک کرنا ضرور تکریم انسانی کے منافی ہے تاہم بچے کی جان بچانے کے لیے پیٹ چاک کرنے کی اجازت ہوئی۔ اس سے ثابت ہوا کہ ضرورت شرعی کے وقت تکریم انسانی کی حرمت ساقط ہو سکتی ہے۔ اس ضمن میں ایک بحث یہ بھی آئی کہ خون اور عضو کے احکام میں فرق ملحوظ رکھنا چاہیے کہ خون نکلنے کے بعد پھر تیار ہو جاتا ہے مگر کوئی عضو کٹ جائے تو دوبارہ تیار نہیں ہوتا۔ اس لیے دونوں کے احکام الگ الگ ہوں گے۔

اس کے بعد **بحث کا رخ بدل گیا** اور گفتگو یہ شروع ہو گئی کہ کیا **حاجت شرعی** کی وجہ سے بھی ایک انسان کا خون دوسرے انسان کے بدن میں چڑھانا جائز ہے۔ اس بارے میں عامہ مندوبین کی رائے عدم جواز کی تھی اور میری رائے جواز کی۔

حق یہ ہے کہ میں نے یہ رائے کسی مضبوط دلیل کی بنیاد پر نہیں اپنائی تھی۔ مقالہ لکھتے وقت یہ بات میرے ذہن میں بار بار آتی تھی کہ:

● کتاب و سنت میں خون کو جو حرام قرار دیا گیا ہے اس سے مراد خون کو منہ سے پینا ہے کیوں کہ پہلے زمانے میں خون سے انتفاع کا عمومی ذریعہ یہی تھا اور اب انسانی خون کسی کو پلایا نہیں جاتا، بلکہ رگوں کے ذریعہ چڑھایا جاتا ہے اور رگیں حقیقت میں خون کے بہاؤ کی پتلی پتلی نالیاں ہیں تو خون کی نالی میں خون چڑھانے کا حکم الگ ہونا چاہیے کہ یہ ایک طرح شے کو اس کی جگہ میں رکھنا ہے۔ اس کے بر خلاف منہ ایک پاکیزہ مقام ہے جہاں سے حلال و طیب مطعومات و مشروبات شکم میں جاتے ہیں، پھر منہ سے ذکر الٰہی و ذکر رسول (جل جلالہ۔ ﷺ) کیا جاتا ہے اس لیے اس راستے سے خون پینا حرام ہی ہونا چاہیے کہ خون نجاستِ غلیظہ ہے اس سوچ کی بنیاد پر میری رائے یہ تھی کہ خون منہ سے پینا تو حرام قطعی ہے مگر رگوں میں چڑھانا حرام قطعی نہیں ہونا چاہیے۔

● اس سوچ کی بنیاد یہ بات بھی تھی کہ علما نے فرمایا ہے کہ عورت کے جسم میں خون نسبتاً زیادہ ہوتا ہے اس لیے وہ ماہ بہ ماہ عادتاً آگے کے مقام سے نکلتا رہتا ہے اسی کو حیض کہا جاتا ہے۔ پھر جب عورت حمل سے ہوتی ہے تو یہی خون ناف کے راستے سے بچے کے جسم کی غذا بنتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حمل کے دنوں میں عورت کو حیض نہیں آتا۔ پھر جب بچہ دودھ پینے لگتا

---

(۱) القرآن الحكيم، سورة بنی اسرائيل: ۱۷، آية: ۷۰.

(۲) هدايه، ج: ۱، ص: ۴۱، باب الماء قبل ”فصلٌ فی البئر“.

ہے تو وہ فاضل خون دودھ میں بدل جاتا ہے اور طفل شیر خوار اسے منہ سے نوش کرتا ہے۔ جب تک خون تھا اسے ناف کے راستے سے بچے کی غذا بنایا گیا اور جب دودھ ہو گیا تو اسی کو منھ کے راستے سے جسم کی غذا بنایا گیا۔

حضرت صدر الشریعہ مولانا امجد علی اعظمی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

”عورت بالغہ کے بدن میں فطرۃً ضرورت سے کچھ زیادہ خون پیدا ہوتا ہے کہ حمل کی حالت میں وہ خون بچے کی غذا میں کام آئے اور بچے کے دودھ پینے کے زمانہ میں وہی خون دودھ ہو جائے اور ایسا نہ ہو تو حمل اور دودھ پلانے کے زمانہ میں اس کی جان پر بن جائے، یہی وجہ ہے کہ حمل اور ابتدائے شیر خوارگی میں خون نہیں آتا اور جس زمانہ میں نہ حمل ہو، نہ دودھ پلانا، وہ خون اگر بدن سے نہ نکلے تو قِسم قِسم کی بیماریاں ہو جائیں۔“[۱]

قدرت کا یہ نظام بھی بار بار متنبہ کر رہا تھا کہ خون منہ سے نہیں پینا چاہیے، ورنہ قدرت اس کے بدلے میں ناف کا انتظام نہ کرتی۔ ان بنیادوں پر میں نے اپنے مقالے میں یہ موقف اختیار کیا تھا کہ رگوں میں انسانی خون چڑھانا بوجہ حاجت بھی جائز ہونا چاہیے۔

● پھر سیمینار کی بحثوں کے درمیان مجھے ایک دو جزئیات بھی مل گئے جنھیں میں نے غور وفکر کے لیے علمائے کرام کی خدمات میں پیش کیا وہ جزئیات آپ بھی ملاحظہ فرمائیں۔

شامی میں بحر سے ہے:

قال في الفتح: و أهل الطب يثبتون للبن البنت أي الذي نزل بسبب بنت مرضعة نفعا لوجع العين، واختلف المشايخ فيه، قيل: لايجوز، و قيل: يجوز، إذا علم أنه يزول به الرمد، ولا يخفىٰ أن حقيقة العلم متعذرة، فالمراد إذا غلب على الظن و إلا فهو معنى المنع . اھ [۲]

ترجمہ: فتح القدیر میں ہے کہ اہل طب یہ بتاتے ہیں کہ لڑکی کی پیدائش پر عورت کو جو دودھ اترتا ہے وہ درد چشم کے لیے مفید ہے اور مشائخ کرام کے درمیان اس کے استعمال کے تعلق سے یہ اختلاف ہے کہ کچھ حضرات اسے آنکھوں میں لگانا جائز بتاتے ہیں اور کچھ حضرات یہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ معلوم ہو کہ یہ دودھ آنکھوں میں لگانے سے آشوب چشم ٹھیک ہو جائے گا تو اسے لگانا جائز ہے۔ یہاں یہ امر مخفی نہ رہے کہ شفا کا علم یقینی تو بہت دشوار ہے اس لیے یہاں علم سے مراد شفا کا ظن غالب ہے اور اگر شفا کا ظن غالب نہ ہو تو ناجائز ہے۔

فتاویٰ عالم گیری میں ہے:

”ولا باس بأن يسعط الرجل بلبن المرأة و يشربهٗ للدّواء. وفي شرب لبن المرأة للبالغ من غير ضرورة اختلاف المتاخّرين كما في القنية.“ [۳]

---

(۱) بهار شريعت، ج:۱، حصه: دوم، حيض كا بيان، ص: ۸۱، قادری کتاب گھر، بر یلی شریف.

(۲) رد المحتار، كتاب النكاح/ باب الرضاع، ص:۳۹۸، ج:٤، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(۳) الفتاوى العالمكيرية، كتاب الكراهية/ الباب الثاني عشر في التّداوي والمعالجات، ص:۳۵۵، ج:۵، باكستان.

ترجمہ: علاج کے لیے عورت کا دودھ ناک میں چڑھانا اور اسے پینے میں کوئی حرج نہیں۔ البتہ کوئی بالغ مرد، عورت کا دودھ بلا ضرورت شرعیہ پیے تو اس کے بارے میں فقہاے متأخرین کے درمیان اختلاف ہے۔ ایک طبقہ بلا ضرورتِ شرعیہ عورت کا دودھ پینا ناجائز قرار دیتا ہے، جب کہ دوسرا طبقہ جائز مانتا ہے۔

یہ اختلاف ''شرب لبن'' کے بارے میں ہے لیکن اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ ''سعوطِ لبن'' بلا ضرورت شرعیہ بھی جائز ہے۔ جیسا کہ سعوط لبن سے حرج کی نفی اور شرب لبن بلا ضرورت میں اختلاف کی صراحت سے عیاں ہے۔

اس جزئیہ سے بھی یہ امر منقح ہو کر سامنے آجاتا ہے کہ شرب اور عدم شرب کے احکام میں فرق ہے۔

موضوع بحث کے اس گوشہ پر علما پہلے سے تیار نہیں تھے کیوں کہ سوال نامہ میں اس کا کوئی ذکر نہیں تھا۔ خود میں بھی اس رائے پر کوئی جزم نہیں رکھتا تھا۔ میں کبھی کبھی سیمینار کی بحثوں میں کچھ ایسی باتیں بھی ذکر کر دیتا ہوں جن کے بارے میں مجھے احساس ہوتا ہے کہ یہ ضعیف ہیں۔ مقصد یہ ہوتا ہے کہ مسئلہ کا کوئی گوشہ تاریک نہ رہ جائے۔ اس لیے قوی، ضعیف ہر طرح کے گوشے سامنے لائے جاتے ہیں۔ یہ مسئلہ عجیب کشمکش کا باعث بھی تھا کیوں کہ ایک طرف کچھ اکابر کی احتیاط و عزیمت پسندی کا یہ عالم تھا کہ اس بارے میں ضرورت شرعی بھی بے اثر تھی۔ اور دوسری طرف توسُّع اور یُسر پسندی کا یہ حال تھا کہ حاجت شرعی بھی مؤثر مان لی گئی۔ اس لیے حضرت شارح بخاری علامہ مفتی محمد شریف الحق امجدی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی رائے یہ ہوئی کہ اسے آئندہ سیمینار تک ملتوی کیا جائے۔ آپ نے خود ہی اس مسئلے کے حل کے لیے یہ **تنقیحی سوال** لکھوایا:

''انسانی خون کا استعمال صرف ''ضرورت شرعیہ'' کے تحقق کے وقت جائز ہے، یا اس میں حاجت شرعیہ بھی مؤثر ہے؟''

اس سوال کے ساتھ مزید چار تنقیحی سوال اور قائم کیے گئے جن کو سامنے رکھ کر علماے کرام نے دوبارہ خوب تیاری کے ساتھ مقالے لکھے، میں نے بھی تیاری کر کے اس بار شرح صدر کے ساتھ ایک مختصر مقالہ مرتب کیا۔ جس میں درج بالا تنقیحی سوال کا جواب بھی تحریر کیا، وہ جواب آپ بھی ملاحظہ فرمائیں:

خون چڑھانے کی اجازت بوجہ ضرورت یا حاجت؟

اس پر تو اجماع ہے کہ خون پینا، کھانا حرام قطعی ہے، ارشاد باری ہے:

قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْ مَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلٰی طَاعِمٍ یَّطْعَمُهٗٓ اِلَّآ اَنْ یَّكُوْنَ مَیْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا.[١]

ترجمہ: تم فرماؤ میں نہیں پاتا اس میں جو میری طرف وحی ہوئی کسی کھانے والے پر کوئی کھانا حرام، مگر یہ کہ مردار ہو یا رگوں کا بہتا خون۔

حرام قطعی: ''فرض'' کا مقابل ہے، اس لیے یہاں اباحت محض ضرورت و اضطرار کی بنا پر ہوگی، یعنی ضرورت شرعیہ متحقق ہوگی تو خون پینا، کھانا مباح ہوگا ورنہ اصل حرمت پر برقرار رہے گا، جیسا کہ اسی آیت کریمہ کے اخیر کا یہ ٹکڑا شاہد ہے:

فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَاِنَّ رَبَّكَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ.[٢]

---

(١) القرآن الحكيم، سورة الأنعام:٦، آية:١٤٥.

(٢) القرآن الحكيم، سورة الأنعام:٦، آية:١٤٥.

لیکن کھانے پینے کے سوا بدن انسانی میں خون سے انتفاع کی دوسری صورت مثلاً، خون کی رگوں میں، رگوں کی ہی راہ سے خون پہنچانا حرام قطعی نہیں کہ اس کی حرمت دلیلِ قطعی سے کہیں ثابت نہیں، بلکہ اس کا ثبوت دلیل ظنی سے ہے اور وہ ہے ''حرمتِ طعم'' پر قیاس، کہ ''طعم'' بھی بدن انسانی میں ایک طرح کا انتفاع ہے اور خون چڑھانا بھی بدن انسانی میں ایک طرح کا انتفاع ہے، اس لیے یہ مکروہ تحریمی ہونا چاہیے۔

بلفظ دیگر یوں سمجھنا چاہیے کہ نص سے حرمت کا ثبوت '' انتفاع عام'' کے لیے نہیں بلکہ انتفاع خاص یعنی ''اکل و شرب'' کے لیے ہے، لہٰذا انتفاعِ عام حرام قطعی نہ ہوگا، ورنہ قیاس کا درجہ نص کے مساوی ہو جائے گا، تو اس کا درجہ حرام قطعی کے درجہ سے نیچا ہونا چاہیے اور وہ ہے ''مکروہ تحریمی''۔

مزید وضاحت کے لیے عرض ہے کہ قیاس کا درجہ زیادہ سے زیادہ خبر واحد کے مساوی ہے اور مکروہ تحریمی واجب کا مقابل ہے تو جیسے رکوع و سجود فرض ہے کہ اس کا ثبوت نص قطعی ''وَارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا'' سے ہے اور تعدیلِ ارکان واجب ہے کہ اس کا ثبوت خبر واحد ''صلِّ فَاِنَّکَ لَمْ تُصَلِّ'' سے ہے، ٹھیک اسی طرح سے خون پینا، کھانا حرام قطعی ہے کہ اس کا ثبوت نص قطعی سے ہے اور اس کے سوا خون سے دوسری طرح کا انتفاع مکروہ تحریمی ہے کہ اس کا ثبوت قیاس سے ہے۔ مگر یہ قیاس راقم الحروف کا نہیں کہ یہ اس کا اہل نہیں، بلکہ مقصود یہ بتانا ہے کہ انسانی خون مریض کی رگ میں چڑھانا بالاتفاق ناجائز ہے اور کتاب اللہ و سنت رسول اللہ بلکہ کتب مذہب میں بھی اس کی صراحت نہیں تو اب اس کے عدم جواز کی وجہ قیاس ہی ہو سکتی ہے۔

دلائل چار ہیں: کتاب اللہ، سنتِ رسول اللہ، اجماع امت، قیاس۔ کتاب و سنت میں صراحت نہیں اور اجماع کی بنیاد بھی کسی مستند شرعی (دلیل شرعی) پر ہی ہوتی ہے جو موجود نہیں، اس طرح عدم جواز کی دلیل قیاس ہی بچتی ہے۔

اس انتفاع کی نظیر شراب کا مسئلہ ہے کہ اس کا پینا حرام قطعی ہے، مگر پینے کے سوا کسی اور طریقے سے اس سے انتفاع مکروہ تحریمی ہے، حالاں کہ شراب دونوں ہی صورتوں میں نجس العین اور حرام لِعینہٖ ہے۔ یوں ہی بالغ کو عورت کا دودھ پینا حرام ہے، مگر اسے ناک میں علاج کے لیے چڑھانا صرف مکروہ ہے۔ حالاں کہ دونوں جگہ دودھ جزء انسانی ہے اور اس سے انتفاع تکریم انسانی کے منافی ہے۔ اب اس کے شواہد ملاحظہ کیجیے:

ہدایہ میں ہے:

و يكره الاحتقان بالخمر وإقطارُها في الإحليل، لأنّه الانتفاع بالمحرم ولايجب الحدّ لعدم الشرب وهو السبب (للحدّ). اهـ.(١)

فتاوی قاضی خاں میں ہے:

و يكره الاحتقان والاكتحال بالخمر، وكذا الإقطار في الإحليل، و أن يجعل السعوط، فالحاصل أن لا ينتفع بالخمر اهـ.(٢)

---

(١) الهداية، ج:٤، ص:٥٠، كتاب الأشربة.

(٢) فتاوى قاضي خان، ج: ٤، ص:٦٧٣، كتاب الأشربة.

نیز اسی خانیہ میں ہے:

و يكره للمرأة أن تمشط بخمر، لأنّ الانتفاع بالخمر حرام بجميع الوجوه اه.[۱]

تبیین الحقائق میں ہے:

و يكره الاحتقان بالخمر وإقطارها في الإحليل، لأنّه انتفاع بالنجس المحرّم، ولا يجب الحدّ لعدم الشرب وهو السبب اه.[۲]

شلبی حاشیہ تبیین میں ہے:

قال أبو حنيفة : أكره دردى الخمر أن تمتشط به المرأة اه. صلاة جلابي. إه.[۳]

تکملہ بحر الرائق میں ہے:

و يكره الاحتقان بالخمر وإقطاره في الإحليل، لأنّه انتفاع بالنجس المحرّم، وتقدم الكلام فيما إذا أخبر به طبيب حاذق اه.[۴]

ان عبارات سے یہ عیاں ہوتا ہے کہ شراب پینا گو حرام قطعی ہے، لیکن کسی اور ذریعہ سے بدن میں اس سے انتفاع مثلاً: حقنہ لگانا، احلیل میں ٹپکانا، سرمہ کے طور پر آنکھوں میں لگانا، بال میں کنگھا کرنے کے لیے لگانا، ناک میں چڑھانا حرام قطعی نہیں، محض مکروہ ہے، یہی حکم شراب کی تلچھٹ کا بھی ہے اور یہاں کراہت سے مراد کراہت تحریم ہے، چناں چہ شرح وقایہ میں ہے:

”وكره شرب دردي الخمر، والامتشاط به. المراد بالكراهة ”الحرمة“ لأنّ فيه جزءَ الخمر، إلّا أنّه ذكر لفظ الكراهة، لا الحرمة لعدم النصّ القاطع فيه اه“.[۵]

قرآن حکیم میں ہے:

وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُماً۔[۶]

اور تم پر خشکی کا شکار حرام کیا گیا جب تک تم اِحرام میں رہو۔

اس میں ”عين صيد برّ“ (خشکی کے شکار) کی طرف حرمت کی اضافت ہے، اس کے باوجود درج ذیل صورت میں اس سے مُحرِم کا انتفاع صرف مکروہ ہے، ہدایہ باب البیع الفاسد میں ہے:

”وإذا أمر المسلم نصرانيًا ببيع خمر أو بشرائها ففعل ذلك جاز عند أبي حنيفة وقالا: لا

---

(۱) فتاوی خانیه، ج:٤،ص:٦٧٢، كتاب الأشربة.

(۲) تبيين الحقائق، ج:٥، ص: ٤٩، كتاب الأشربة.

(۳) شلبي حاشيه تبيين الحقائق، ج: ٥،ص:٤٩، كتاب الأشربة.

(۴) تكمله بحر الرائق، ج: ٨، ص: ٢٤٩، ٢٥٠.

(۵) شرح الوقاية، ج:٤، ص: ٦٧، كتاب الأشربة.

(۶) القرآن الحكيم، سورة المائدة:٥، آية:٩٦.

يجوز على المسلم و على هذا (الخلاف) تَوكيلُ المُحْرِمِ غَيْرَهُ ببيع صيدِهِ ...... ولأبي حنيفة: أنّ العَاقِد هو الوكيلُ بأهليّتهِ وولايتِهِ وانتقالُ الملك إلى الأمر أمرٌ حكميٌّ فلا يمتنع بسبب الإسلام (ولا الإحرام. ن، ر.)[1] اھ".

البتہ فتاوی ہندیہ میں شراب سے انتفاع کو حرام وناجائز لکھا ہے، عبارت یہ ہے:

● ويحرم الانتفاع بها للتداوي وغيره اھ.[2]

● والخمر ما لم تصر خلًّا لا يجوز الانتفاع بها، ولا يحتقن بها، ولا يقطر في الإحليل، كذا في المحيط اھ.[3]

اس کی وجہ یہ ہے کہ مکروہ تحریمی قریب بحرام ہوتا ہے، اس لیے کبھی کبھی اس پر حرام کا اطلاق بھی کر دیا جاتا ہے، تقریبًا یہی حال "لایجوز" کا بھی ہے، اب غور فرمائیے۔

مکروہ تحریمی واجب کا مقابل ہے اور حرام فرض کا مقابل ہے اور اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان نے فتاوی رضویہ جلد اول ص ۱۵۸، ۱۵۹ میں یہ صراحت فرمائی ہے کہ فرض "ضرورت" کے درجہ میں ہے اور واجب و سنت مؤکدہ "حاجت" کے درجہ میں۔

اس سے معلوم ہوا کہ حرام کی اباحت کے لیے ضرورت کا تحقق در کار ہے، مگر مکروہ تحریمی کی اباحت کے لیے حاجت کا تحقق بھی کافی ہوگا۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ امام اجل حضرت علامہ شمس الدین سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے عورت کے دودھ سے انتفاع حاجت کی وجہ سے جائز قرار دیا، جب کہ اسے پینے کے لیے ضرورت شرعیہ کو لازمی گردانا، چناں چہ وہ اپنی مشہور زمانہ کتاب مبسوط سرخسی میں فرماتے ہیں:

"ولا بأس بأن يستعط الرّجل بلبن المرأة و يشربه للدّواء؛ لأنّه موضع الحاجة والضرورة اھ".[4]

اس عبارت میں لف ونشر مرتب ہے "استعاط" کے مقابل حاجت اور "شرب" کے مقابل ضرورت کو ذکر فرمایا جس سے یہ امر اچھی طرح واضح ہو گیا کہ شرب (پینے) کے لیے تو ضرورت کا تحقق ضروری ہے مگر سعوط (ناک میں عورت کا دودھ چڑھانے) کے لیے حاجت کا تحقق بھی کافی ہے۔

یہی شواہد ہیں جن کی بنا پر یہ بے مایہ رگوں میں خون چڑھانا بوجہ حاجت بھی جائز قرار دیتا ہے اور بتوفیقہٖ تعالیٰ امید

---

(۱) ● هدايه، ج:۳، ص:٤٢، ٤٣، كتاب البيوع، باب البيع الفاسد.
● رد المحتار على الدر المختار، ج:۷، ص:۲۸۰، كتاب البيوع، باب البيع الفاسد، دار الكتب العلميه، بيروت.

(۲) فتاوى عالم گيرى، ج: ٤، ص: ١٣٩، كتاب الاشربة.

(۳) فتاوى عالم گيرى، ج: ٤، ص: ١٣٩، كتاب الاشربة.

(۴) مبسوط سرخسي، ج: ١٥، ص: ١٢٦، باب إجارة الظئر.

رکھتا ہے کہ صحیح ہو۔

اس بار ایک خاص تبدیلی یہ نظر آئی کہ اب میں تنہا نہیں رہ گیا تھا، بلکہ میرے ساتھ مزید چھ علما نے بھی نقلِ دمِ انسانی کے لیے حاجت شرعیہ کو مؤثر تسلیم کرلیا اور خود مجھے بھی اس پر بحمدہٖ تعالی جزم ہوگیا۔

(۱) حضرت مولانا مفتی مطیع الرحمن رضوی

(۲) حضرت مولانا قاضی فضل احمد مصباحی

(۳) حضرت مولانا مفتی نسیم احمد مصباحی

(۴) حضرت مولانا ناظم علی مصباحی

(۵) جناب مولانا ارشاد احمد مصباحی

اور درج ذیل حضرات نے حاجت شرعیہ کو اس بار بھی مؤثر نہیں مانا، بلکہ صرف ضرورت شرعیہ کو مؤثر تسلیم کیا:

(۱) حضرت مولانا مفتی بدر عالم مصباحی

(۲) حضرت مولانا مفتی آل مصطفیٰ مصباحی

یہ واقعہ آٹھویں فقہی سیمینار کا ہے۔ اس میں بھی فریقین کے درمیان جم کر بحثیں ہوئی مگر دونوں فریق اپنے اپنے موقف پر قائم رہے۔ بحثیں جو بھی ہوئیں اور جب بھی ہوئیں عالمانہ شان کے ساتھ ہوئیں۔ بحثوں کی گہرائی وگیرائی کا یہ عالم تھا کہ جب ایک فریق اپنی بات کہتا تو دوسرا فریق پورے تیقظ واستحضار کے ساتھ اسے سنتا، اور پھر کوئی معقول جواب دینے کی کوشش کرتا۔ ایک عالم جلیل حضرت علامہ خواجہ مظفر حسین صاحب رحمۃ اللہ تعالی علیہ نے یہ بات کئی بار ارشاد فرمائی کہ ’’جب ایک فریق اپنی بات مکمل کرتا ہے تو لگتا ہے کہ حق وہی ہے۔ پھر جب دوسرا فریق جواب دیتا ہے تو محسوس ہوتا ہے کہ وہ توغلط تھا، صحیح یہ ہے‘‘۔ اسی لیے میں اس موضوع کے مباحثے کی پوری روداد سنا رہا ہوں تاکہ آپ کو اچھی طرح جزم حاصل ہو جائے کہ علما نے بڑی دقت نظر اور وسعتِ فکر کے ساتھ فیصلوں تک پہنچنے کی کوشش کی ہے۔

آئے یقین آپ کو بس اس خیال سے
میں طول دے رہا ہوں ذرا داستان کو

نویں سیمینار سے پہلے ایک عالم محقق کا تحقیقی مقالہ مجلس کو وصول ہوا۔ جس میں شرب وعدم شرب میں کوئی فرق وامتیاز کیے بغیر خون سے ہر طرح کے انتفاع کو حرام قرار دیا گیا تھا۔ یعنی پینا بھی قطعًا حرام اور رگوں میں چڑھانا بھی قطعًا حرام۔ یہ مقالہ پورے طور پر فقہی اور تفسیری عبارات سے مزین ومبرہن ہے، اس لیے کافی اہمیت کا حامل ہے۔ اور اس سے صرف نظر تقاضائے دیانت کے خلاف ہے۔ اس لیے ہم اس مقام پر اسے مکمل نقل کرتے ہیں۔ اس فریق کی طرف سے جتنے بھی مقالے پیش ہوئے ان میں یہ سب سے زیادہ جامع اور دلیل قوی پر مشتمل ہے۔ اس لیے اس کا ذکر گویا سب کا ذکر ہے۔ اب آپ بھی اسے مِن وعن ملاحظہ فرمائیں:

اہم مقالہ

خون سے ہر طرح کا انتفاع قطعاً حرام

خون حرام قطعی ہے۔ قرآن مجید میں متعدّد مقامات پر اس کی حرمت صراحۃً وارد ہوئی ہے اور عین کی طرف حرمت کی اضافت اس امر کا فائدہ دیتی ہے کہ اس میں تصرف ہر طرح حرام ہے اور اس کے استعمال کی تمام وجوہ ممنوع ہیں۔ تفسیر بیضاوی میں زیر آیت کریمہ فرمایا:

"(إنمّا حرّم عليكم الميتة) أكلها والانتفاع بها وهي الّتي ماتت في غير ذكاة، والحديثُ ألحَق بها ما أبين من حي والسمك والجراد أخرجهما العرف عنها أو استثناه الشرع. والحرمة المضافة إلى العين تفيد عرفًا حرمة التصرف فيها مطلقًا إلّا ما خصّه الدّليل كالتصرف في المدبوغ".

تفسیر احمدی میں حضرت ملا احمد جیون حنفی علیہ الرحمہ نے بیضاوی سے استناداً جملۂ اخیرہ نقل کیا اور اسے مقرر رکھا:

الحرمة المضافة إلى العين تفيد عرفًا حرمة التصرف فيها مطلقًا إلّا ما خصّه الدليل كالتصرف في المدبوغ.

نیز سیدی ابوبکر جصاص رازی علیہ الرحمہ "احکام القرآن" میں فرماتے ہیں:

الميتة في الشرع اسم للحيوان الميت غير المذكّى و قد يكون ميتة بأن يموت حتف أنفه من غير سبب لآدمي فيه، وقد يكون ميتة بسبب فعلٍ لآدمي، إذا لم يكن فعلُه فيه على وجه الذّكاة المبيحة - إلى أن قال- وكان ذلك دليلًا على تاكيد حكم التحريم، فإنّه يتناول سائر وجوه المنافع ولذلك قال أصحابنا: لايجوز الانتفاع بالميتة على وجه ولا يُطْعِمُها الكلابَ والجوارحَ، لأنّ ذٰلك ضربٌ مِّن الانتفاع بها وقدحرّم اللهُ الميتة تحريمًا مطلقًا بعينها مؤكِدًا به حكمَ الحظر، فلا يجوز الانتفاع بشيء منها، إلّا أن يخص شيء منها بدليل يجب التسليم له. قلت: و ينسحب هذا الذي ذكر في الميتة على الدم المسفوح بالأولى لعموم القاعدة المارة في البيضاوي و غيره- وهذا ظاهر جدًا.

(۲) یہاں سے معلوم ہوا کہ خون کی حرمت کا افادہ جو قرآن نے فرمایا ہے، اس میں کوئی شبہہ نہیں، اس لیے کہ نص قطعی، بلکہ نصوص قطعیہ اس خصوص میں وارد ہیں اور "عرفًا" کی قید سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خون سے کسی طرح انتفاع کی حرمت نصوص کا وہ مفہوم قطعی یقینی ہے جو نزول قرآن کے زمانے میں عرف عام سے مفہوم ہوا، لہٰذا یہ روشن ہے کہ استعمال خون بہر وجہ حرام ہونے پر جبھی سے اجماع بھی چلا آرہا ہے۔

(۳) یہی وجہ ہے کہ خون اعلیٰ درجہ کی نجاست غلیظہ ہے کہ اس کے بارے میں نصوص متوافق ہیں اور اس وجہ سے

خون امام اعظم کے نزدیک نجاست کا مصداق ہے اور اس پر اتفاق علما بھی ہے، لہٰذا صاحبین کے نزدیک بھی یہ نجاست غلیظہ ہوا، اس لیے کہ صاحبین کے نزدیک نجاست غلیظہ وہ ہے جس کے نجس ہونے پر اتفاق علما ہو اور اس میں عمومِ بلویٰ نہ ہو اور امام اعظم توافق ادلّہ اور عدمِ معارضِ نص دیگر کا اعتبار فرماتے ہیں۔ طحطاوی علی مراقی الفلاح میں ہے:

"الإمام رضي الله تعالى عنه قال: ما توافقت على نجاسته الأدلّة فمغلَّظ، سواء اختلف فيه العلماء وكان فيه بلوى أم لا، و إلّا فهو مخفف. و قالا: ما اتّفق العلماء على نجاستهٖ ولم يكن فيه بلوى فمغلَّظ وإلّا فمخفف".

خون کے نجاست غلیظہ ہونے کی تصریح تمام کتب فقہ میں موجود ہے:

اتفق العلماء على أنّ الدم حرام، لا يؤكل ولا ينتفع به .

اس نہج پر بھی خون سے انتفاع کی حرمت مطلقہ قطعًا ثابت ہے تو یہ نہیں کہ محض اس کا کھانا پینا یقینًا حرام ہو اور باقی وجوہ انتفاع کی حرمت ظنی ہو۔

(۴) اور جب یہ قاعدہ باتفاق ائمہ مقرر ہوا کہ عین کی طرف منسوب حرمت کا مفہومِ عرفی تمام وجوہ تصرف سے منع کلی ہے تو ایسی جگہ میں خون سے انتفاع کی ممانعت قرآن کا مدلول اور اس کی نص قطعی ہے۔

(۵) خادم فقہ پر پوشیدہ نہیں کہ بسا اوقات "حکم" مذکور پر مقصور نہیں رہتا، بلکہ نظر بمقصود مذکور کے توابع کو بھی شامل ہوتا ہے اور یہی حکم عام مدلول کلام ٹھہرتا ہے اور قطعیت میں منصوص یا مثل منصوص قرار پاتا ہے، اسی جگہ "مسئلہ خنزیر" کو دیکھیے کہ قرآن میں صاف "لحم الخنزير" فرمایا مگر امت نے اسے صرف گوشت پر مقتصر نہ جانا، بلکہ اس سے حرمتِ عینِ خنزیر سمجھی، اسی لیے بیضاوی میں فرمایا: إنّما خص اللحم بالذكر، لأنّه معظم ما يؤكل من الحيوان و سائر أجزائه كالتابع له.

خازن میں ہے:

أجمعت الأمة على أن الخنزير بجميع أجزائه محرم و إنّما ذَكَرَ الله تعالى لحمه، لأن معظم الانتفاع متعلق به.

احکام قرآن میں ہے:

والأمّة عقلت من تأويله و معناه مثل ما عقلت من تنزيله واللحمُ و إن كان مخصوصًا بالذكر، فإن المراد جميع أجزائه و إنما خُصّ اللحم بالذكر، لأنّه أعظم منفعته، و ما ينبغي منه كما نص على تحريم قتل الصيد على المحرم والمراد حظر جميع أفعاله في الصيد، و خص القتل بالذكر؛ لأنّه أعظم ما يقصد به الصيد، وكقوله تعالى: إِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلاَةِ مِن يَّوْمِ الْجُمْعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوْا الْبَيْعَ"[1] فخص البيع بالنهي؛ لأنّه كان أعظم ما يبتغون من

(۱) القرآن الحكيم، سورة الجمعه:٦٢، آية:٩.

منافعهم والمعنى جميع الأمور الشاغلة عن الصلاة، و إنّما خص على البيع تاكيدًا للنهي عن الاشتغال عن الصلاة، كذلك خص لحم الخنزير بالنهي تاكيدًا بحكم تحريمه و حظرًا لسائر أجزائه، فدل على أن المراد بذلك جميع أجزائه.

تو دم کے بارے میں اگر اکل و شرب پر نص بھی ہوتی اس سے وہی مراد لی جائے گی جو اس کے نظائر میں بتائی گئی۔

(۶) اس جگہ اللہ تعالیٰ نے "رخصت" کا مدار اضطرار پر رکھا ہے، چناں چہ ارشاد ہوا:

"فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ"[۱]، لہٰذا ضرورت پر ہی بنائے کار ہوگی کہ اضطرار بے ضرورت نہیں ہوتا۔

اس کے بعد ایک دوسری تحریر مجلس کو موصول ہوئی جس میں اس "اہم مقالہ" کی تفسیری و فقہی عبارات کا جائزہ لے کر ان کی ایسی وضاحت کی گئی ہے جو فقہ و اصول فقہ کے عین موافق، اور ہر طرح کے نقد و نظر سے سالم و محفوظ ہے۔ سیمینار میں پہلے وہ "اہم مقالہ" پڑھا گیا پھر اس کے فوراً بعد یہ تحریر پڑھی گئی:

عین کی طرف حرمت کی اضافت کا مفاد

تنقیح و تجزیہ

عین کی طرف حرمت کی اضافت یقیناً جمیع وجوہِ تصرف کی حرمت کا فائدہ دیتی ہے لیکن حرمت صرف ان وجوہ کی قطعی ہوتی ہے جن کا ذکر نص قطعی (مثلاً: مُفسَّر یا محکم) میں ہے اور وہی اصل مقصود ہیں اور جن وجوہ کا ذکر نصِ قطعی میں نہیں، یا وہ اصل مقصود نہیں ان کی حرمت قطعی نہیں، ظنی ہوتی ہے اِلّا یہ کہ کوئی دوسری دلیل قطعی حرمتِ قطعی پر قائم ہو جیسے اجماع امت جو بطریق تواتر یا شہرت منقول ہو۔

آیہ کریمہ: يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْاَنْصَابُ وَ الْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ ۝۹۰[۲]

[ترجمہ: اے ایمان والو! شراب اور جوا اور بت اور پانسے ناپاک ہی ہیں، شیطانی کام۔ تو ان سے بچتے رہنا کہ تم فلاح پاؤ۔]

میں عین خمر کی طرف "اجتناب" بلفظ دیگر "حرمت" کی اضافت ہے۔ ہدایہ میں ہے: سماه رجسا، والرجس ما هو محرم العين.[۳] اللہ تعالیٰ نے اسے "رجس" کہا اور "رجس" وہ ہے جس کی پوری ذات حرام ہو۔

نیز اسی میں ہے:

قد جاءت السنة المتواترة أن النبي ﷺ حرم الخمر، وعليه انعقد الإجماع، اهـ۔[۴]

---

(۱) القرآن الحكيم، سورة البقره:۲، آية:۱۷۳.

(۲) القرآن الحكيم، سورة المائده:۵، آية:۹.

(۳) هدايه، ج:٤، ص: ٤٩٣، كتاب الأشربة.

(۴) هدايه، ج:٤، ص: ٤٩٣، كتاب الأشربة.

سنت متواترہ میں وارد ہے کہ نبی کریم ﷺ نے شراب کو حرام فرمایا اور اس پر اجماع بھی منعقد ہو چکا ہے۔ لیکن حرام قطعی اس کے وجوہ تصرف میں محض شرب ہے اور دوسری وجوہ۔ مثل احتقان [1] واقطار فی الاحلیل وغیرہ۔ حرام قطعی نہیں بلکہ صرف صرف مکروہ ہے کہ ان سے اجتناب کا حکم قطعی نہیں جیسا کہ گزشتہ صفحات میں متعدّد فقہی شواہد سے اس کا ثبوت فراہم کر دیا گیا۔

آیت کریمہ:

”اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ“ [2]

ترجمہ: اس نے یہی تم پر حرام کیے ہیں مُردار اور خون۔

میں گو مطلق دم کی طرف حرمت کی اضافت ہے لیکن مراد مطلق دم نہیں، بلکہ دم مسفوح ہے۔ یوں ہی ممانعت جمیع وجوہِ تصرف سے ہے لیکن منطوق صرف ”طعم“ ہے اور وہی اصل مقصود بھی۔ ان دونوں باتوں کا ذکر سورہ انعام کی آیت کریمہ ۱۴۵ میں یوں ہے:

”قُلْ لَّآ اَجِدُ فِيْ مَآ اُوْحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗٓ اِلَّآ اَنْ يَّكُوْنَ مَيْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِيْرٍ فَاِنَّهٗ رِجْسٌ.“ [3]

ترجمہ: تم فرماؤ میں نہیں پاتا اس میں جو میری طرف وحی ہوئی کسی کھانے والے پر کوئی کھانا حرام، مگر یہ کہ مُردار ہو یا رگوں کا بہتا خون یا بد جانور کا گوشت وہ نجاست ہے۔

”طعم“ کا لفظ قرآن مجید میں ”شرب“ کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے حضرت طالوت کے واقعہ میں یہ آیت ہے: فَمَنْ شَرِبَ فَلَيْسَ مِنِّيْ وَمَنْ لَّمْ يَطْعَمْهُ فَاِنَّهٗ مِنِّيْٓ [4]۔ تو جو اس کا پانی پیے وہ میرا نہیں اور جو نہ پیے وہ میرا ہے۔

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے یہاں ”طعم“ کا معنی پینا کیا۔

لہٰذا طعم دم حرام قطعی ہوگا اور باقی وجوہ تصرف حرام ظنی، جسے فقہ کی اصطلاح میں مکروہ تحریمی کہا جاتا ہے، ہدایہ کتاب الکراہیۃ میں ہے:

وَالْمَرْوِيُّ عَنْ مُحَمَّدٍ نَصًّا أَنَّ كُلَّ مَكْرُوهٍ حَرَامٌ ، إلَّا أَنَّهُ لَمَّا لَمْ يَجِدْ فِيهِ نَصًّا قَاطِعًا لَمْ يُطْلِقْ عَلَيْهِ لَفْظَ الْحَرَامِ . وَعَنْ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يُوسُفَ أَنَّهُ إلَى الْحَرَامِ أَقْرَبُ، إه. [5]

امام محمد سے صراحۃً مروی ہے کہ ہر مکروہ حرام ہے، مگر انھوں نے نص قطعی نہ ہونے کی وجہ سے اس پر لفظ حرام کا اطلاق نہ کیا۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے مروی ہے کہ مکروہ حرام سے قریب تر ہے۔

در مختار میں ”مکروہاتِ وضو“ کی تشریح کے تعلق سے ہے:

---

(۱) احتقان: لینا لگانا، پاخانہ کے مقام میں دوا چڑھانا۔ اقطار فی الاحلیل: مرد کے پیشاب کی نالی میں دوا ٹپکانا۔

(۲) القرآن الحكيم، سورة البقرة:٢، آية:١٧٣.

(۳) القرآن الحكيم، سورة الأنعام:٦، آية:١٤٥.

(۴) القرآن الحكيم، سورة البقرة:٢، آية:٢٤٩.

(۵) هدايه، ج:٤، ص:٤٣٦، أول كتاب الكراهية.

المکروہ تحریما: وہو ما کان إلی الحرام أقرب. و یسمّیه محمد "حراما ظنیا" إذا ذکروا مکروها، فلا بد من النظر في دلیله فإن کان نهیا ظنیا یحکم بکراهة التحریم، إهـ. (۱)

مکروہ تحریمی وہ ہے جو حرام سے قریب تر ہو، امام محمد اس کا نام "حرام ظنی" رکھتے ہیں۔ فقہا جب "مکروہ" کا لفظ ذکر کریں تو اس کی دلیل دیکھنی چاہیے اگر ممانعت کی دلیل ظنی ہو تو حکم ہو گا کہ وہ مکروہ تحریمی ہے۔

تمام مندوبین نے یکے بعد دیگرے دونوں تحریریں بہت غور سے سنیں، محفل پر ایک سکوت کا عالم طاری تھا، اہم مقالہ اپنے مضامین کے لحاظ سے سب کی توجہات کا مرکز بن گیا تھا، پھر جیسے ہی یہ دوسری تحریر پڑھی گئی، سب بول پڑے کہ "حق" یہی ہے۔ لیکن فیصلہ پھر بھی موقوف رہا۔ تب "تحقیقِ حق" کے عنوان سے راقم الحروف نے ایک دوسری تحریر مرتب کی، اب اسے بھی ملاحظہ فرمائیے:

تحقیقِ حق

اس مبحث نفیس کی تحقیق یہ ہے کہ "کتاب وسنت میں جب عینِ شی کی طرف تحلیل یا تحریم کی نسبت کی جاتی ہے تو وہاں فی الواقع اس فعل کی تحلیل یا تحریم مراد ہوتی ہے جو اس شی سے مقصود ہو" مثلاً: آیت کریمہ "وَ اُحِلَّتْ لَکُمُ الْاَنْعَامُ "(۲) [تمھارے لیے بے زبان مویشی حلال ہوئے] سے مقصود "اکل" ہے، یہ مراد نہیں کہ اس سے انتفاع کی تمام صورتیں حلال کر دی گئیں۔

یوں ہی آیت کریمہ "حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَةُ وَالدَّمُ "(۳) [حرام کیا گیا تم پر مردار اور خون۔] میں عینِ میتہ و عینِ دم کی طرف حرمت کی نسبت ہے تو یہاں حرمت سے مراد "حرمتِ اکل و شرب" ہے کہ میتہ سے مقصود "اکل" اور دم سے مقصود "شرب" ہے اسی پر جمیع اہل حق کا اتفاق ہے بلکہ علامہ عبد القاہر بغدادی کی صراحت کی مطابق اس پر اجماع سلف ہے۔

مسلم الثبوت اور اس کی شرح فواتح الرحموت میں ہے:

"مسألة: لا إجمال في التحریم المُضَاف إلی العین نحو: "حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ اُمَّهَاتُکُمْ" وَ "حُرِّمَتِ الْخَمَرُ" ونحوهما. و في الکشف: و التّحلیلِ المضافِ إلیه نحو: "أُحِلَّتْ لَکُمْ بَهِیْمَةُ الْاَنْعَامِ" ...وَذَهَبَ قومٌ مِنَ الْقَدْرِ یَّةِ کَاَبِي عبد الله البصري وأبی هاشم إلی أنه مجمل".

لنا: إفادةُ الاستقراء إرادةَ منعِ الفعلِ المقصود منها أي من الأعیان فتعیّن المراد، فلا إجمال حتی فُهِم في "حُرّم الخنزیرُ، والخمر، والحریر، والأمّ" الأکل في الأوّل والشُّرب في الثاني واللّبس في الثالث والوطؤ أو النکاح في الرابع .... والأولیٰ أن یقال: المدّعیٰ أنّ

(۱) رد المحتار، کتاب الطهارة عند قول الدر: "ومکروهه لطم الوجه" مطلب فی تعریف المکروه، ج:۱،ص:۲۵۷.

(۲) القرآن الحکیم، سورة المائدة:۵، آیة:۱.

(۳) القرآن الحکیم، سورة المائدة:۵، آیة:۳.

نفس إضافة التحر يم إلى العين لا توجب الإجمال للعرف الشائع فيه، لفهم المنع عن الفعل المقصود، ولا ينافي عروض الإجمال بعارضٍ آخر كتعدّد المقاصد و عدم القر ينة على بعض معيّن فتأمّل،أقول: المتبادرُ لَا يكونَ إلّا واحدًا بالاستقراءِ في الأمثلة الجزئية الواردة في الشرع فهو المضمر ، فلا إجمال، فتأمل... واستدلّ عبد القاهر البغدادي بانعقاد الإجماع قبل ظهور هذه الطائفة القائلة بالإجمال، فإنّ السَّلف بأجمعهم كانوا يستدلّون بهذه الاٰيات على التّحر يم، و يكفرون مُؤوِلَها و يقولون: يُكفّرُ بإنكار ظواهر هذه الآيات المقطوعة .ثم إنّ أهل الحق بعد اتفاقهم على نفي الإجمال وأن المقصود تحر يمُ الفعل المقصود اختلفوا،

فذهب الشافعية و بعض أصحابنا: أن فيه مجازًا في العين المضاف إليه ، أو إضافة التحر يم، أو إضمارًا. وذهبَ مُحقّقوا الحنفية: إلى أنّه حقيقةٌ و لا مجاز و لا إضمار أصلًا.

قال الإمام فخر الإسلام: ومنَ النّاس مَن ظنّ أن التّحر يم المضاف إلى الأعيان مثل المحارم والخمر مجازٌ، لما هو من صفات الفعل فيصير وصف العين به مجازًا، وهذا غلطٌ عظيمٌ، لأنّ التّحر يم إذا أضيف إلى العين كان ذلك أمارة لزومه و تحقّقه، فكيف يكون مجازًا؟ لكنّ التحر يم نوعان.

تحريمٌ يلاقي نفس الفعل مع كون المحل قابلًا (للفعل) كأكل مال الغير.

والنوع الثاني: أن يخرج المحلّ في الشرع من أن يكون قابلًا لذلك الفعل كَنِكَاح الأم لا يجوز بإذنها أيضًا فينعدم الفعل من قبل عدم مَحَلِّهٖ فيكون نسخًا فيصيرُ الفعلُ تابعًا من هذا الوجه، فيقام المحل صالحًا له. وهذا في غاية التحقيق من الوجه الذي يتصوّر في جانب المحلّ لتوكيد النفي.

فأمّا أن يجعل مجازًا ليصير مشروعًا بأصله فغلط فاحشٌ، والله أعلم انتهى كلماته الشريفة اه ملتقطا". [1]

ترجمہ: جن نصوص اور آیات میں عین شئ کی طرف تحریم کی اضافت کی گئی ہے یعنی کسی کام کو حرام قرار دینے کے بجائے خاص کسی ذات اور شی کو ہی حرام بتایا گیا ہے، جیسے " حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ "[2] [تم پر تمہاری مائیں حرام کی گئیں] "حرمت الخمر" [تم پر شراب حرام کی گئی]۔ اور اس طرح کے دوسرے نصوص۔ ان میں کوئی اجمال وابہام نہیں ہے اور کشف میں ہے کہ جن نصوص میں عین شی کی طرف تحلیل کی نسبت کی گئی ہے۔ یعنی خاص کسی ذات و چیز کو ہی حلال بتایا گیا ہے۔ جیسے "اُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيْمَةُ الْاَنْعَامِ "[3]۔ [تمھارے لیے حلال کیے گئے بے زبان مویشی]۔ ان میں بھی کوئی

---

(۱) مسلم الثبوت وفواتح الرحموت، ج:۲،ص:۳٤، مکتبه تراث، ملتان. و ص:٤١، ٤٢، دار النفائس، الر ياض.

(۲) القرآن الحكيم، سورة النساء:٤، آية:٢٣.

(۳) القرآن الحكيم، سورة المائده:٥، آية:١.

اجمال نہیں ہے جب کہ قدریہ [1] کے ایک گروہ بشمول ابو عبد اللہ بصری و ابو ہاشم کا مذہب یہ ہے کہ اس طرح کی آیت و نصوص مجمل ہیں۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ عین شئ کی طرف تحریم کی نسبت والے نصوص اور کلمات کی کامل تفتیش و تحقیق سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عین شی سے جو فعل عرفاً مقصود ہوتا ہے اسی سے روکنا یا منع کرنا ان کلمات و نصوص کا مقصد اصلی ہوتا ہے۔ اس لیے ان آیات و نصوص کا معنی مراد متعین ہے۔ اور ان میں کوئی اجمال و اِبہام نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ "حرم الخنزیر والخمر والحریر والأم" (حرام کیے گئے تم پر خنزیر، شراب، ریشم، ماں) جیسے نصوص سے یہ سمجھا گیا کہ خنزیر کا کھانا، شراب کا پینا، ریشم کا پہننا اور ماں کے ساتھ وطی یا نکاح کرنا حرام ہے۔ اور اولیٰ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ مدعا یہ ہے کہ عین شی کی طرف تحریم کی نسبت سے کلام میں اجمال نہیں پیدا ہوتا۔ یعنی یہ اضافت موجب اجمال نہیں ہے۔ کیوں کہ عرف عام کی وجہ سے فعل مقصود سے ہی ممانعت سمجھی جاتی ہے۔ تو یہ اس بات کے منافی نہیں ہے کہ کسی خارجی سبب کی بنا پر اس کلام میں اجمال آجائے اور معنی مراد متعین نہ ہو سکے مثلاً جب کلام سے کئی مقاصد وابستہ ہوں اور کسی ایک کے مراد ہونے پر کوئی قرینہ نہ ہو تو کلام میں اجمال آجائے گا۔

لیکن شریعت میں اس نوع کے جو جزئیات وارد ہوئے ہیں، ان سب کی کامل چھان بین اور تحقیق سے عیاں ہوتا ہے کہ عرفاً متبادر ایک ہی معنی ہوتا ہے تو وہی مقصود و مضمر ہوا، لہٰذا ان نصوص میں کوئی اجمال نہیں۔

اور حضرت علامہ عبد القاہر بغدادی نے کلام کے مجمل نہ ہونے کی ایک دلیل یہ پیش کی ہے کہ اجمال کے قائل گروہ "قدریہ" [2] کے ظہور سے پہلے ہی اس پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ یہ نصوص مجمل نہیں ہیں کیوں کہ تمام اسلاف کرام ان آیات سے (فعل مقصود کی) تحریم پر استدلال فرماتے تھے۔ اور نصوص کو ظاہر سے پھیرنے والوں کو کافر کہتے تھے اور فرماتے تھے کہ ان آیات کے ظاہری و قطعی مفہوم کے انکار پر تکفیر کی جائے گی۔

تو اہل حق کا اس امر پر اتفاق ہے کہ یہ آیت و نصوص مجمل نہیں ہیں اور ان سب میں "فعل مقصود کی تحریم" مراد ہے۔ ہاں اس بارے میں ان کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے کہ یہ کلام کا حقیقی مفہوم ہے یا مجازی، یا کچھ اور۔ تو شافعیہ اور بعض حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ کلام میں مجاز یا اضمار ہے اور مجاز یا تو عین شئ میں ہے جس کی طرف تحریم کی اضافت کی گئی ہے، یا خود اس اضافت میں ہی مجاز ہے، یعنی مثلاً: "خمر" بول کر مجازاً "شرب خمر" مراد لیا گیا ہے یا "شرب" کی طرف نسبت کرنے کے بجائے مجازاً "خمر" کی طرف ہی نسبت کر دی گئی ہے۔

---

(۱)-(۲) قدریہ: یہ ایک گمراہ و گمراہ گر فرقہ ہے جو تقدیر الٰہی کا انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے اور ان کے متاخرین کہتے ہیں کہ بندہ کے اچھے افعال تو اللہ کی طرف سے ہیں لیکن اس کے برے افعال اس کی طرف سے نہیں ہیں یعنی ان کا خالق اللہ عز و جل نہیں ہے اس فرقے کا بانی معبد بن خالد جہنی ہے، اسی نے بصرہ میں سب سے پہلے تقدیر کا انکار کیا تھا، پھر عمرو بن عبید بھی اسی کا ہمنوا ہو گیا تھا۔ (منهاج شرح صحیح مسلم بن حجاج، ص: ۲۷، ج: ۱ زیر حدیث "أول من قال في القدر بالبصرة معبد الجهني) ۱۲ منہ

لیکن محققین حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ یہاں سب کچھ حقیقت ہے، کلام میں اضمار یا مجاز بالکل نہیں ہے۔

امام فخر الاسلام رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں کہ کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ عین شیٔ مثلاً محرمات اور خمر کی طرف تحریم کی اضافت مجازی ہے کیوں کہ تحریم ذات یا شی کی نہیں، بلکہ فعل کی صفت ہے تو اس سے ذات کو موصوف کرتے ہوئے خود اسے ہی حرام بتانا مجاز ہوا۔ اور یہ بڑی غلطی ہے کیوں کہ عین شی کی طرف تحریم کی نسبت اس امر کی علامت ہے کہ حرمت اس کو لازم اور اس میں متحقق ہے تو یہ نسبت مجاز کیوں کر ہوگی۔

ہاں تحریم کی دو قسمیں ہیں:

ایک: وہ تحریم جو فعل کے ارتکاب سے روکے مگر محل قابل فعل ہو۔ جیسے مال غیر کو کھانا۔ (کہ یہ صاحب مال کی اجازت سے حلال ہے)

دوسری قسم: یہ ہے کہ محل شرعاً قابل فعل نہ ہو، بلفظ دیگر جس ذات یا شی کی طرف حرمت کی اضافت ہے وہ فعلِ مقصود کی صلاحیت ہی نہ رکھے۔ جیسے ماں سے نکاح کہ یہ اس کی اجازت سے بھی نہیں ہو سکتا۔ تو یہاں فعل مثلاً ”نکاح“ باطل و نامتصور ہے کیوں کہ محل میں اس کی کوئی صلاحیت ہی نہیں ہے۔ الغرض جب فعل یہاں خارج از امکان ہے اور اس کا کوئی تصور نہیں ہو سکتا تو اس کی طرف تحریم کی نسبت ممکن نہ رہی کہ نسبت وجودی شی کی طرف ہوتی ہے اور یہ معدوم ہے۔ اس لیے اب یہاں نسبت لا محالہ محل ہی کی طرف ہوگی کہ وہی موجود اور اس کا صالح ہے لہٰذا عین شیٔ کی طرف تحریم کی یہ اضافت حقیقی ہوئی۔ یہ گفتگو انتہائی تحقیقی ہے اور عین محل سے حرمت کو جوڑ دینے سے فعل مقصود کی نفی کی تاکید ہوتی ہے۔

رہ گئی یہ بات کہ عین شی کی طرف اضافت کو مجاز مان لیا جائے تاکہ فعل اصلاً مشروع اور وصفاً ممنوع ہو۔ تو یہ فحش غلطی ہے۔ امام فخر الاسلام رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے کلمات شریفہ یہاں پورے ہوگئے۔

اس تحقیق کا خلاصہ یہ ہے کہ:

(۱) آیت کریمہ ”حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهٰتُكُمْ“[1] اور اس طرح کے دوسرے نصوص جن میں عین شی کی طرف حرمت کی اضافت کی گئی ہے مجمل نہیں ہیں کیوں کہ ان میں تحریم سے اس فعل خاص کی تحریم مراد ہے جو شی سے عرفاً مقصود ہوتا ہے۔

(۲) اس پر اہل حق کا اتفاق ہے کہ قدریہ (جو گمراہ و گمراہ گر فرقہ ہے) کے دعویٰ اجمال سے پہلے تمام اسلاف کرام کا اسی پر اجماع تھا۔

(۳) اختلاف اہل حق کے درمیان اس بارے میں ہے کہ عین شیٔ کی طرح حرمت کی نسبت حقیقت ہے یا مجاز۔ ائمہ شافعیہ اسے مجاز بتاتے ہیں اور ائمہ حنفیہ حقیقت۔ اور امام فخر الاسلام کی تحقیق انیق سے عیاں ہے کہ اس کا حقیقت ہونا ہی حق ہے اور مجاز ماننا بڑی غلطی ہے کیوں کہ عین شی کی طرف تحریم کی نسبت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ حرمت اس شی میں متحقق و لازم ہے اور جو نسبت تحقق و لزوم پر دال ہو وہ مجازی نہیں، حقیقی ہوگی۔

(۴) امام فخر الاسلام فرماتے ہیں کہ حرمت کی دو قسمیں ہیں:

---

(۱) القرآن الحكيم، سورة النساء: ٤، آية: ٢٣.

ایک: وہ حرمت جس کا تعلق فعل سے ہو اور محلِ فعل میں فعل کی گنجائش باقی ہو، جیسے: "اکلِ مالِ غیر" کہ حرام ہے لیکن مالک کی اجازت سے اس میں اکل کی گنجائش باقی ہے۔ یہاں نسبت صرف اس لیے حقیقی ہوگی کہ حرمت شئ کو لازم اور اس میں متحقق ہے۔

دوسری: وہ حرمت جس میں محلِ فعل شرعاً فعل کا محل ہونے سے خارج ہو اور اس میں فعل کی گنجائش قطعاً نہ رہے۔ جیسے نکاحِ محارم کہ حرام ہے اور محل۔ مثلاً ماں، بہن، بھانجی۔ میں نکاح کی گنجائش قطعاً نہیں ہے حتیٰ کہ ان کی اجازت سے بھی ان کے ساتھ نکاح حلال نہ ہوگا۔ تو یہاں فعل کے عدمی ہونے کی وجہ سے اس کی طرف نسبت کا امکان ہی نہیں ہے اس لیے یہاں تحریم کی نسبت بس محل ہی کی طرف ہو سکتی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ نسبت حقیقی ہے، ساتھ ہی لزوم حرمت کی وجہ سے بھی حقیقی ہے۔

أقول بتوفيق الله تعالى: حرمت کی نوع دوم میں "محل فعل" قابل فعل نہیں رہ جاتا۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس سے انتفاع مطلقاً ممنوع ہے۔ ہاں جس فعل کی ممانعت عرفاً مقصود ہے یا اس پر اجماع ہے اس کی حرمت قطعی ہے جیسے نکاح محارم اور اکل میتہ و شرب دم کی ممانعت، ایسا نہیں کہ عرف قطعی ہے، بلکہ عرفاً جس مفہوم پر اجماعِ امت واقع ہوا وہ اجماع قطعی ہے۔ اور جو فعل عرفاً مقصود نہیں ہے اس کی ممانعت قطعی نہ ہوگی۔

امام حجۃ الاسلام ابو حامد غزالی شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے بھی اپنی بلند پایہ اصولی کتاب "المستصفیٰ" میں یہی مضمون اپنے مخصوص انداز میں بیان فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آیت کریمہ:

" حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهٰتُكُمْ "[۱] اور " حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ "[۲] مجمل نہیں ہے۔ ہاں (ایک گمراہ و گمراہ گر فرقہ) قدریہ کے ایک گروہ نے کہا ہے کہ مجمل ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ کوئی شی یا ذات تو خود حرام نہیں ہوتی، بلکہ حرام فعل ہوا کرتا ہے اور یہ معلوم نہیں کہ کون سا فعل حرام ہے مثلاً مردار کو چھونا حرام ہے یا کھانا، یا اسے دیکھنا، یا بیچنا یا اس سے کسی اور طرح انتفاع۔ یوں ہی ماں کو دیکھنا حرام ہے یا اس سے بغل گیر ہونا، یا جماع کرنا یہ معلوم نہیں ہے غرضیکہ عین شی سے جو افعال متعلق ہو سکتے ہیں وہ کثیر ہیں اور ان میں سے کوئی بھی دوسرے سے راجح نہیں ہے اس لیے یہ آیات مجمل ہوئیں۔

مگر ان کا یہ استدلال فاسد ہے کیوں کہ عرف کی حیثیت وضع کی جیسی ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ اسما کی دو قسمیں کی جاتی ہیں، عرفیہ اور وضعیہ۔ اور اہل زبان کا عرف یہ ہے کہ وہ اس طرح کے کلمات سے قطعی و یقینی طور پر وہی معنی سمجھتے اور مراد لیتے ہیں جو شی سے مقصود ہو، مثلا: اگر کوئی کہتا ہے: "حَرَّمْتُ عليكم الطعام والشراب" میں نے تجھ پر طعام وشراب کو حرام کر دیا" تو اہل زبان بغیر کسی شک و شبہہ کے یہی سمجھتے ہیں کہ قائل کی مراد طعام وشراب کے اکل وشرب کو حرام کرنا ہے۔ یوں ہی جب کوئی کہتا ہے: "حَرَّمْتُ عليك هذا الثوب" میں نے تجھ پر یہ کپڑا حرام کیا" تو یقینی طور پر وہ یہی کہہ رہا ہے کہ میں نے تجھ پر یہ کپڑا پہننا حرام کیا۔ اور جب کوئی کہتا ہے: "حَرَّمَت عَلَيكَ النساء" میں نے تجھ پر عورتوں کو حرام کیا" تو اہل زبان عورتوں سے جماع کی حرمت سمجھتے ہیں۔ اور یہ کلمات ان کے نزدیک معانی مذکور میں صریح اور قطعی ہیں، پھر یہ

---

(۱) القرآن الحكيم، سورة النساء:٤، آية:٢٣.

(۲) القرآن الحكيم، سورة المائدة:٥، آية:٣.

مجمل کیسے ہوسکتے ہیں **صریح** کبھی عرفی ہوتا ہے اور کبھی وضعی اور دونوں ہی اجمال وابہام کی نفی کر دیتے ہیں۔ (۱)

اور نور الانوار اخیر بحث حقیقت و مجاز، ص:۱۱۸، (مجلس برکات) میں فواتح الرحموت کی ابحاث کا خلاصہ بیان کیا گیا ہے۔

ان تفاصیل سے یہ امر واضح ہو کر سامنے آگیا کہ عین شی کی طرف حرمت کی اضافت اس سے بجمیع وجوہ انتفاع کے حرام قطعی ہونے کی دلیل قطعی نہیں، بلکہ صرف اس فعل سے حرمت کی دلیل قطعی ہے جو عرفاً مقصود ہو۔

کتاب و سنت کے شواہد سے مزید وضاحت:

(۱) یہی وجہ ہے کہ حضور سید عالم ﷺ نے حرمت میتۃ کی تشرح "حرمت أکل میتۃ" سے فرمائی۔ چناں چہ مشکوٰۃ شریف، باب تطہیر النجاسۃ میں ہے:

عن عبد الله بن عباس، قال: تُصدق على مولاة لميمونة بشاة، فماتت، فمر بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: هلّا أخذتم إهابها فدبغتموه، فانتفعتم به! فقالوا إنها ميتة، فقال: إنما حرم أكلها. متفق عليه. (۲)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی باندی کو کسی صاحب نے صدقہ کی ایک بکری دی، وہ مرگئی، ادھر سے رسول اللہ ﷺ کا گزر ہوا تو فرمایا: تم نے اس کی کھال کیوں نہیں اتار لی کہ اسے دباغت دے کر فائدہ اٹھاتے؟ گھر والوں نے عرض کی کہ وہ مردار ہے۔ تو حضور نے فرمایا کہ مردار کا محض کھانا حرام ہے۔

أشعۃ اللمعات میں "فقال إنما حرم أكلُها" کا ترجمہ ہے:

"پس فرمود آنحضرت حرام نیست مگر خوردن میتہ، نہ مطلق انتفاع بداں"۔ (۳)

تو آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ مردار کا محض کھانا حرام ہے، مطلقاً اس سے انتفاع حرام نہیں۔

اس حدیث پاک سے اس عرف کی مکمل تائید ہوتی ہے جس سے فعل مقصود کی حرمت پر استدلال کیا گیا ہے۔

یہاں ایک اشکال یہ وارد کیا جاتا ہے کہ "بیع میتہ" اکل کے سوا دوسری وجوہِ انتفاع سے ہے پھر بھی حرام ہے۔ مگر یہ اشکال اس لیے دفع ہو جاتا ہے کہ اکلِ عوض حکماً ایسا ہی ہے جیسے: اکلِ معوَّض۔ علاوہ ازیں یہ حرمت دوسری دلیل سے ثابت ہے وہ یہ کہ میتہ مال نہیں اور غیر مال کی بیع باطل ہے، نیز یہ اکل باطل ہے جو بنص قطعی حرام ہے۔ ارشاد باری ہے: "وَلَا تَأْكُلُوٓا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ" (۴) اور اس پر بیع کا اطلاق محض صوری ہے، حقیقی یا مجازی نہیں کہ یہاں بیع کا وجود ہی نہیں۔

(۲) یوں ہی سونا اور ریشم حرام ہیں:

عن علی أن النبی ﷺ أخذ حريرا فجعله فی يمينه، فأخذ ذهبا فجعله فی شماله، ثم

(۱) المستصفى المطبوع مع فواتح الرحموت، ص: ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ج: ۱، الفصل السابع فی الحقيقة والمجاز.

(۲) مشكاة المصابيح، ص: ۵۲، الفصل الاول من باب تطهير النجاسات.

(۳) أشعة اللمعات، ج: ۱، ص: ۲۵۳، باب تطهير النجاسات، نول كشور.

(۴) القرآن الحكيم، سورة البقره: ۲، آية: ۱۸۸.

قال: إن هذين حرام على ذكور أمتي. رواه أحمد وأبو داؤد والنسائي.[1]

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے داہنے ہاتھ میں ریشم اور بائیں ہاتھ میں سونا لیا پھر فرمایا کہ بیشک یہ دونوں میری امت کے مردوں پر حرام ہیں۔ احمد، ابوداؤد اور نسائی۔

اس حدیث پاک میں عین سونا کی طرف حرمت کی اضافت ہے پھر بھی پندرہ صورتوں میں سونے کا استعمال جائز ہے جیسا کہ فتاوی رضویہ، ج:۹، ص:۴۱، ۴۲، ۴۳، میں اس کی پوری تفصیل جمیل موجود ہے۔

یوں ہی ریشم کی طرف بھی حرمت کی اضافت ہے مگر لبس (جو اس سے مقصود ہے) کے سوا سب صورتیں حرام نہیں۔ در مختار کتاب الحظر والاباحۃ، فصل فی اللبس میں ہے:

"ولا بأس بكلة الديباج"

اس کے تحت ردالمحتار میں ہے: هو ما سداه ولحمته إبريسم. شرح وهبانية. إهـ[2]

ترجمہ: شرح وہبانیہ میں ہے کہ ریشمی مچھردانی جس کا تانا بانا دونوں ریشم کا ہو مردوں کو استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ اسے پہنا نہیں جاتا۔

(۳) پہلے بیان ہو چکا کہ قرآن حکیم میں "عین صیدِ بَر" کی طرف حرمت کی اضافت ہے اس کے باوجود اس سے مُحرِم کا انتفاع صرف مکروہ ہے۔

الغرض کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، وکتب فقہ واصول فقہ سے بہت واضح طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ عین شئ کی طرف حرمت کی اضافت سے اس فعل کی حرمت ثابت ہوتی ہے جو شئ کا اصل مقصود ہو اور باقی وجوہ انتفاع حرام نہیں ہوتے، یا حرام قطعی نہیں ہوتے (مگر یہ کہ خارج سے کوئی دلیل قطعی پائی جائے) جس کے متعدّد شواہد گزرے۔ مثلا:

(۱ تا ۱۴) سورۂ نساء کی آیت کریمہ " حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ وَبَنَاتُكُمۡ "[3] میں چودہ (۱۴) عورتوں کی طرف حرمت کی اضافت کی گئی ہے جس سے مقصود ان سے نکاح کی حرمت ہے اب اگر وہ بطور حسن سلوک اپنے بیٹے، باپ، بھائی وغیرہ کی کچھ خدمت کر دیں تو اسے حرام نہ کہیں گے۔

(۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸) شراب، خنزیر اور ریشم و سونا کی طرف بھی حرمت کی اضافت کی گئی ہے مگر شراب کی حرمت سے مقصود شرب کی حرمت ہے اور خنزیر کی حرمت سے مقصود اکل کی اور ریشم کی حرمت سے مقصود لبس کی۔ لہذا شراب سے انتفاع کی متعدّد صورتیں صرف مکروہ وناجائز ہیں جیسا کہ فقہی جزئیات سے ماسبق میں اسے ثابت کیا گیا، اور سونا سے انتفاع کی متعدّد صورتیں مباح ہیں جیسا کہ فتاوی رضویہ کے حوالے سے بیان ہوا۔ اور ریشم سے انتفاع کی بھی بہت سی صورتیں جائز ہیں حتی کہ ریشم کے مصلے پر نماز پڑھنی بھی جائز ہے جیسا کہ دُرِّ منتقی کے حوالے سے اس کا جزئیہ آرہا ہے۔ اور

---

(۱) مشكاة المصابيح، ص: ۳۷۸، الفصل الثاني من باب الخاتم.

(۲) در مختار المطبوع مع رد المحتار، ج: ۹، ص: ۵۹.

(۳) القرآن الحكيم، سورة النساء: ٤، آية: ۲۳.

خنزیر سے بھی مقصود گو اکل کی حرمت ہے مگر اس کے دوسرے اجزا سے انتفاع کی حرمت پر اجماع قائم ہے، اس لیے وہ عام چیزوں کی صَف سے باہر ہے۔

(۱۹) میتہ یعنی مردار کی طرف بھی حرمت کی اضافت نصوص میں موجود ہے مگر مقصود اکلِ میتہ کی حرمت کا اظہار ہے جو کتاب و سنت میں منصوص ہے اور اس کی کھال سے بعد دباغت انتفاع کی اجازت ہے۔

(۲۰) کسی نے قسم کھائی کہ یہ کپڑا مجھ پر حرام ہے تو وہ کپڑا پہننے سے حانث ہوگا۔ لہذا اگر اسے بیچ کر فائدہ اٹھائے یا دوسرے کو ہبہ یا صدقہ کر کے ثواب کمائے تو حانث نہ ہوگا۔ کہ عرفاً کپڑے سے مقصود پہننا یا چادر ہو تو اوڑھنا ہے مگر چوں کہ وہ قابلِ بیع و ہبہ بھی ہے اس لیے اگر کوئی بیع وغیرہ کی نیت سے یہ قسم کھائے تو اس کا بھی اعتبار ہوگا کہ اب اس نے نیت کے ذریعہ اسی کو مقصود بنا لیا۔

(۲۱) بہار شریعت میں ہے: تیل ناپاک ہوگیا، اس کی بیع جائز ہے اور کھانے کے علاوہ اس کو دوسرے کام میں لانا بھی جائز ہے (در مختار) مگر یہ ضرور ہے کہ مشتری کو اس کے نجس ہونے کی اطلاع دے دے تاکہ وہ کھانے کے کام میں نہ لائے۔[۱]

اس طرح کے اور بھی بہت سے مسائل ہیں جو کتب فقہ باب الایمان اور باب الانجاس وغیرہ میں مذکور ہیں۔

جزئیات کے درمیان منافات اور تطبیق نفیس

ہم یہاں پہنچ کر جب گزشتہ جزئیات، تفسیری عبارات اور اصولی مباحث کا جائزہ لیتے ہیں تو باہم ان کے درمیان کچھ منافات سی نظر آتی ہے کیوں کہ ان جزئیات و مباحث کا حاصل یہ ہے کہ:

(۱) عین شی کی طرف جب حرمت کی اضافت ہوتی ہے تو اس کی وجہ سے وہ کام حرام ہوتا ہے جو شی کا اصل مقصود ہو، مثلاً: شراب کا پینا، سونا اور ریشم کا پہننا، اور مردار کا کھانا، وغیرہ۔

(۲) عین شی کی طرف حرمت کی اضافت شی سے انتفاع کی تمام صورتوں کی ممانعت کا فائدہ دیتی ہے اور اس سے کسی طرح انتفاع جائز نہیں ہوتا جیسا کہ تفسیر بیضاوی اور احکام القرآن وغیرہ کی عبارت میں صراحت ہے۔

(۳) ان سب کے باوجود فقہی مسائل اس امر کے شاہد ہیں کہ ایسی اشیا سے انتفاع بہت صورتوں میں جائز و مباح ہے جیسے ریشم کے مصلے پر نماز وغیرہ۔

مگر واقعہ یہ ہے کہ ان جزئیات و مسائل کے درمیان کوئی منافات نہیں کیوں کہ اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ جس شیٔ کی طرف حرمت کی اضافت ہے اس سے عرفاً جو فعل مقصود ہوتا ہے وہ قطعاً حرام ہے۔ اور باقی وجوہ انتفاع میں یہ تفصیل ہے کہ جس شی کی طرف حرمت کی اضافت کی گئی ہے وہ (۱) بذات خود مکرم و محترم ہے جیسے عورت کا دودھ۔ (۲) یا نجس العین ہے جیسے جانور کا بہتا خون، یا (۳) مکرم بھی ہے اور نجس بھی جیسے انسان کا خون، یا (۴) ان میں سے کوئی بھی نہیں، جیسے ریشم اور سونا۔ پہلی تین صورتوں میں جو انتفاع شیٔ سے عرفاً مقصود نہیں وہ مکروہ تحریمی و ناجائز ہے مگر یہ کہ کوئی دلیل اباحت

(۱) بہار شریعت، ص: ۹۰، حصہ ۱۱۔

کراہت سے مانع ہو تو وہ انتفاع جائز و مباح ہوگا جیسے غیر مسلم سے خون کی بیع اور مردار کی کھال سے دباغت کے بعد انتفاع وغیرہ۔ یا کوئی دلیلِ حرمت کراہت سے مانع ہو جیسے خنزیر سے انتفاع کی حرمت پر اجماعِ امت۔ اور آخری صورت میں جو فعل عرفاً شئی سے مقصود ہے اس کے سوا انتفاع کی تمام صورتیں جائز و مباح ہیں جیسے سونا سے انتفاع کے پندرہ طریقے۔ اور ریشم کی مچھر دانی کا استعمال۔ اور اس کے مصلے پر نماز وغیرہ۔

اس بے مایہ راقم الحروف کی نگاہ میں مذکورہ جزئیات کے درمیان اس طرح کوئی منافات نہیں رہ جاتی، اس لیے ان کے درمیان تطبیق کی یہی روش اختیار کرنی چاہیے۔

واضح ہو کہ بندہ اگر اپنے اوپر کوئی چیز حرام کرتا ہے تو اس سے مراد قسم ہوتی ہے کیوں کہ اللہ عزوجل نے جو چیز حرام فرمادی ہے وہ بندے کے حرام کرنے سے واقع میں حرام نہ ہوگی، لہٰذا بندے نے اگر اپنے اوپر کوئی چیز حرام کی ہے تو اس کے کرنے سے وہ حانث ہو جائے گا مگر وہی فعل کرنے سے جو عرفاً اس چیز سے مقصود ہو، یا جو اس کی نیت ہو۔ اور باقی وجوہ انتفاع پہلے ہی سے حلال تھے وہ اب بھی حلال رہیں گے۔

ردالمحتار میں ہے:

أيَّد في البحر كلام الخانية بأن حرمة العين يراد منها تحريم الفعل، فإذا قال: "هذا الطعام علي حرام" فالمراد أكله وفي "هذا الثوب" المراد لبسه. (۱)

بحرالرائق میں فتاوی خانیہ کے کلام کی تائید بایں طور کی کہ عین شئی کی حرمت سے فعل کی تحریم مراد لی جاتی ہے لہٰذا جب کوئی یہ قسم کھائے کہ "یہ طعام مجھ پر حرام ہے" یا "یہ کپڑا مجھ پر حرام ہے" تو اس کا مطلب یہ ہے کہ "طعام کا کھانا اور کپڑے کا پہننا حرام ہے"۔

خلاصۂ تحقیق

تحقیقِ حق کے لیے یہ جو بحث کی گئی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ کتاب للہ، سنتِ رسول اللہ اور کلام ناس میں جب خاص کسی چیز کی طرف حرام ہونے کی نسبت ہو، مثلاً: "(۱) خون حرام ہے (۲) شراب حرام ہے (۳) مردار حرام ہے (۴) کپڑا حرام ہے (۵) پھل حرام ہے (۶) روپے حرام ہیں" تو اصالۃً وہ کام حرام ہوتا ہے جو اس سے عرفاً مقصود ہو اور اس لحاظ سے درج بالا مثالوں کا معنی مراد ہوگا: (۱) خون (۲) شراب (۳) اور مردار کا کھانا پینا حرام ہے۔ یعنی حرام قطعی ہے۔

لہٰذا خون اور شراب اور مُردار کا کھانا، پینا تو قطعاً حرام ہے مگر ان سے انتفاع کی دوسری غیر منصوص صورتیں حرام قطعی نہیں، اب خواہ وہ مکروہ تحریمی ہوں۔ جیسے شراب کو احلیل یا ناک میں ٹپکانا اور بالوں یا آنکھوں میں لگانا۔ یا مباح ہوں: جیسے مُردار کی کھال چھڑانا اور بعد دباغت اس سے فائدہ اٹھانا۔ اور بعد والے مسائلِ قسم میں (۴) کپڑا پہننا (۵) پھل کھانا (۶) روپے سے کوئی چیز خریدنا حرام ہے یعنی اگر کوئی شخص کپڑا، پھل، روپے اپنے اوپر حرام کردے تو کپڑا پہننے، پھل کھانے، اور

(۱) رد المحتار، ج:۵،ص: ۵۱۰.

روپے سے کچھ خریداری کرنے سے وہ قسم میں حانث ہو جائے گا، اس کے برخلاف کپڑے اور پھل بیچنے سے، یوں ہی کپڑے ، پھل اور روپے صدقہ وہبہ کرنے سے حانث نہ ہوگا کہ عرفاً ان چیزوں کو حرام کرنے سے اصل مقصود پہننے، کھانے اور خریدنے کو حرام کرنا ہے، نہ کہ ان سے انتفاع کی تمام صورتوں کو حرام کرنا ہے۔

کہ جن چیزوں کو اللہ عزوجل نے حلال فرما دیا ہے وہ بندے کے حرام کرنے سے حرام نہ ہوں گی، لہذا قسم فعلِ مقصود پر محمول ہوگی اور بقیہ وجوہِ انتفاع غیر مقصود ہونے کی وجہ سے قسم کی حرمت سے خارج رہیں گے۔

لیکن جن چیزوں کو اللہ عزوجل نے حرام فرما دیا ہے ان کا فعل مقصود حرام ہوگا اور غیر مقصود مکروہ تحریمی، جیسا کہ خبائث اور شراب کے تعلق سے نقل کیے گئے فقہی جزئیات سے عیاں ہے۔

اِلّا یہ کہ کوئی دلیل تخصیص ایسے کسی فرد کو کراہت سے خارج کر دے جیسے مردار کی کھال سے بعدِ دباغت انتفاع۔

اس تفصیل کی بنا پر انسانی خون سے علاج کا حکم واضح ہو کر یہ سامنے آیا کہ اسے پینا حرام قطعی ہے لہذا بلا ضرورت شرعیہ یہ مباح نہ ہوگا اور انجکشن کے ذریعہ خون کی رگوں میں خون چڑھانا مکروہ تحریمی ہے۔ لہذا حاجت شرعیہ کی صورت میں بھی مباح ہوگا، جیسے: عورت کا دودھ علاج کے لیے آنکھوں میں لگانا اور ناک میں چڑھانا حاجت شرعیہ کی صورت میں جائز ومباح ہے۔ هذا ما عندي والعلمُ بالحق عند ربي وهو تعالى أعلم وعلمه جلّ مجده أتم وأحكم.

اس تحریر کے بعد بھی فیصلہ نہ ہو سکا۔ یہ ہمارے دونوں بزرگ علماے کرام کی اعلی درجہ کی احتیاط تھی کہ انھوں نے اس کے بعد بھی غور وفکر کا سلسلہ جاری رکھا، پھر نو سوالات مزید جاری کیے کہ مسئلہ کی مکمل تنقیح کے لیے ان سوالوں کے جواب ناگزیر ہیں، آخر کار اس حکم کی بھی تعمیل ہوئی۔ ہم آئندہ سطور میں وہ سوالات مع جوابات پیش کرتے ہیں:

نو ضروری سوالوں کے جوابات

ہم یہاں پہنچ کر اپنی تحقیق کے چہرے سے کچھ ایسے خدشات کی گرد کو بھی صاف کر دینا چاہتے ہیں جو بعض ارباب علم کی راہ میں پیش آئے کیوں کہ ممکن ہے کہ ہمارے کسی قاری کے ذہن میں بھی وہ خدشات پیدا ہوں، یوں بھی ایک ریسرچ اسکالر کو خدشات وشبہات سے صاف ستھرا موقف اختیار کرنا چاہیے اس لیے ہم وہ خدشات سوالات کی شکل میں پیش کرتے ہیں:

پہلا سوال:

یہ صحیح ہے کہ ضرورت شرعیہ کی وجہ سے بہت سے محظورات مباح ہو جاتے ہیں لیکن کتنے محظورات ایسے بھی ہیں جو مباح نہیں ہوتے، انسانی خون کی حرمت کی علت عام محظورات سے جداگانہ ہے اور وہ ہے: ”تکریم“ تو کیا ”تکریمِ انسانی“ ضرورت کی وجہ سے قابل سقوط ہے؟

جواب:

ہاں قابل سقوط ہے، اس کے چند ثبوت ملاحظہ ہوں:

(۱) عورت کا دودھ خون کی طرح جزوِ انسانی ہے اور اس کی تکریم کی وجہ سے ہی اس کی خرید وفروخت ناجائز ہے، بلکہ

مدت رضاعت کے بعد اپنے بچے کو بھی پلانا ناجائز ہے، تاہم ضرورت شرعیہ کی وجہ سے اپنے یا کسی کے بھی شیر خوار بچے کو دودھ پلانا جائز ہے، بلکہ کبھی مستحب اور کبھی واجب بھی ہے۔

اللہ عزوجل کا فرمان ہے:

''وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ اَرَادَ اَنْ يُّتِمَّ الرَّضَاعَةَ''(۱)

اور مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلائیں پورے دو برس، یہ اس کے لیے ہے جو دودھ کی مدت پوری کرنی چاہے۔

سورہ قصص میں ہے: ''وَاَوْحَيْنَا اِلٰى اُمِّ مُوْسٰى اَنْ اَرْضِعِيْهِ''(۲)

اور ہم نے موسی کی ماں کو الہام فرمایا کہ اسے دودھ پلا۔

نیز ارشاد باری ہے:

''وَاِنْ اَرَدْتُّمْ اَنْ تَسْتَرْضِعُوْا اَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِذَا سَلَّمْتُمْ مَا اٰتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوْفِ''(۳)

اور اگر تم چاہو کہ دائیوں سے اپنے بچوں کو دودھ پلواؤ تو بھی تم پر مضایقہ نہیں جب کہ جو دینا ٹھہرا تھا بھلائی کے ساتھ اسے ادا کر دو۔

یہ اور اس طرح کی بہت سی آیات کریمہ واحادیث نبویہ اور اجماع امت بلکہ اجماعِ عالم سے یہ امر روز روشن کی طرح ظاہر وباہر ہے کہ شیر خوار کو بوجہ ضرورت دودھ پلانا جائز ہے حالاں کہ وہ بلا شبہ جزء انسانی ہے، جو قابل تکریم ہے۔

(۲) آیت کریمہ: '' حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ ''(۴) میں لفظ دم مطلق ہے جو ''دم انسانی'' کو بھی عام ہے اور متعدّد آیات میں اسے بوجہ ضرورت مباح بتایا گیا ہے۔ مثلا: ارشاد باری ہے:

'' وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ اِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ اِلَيْهِ (۵) فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ(۶) فَمَنِ اضْطُرَّ فِيْ مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّاِثْمٍ فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ''.(۷)

ترجمہ: • وہ تو تم سے مفصل بیان کر چکا جو کچھ تم پر حرام ہوا مگر جب تمھیں اس کی مجبوری ہو۔ • تو جو ناچار ہو نہ یوں کہ خواہش سے کھائے اور نہ یوں کہ ضرورت سے آگے بڑھے تو اس پر گناہ نہیں۔ • تو جو بھوک پیاس کی شدت میں ناچار (مجبور) ہو یوں کہ گناہ کی طرف نہ جھکے تو بے شک اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔ (کنز الایمان)

شرح سیر کبیر اور تہذیب وغیرہ کے جزئیات بھی اپنے اطلاق کی وجہ سے ضرورت شرعی کی صورت میں اباحت کی دلیل

---

(۱) القرآن الحكيم، سورة البقرة:۲، آية:۲۳۳.
(۲) القرآن الحكيم، سورة القصص:۲۸، آية:۷.
(۳) القرآن الحكيم، سورة البقرة:۲، آية:۲۳۳.
(۴) القرآن الحكيم، سورة النحل:۱٦، آية:۱۱۵.
(۵) القرآن الحكيم، سورة الأنعام:٦، آية:۱۱۹.
(٦) القرآن الحكيم، سورة البقرة:۲، آية:۱۷۳.
(۷) القرآن الحكيم، سورة المائده:۵، آية:۳.

ہیں۔اور نکسیر کے خون سے پیشانی پر سورہ فاتحہ وسورہ اخلاص وغیرہ لکھنے کا جزئیہ تو خاص ”دم انسانی“ ہی کے متعلق ہے۔

واضح ہو کہ اس بے مایہ نے جو کہا کہ: ”تکریم انسانی بوجہ ضرورت قابل سقوط ہے“ یہ محض بادی النظر کے لحاظ سے ہے، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ جو تکریم انسانی اس امر کی مقتضی تھی کہ ”دم انسانی“ کو علاج کے لیے استعمال نہ کیا جائے وہی ”تکریم انسانی“ ضرورت کی وجہ سے اس امر کی مقتضی ہو جاتی ہے کہ اب اس کا استعمال علاج کے لیے ہونا چاہیے، کیوں کہ اگر ایسا نہ ہوا تو ایک آدمی کے چند گرام خون کے احترام میں دوسرے آدمی کی پوری ہستی ہی فنا کے گھاٹ اتر جائے گی۔ اب غور کرنا چاہیے کہ ایسے عالم میں احترام و تکریم کا تقاضا کیا ہوگا، خون کی نگہ داشت، یا جان کی حفاظت؟

(۳) حضور سید الانبیا، افضل المرسلین، خاتم النبیین ﷺ کا پاکیزہ خون امت مرحومہ کے حق میں طیب وطاہر ہے اور حصول برکت کے لیے اسے نوش جاں کرنا حلال اور باعث فضل وکمال ہے بہت سے صحابۂ کرام علیہم الرحمۃ والرضوان نے یہ سعادت حاصل کی۔

عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری میں ہے:

”وقد وردت أحاديث كثيرة أن جماعة شربوا دم النبي عليه الصلاة والسلام منهم: أبو طيبة الحجام وغلام من قريش حجم النبي عليه الصلاة والسلام وعبد الله بن الزبير شرب دم النبي عليه الصلاة والسلام رواه البزار والطبراني والحاكم والبيهقي وأبو نعيم في (الحلية) و يروى عن علي رضي الله تعالى عنه أنه شرب دم النبي عليه الصلاة والسلام.“ (۱)

کثیر احادیث شریفہ اس بارے میں وارد ہیں کہ حضرات صحابہ کرام علیہم الرحمۃ والرضوان کی ایک جماعت نے نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا مبارک خون نوش فرمایا، انھیں میں سے ابو طیبہ حجام ہیں اور قریش کے ایک غلام بھی جنھوں نے نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کو پچھنا لگایا تھا، اور حضرت عبد اللہ بن زبیر نے بھی نبی کریم ﷺ کا خون پیا تھا۔ اسے بزار، طبرانی، حاکم اور بیہقی نے اور حلیہ میں ابو نعیم نے روایت کیا ہے اور مولاے کائنات حضرت علی مرتضی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ آپ نے بھی نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا دمِ اقدس نوش جان فرمایا۔

امام بدر الدین عینی حنفی رحمۃ اللہ تعالی علیہ نے شوافع بالخصوص امام غزالی رحمہم اللہ تعالی پر حجت قائم کرنے کے لیے یہ احادیث پیش کی ہیں جس سے صاف عیاں ہے کہ یہ احادیث ہمارے نزدیک حجت ہیں۔

محقق علی الاطلاق حضرت شیخ عبد الحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ تعالی علیہ نے مدارج النبوۃ میں ”شربِ دمِ نبوی“ کے تعلق سے تین حدیثیں نقل کی ہیں ان میں سے ایک حدیث تو ابو طیبہ حجام کی ہے، دوسری حدیث حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پدر بزرگوار حضرت مالک بن سنان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ہے کہ انھوں نے جنگ احد کے موقع پر سرکار علیہ الصلاۃ والسلام کا دم پاک نوش فرمایا، تیسری حدیث حضرت عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ہے۔ یہ احادیث نقل کر کے حضرت شیخ فرماتے ہیں:

”ودریں احادیث دلالت ست بر طہارت بول ودم آں حضرت ﷺ۔ وبریں قیاس سائر فضلات۔ وعینی شارح

(۱) عمدة القاری، ج:۳، ص: ۳۵، باب الماء الذی يغسل به شعر الإنسان، ادارة الطباعة المنيرية.

صحیح بخاری کہ حنفی مذہب ست گفتہ کہ بہمیں قائل ست امام ابو حنیفہ۔‘‘(۱)

ترجمہ: یہ احادیث آں حضرت ﷺ کے پیشاب اور خون کی طہارت کی دلیل ہیں اور ان پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ آپ کے تمام فضلات بھی پاک ہیں اور امام عینی شارح صحیح بخاری حنفی کہتے ہیں کہ امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اسی کے قائل ہیں۔‘‘

’’الکلام الأوضح فی تفسیر سورۃ الم نشرح‘‘ میں ہے:

مدارج النبوۃ میں لکھا ہے کہ خون آپ کا عبد اللہ بن زبیر اور مالک بن سنان نے پیا ہے۔ یہاں سے ثابت ہوا کہ فضلات آپ کے پاک تھے۔(صفحہ:۱۷۳)

حضور سرور کائنات، فخر موجودات علیہ وعلی آلہ أفضل الصلاۃ وازکی التحیات کے خون کا عزو شرف عام انسانوں کے خون کے عزو شرف سے بے شمار گنا زیادہ ہے اب اگر اضطرار اور مجبوری کے عالم میں عان انسانوں کے خون سے علاج اور حصول شفا تکریم انسانی کے منافی اور اس کی توہینِ شان کا باعث ہو تو بغیر کسی اضطرار اور مجبوری کے صرف حصول برکت کے لیے حضور جان نور ﷺ کے انتہائی مکرم و محترم خون سے انتفاع بدرجہ اولی تکریم انسانی، بلکہ تکریم شانِ نبوت کے منافی ہو گا۔

حضور سید الانبیا کے خون کی یہ خصوصیت ہے کہ جسم انور سے باہر ہو تو بھی پاک ہے اور عام انسانوں کا خون ناپاک۔ یوں ہی آپ کا خون حصول برکت کے لیے پینا حلال، بلکہ باعث فضل و کمال ہے اور بقیہ گروہ انسانی میں کسی کا خون حصول برکت کے لیے پینا بالاتفاق حرام و گناہ ہے کہ یہ خون ناپاک ہے جس میں برکت کا تصور نہیں ہو سکتا۔ جب ایسے خصائص والے مہتم بالشان خون کو پینے سے اس کی تعظیم و توقیر میں کوئی کمی نہیں آتی، بلکہ اس کا شائبہ بھی نہیں گزرتا تو عام انسانوں کا خون ضرورت و حاجت جیسے المناک حالات میں صرف رگوں میں چڑھانا تکریم انسانی کے منافی کیوں کر ہو گا۔ ہاں یہ حق ہے کہ دم نبوی سے حصول برکت کی نیت خود اس امر کی دلیل قاطع ہے کہ پینے والے کے اعتقاد میں وہ خون بہت ہی مقدس و محترم ہے اس لیے وہاں تکریم میں کمی کا شائبہ نہیں گزرتا، مگر ایسی ہی مقدس نیت سے کسی عضو نبوی سے کچھ بھی تناول کرنا ہر گز حلال نہیں جس سے روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتا ہے کہ خون اور عضو میں بڑا فرق ہے یہی وجہ ہے کہ ایک جگہ حصول برکت کی نیت معتبر ہے اور دوسری جگہ قطعی نامعتبر۔ جہاں برکت کے لیے تناول کی گنجائش ہے وہاں معتبر ہے اور جہاں گنجائش نہیں ہے وہاں غیر معتبر ہے۔ یہاں سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ عضو پر خون کا قیاس مناسب نہیں ہے کیوں کہ دونوں کی نوعیت اور احکام میں فرق ہے۔

ساتھ ہی یہ نکتہ بھی یہاں سمجھ لینا چاہیے کہ سرکار علیہ الصلاۃ والسلام کے دم پاک کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ ہمارے لیے طاہر ہے، طیب ہے، بابرکت ہے، بغیر کسی ضرورت کے بھی اسے پی لینا جائز و حلال ہے اور ہمارے وہم و گمان سے زیادہ مکرم و محترم ہے۔ لیکن معاذ اللہ یہ کوئی خصوصیت کی بات نہیں ہے کہ اس کے ساتھ اس کی توقیر و تکریم کے منافی کوئی کام کیا جائے اس لیے اگر ضرورت و حاجت کے وقت دمِ انسانی سے انتفاع منافیِ تکریم ہے تو اس کا شرب بدرجہ اولی منافیِ تکریم ہو گا۔ اور جب عام انسانوں کے خون کی تکریم کا یہ مقام ہے تو سرور دو عالم ﷺ کے دم پاک کی تکریم کا مقام کتنا ارفع و اعلی ہو گا۔ پھر بھی یہاں حصول برکت کے لیے پینے تک کی اجازت ہے اور یہ منافیِ تکریم نہیں ہے تو ضرورت حاجت

(۱) مدارج النبوۃ، ج:۱، ص: ۲۶، باب اول در بیان حسن خلقت وجمال، مطبع نول کشور.

جیسے جگر دوز و جاں سوز حالات میں عام انسانی خون سے حصولِ شفا بھی منافیِ تکریم نہ ہوگا۔

دوسرا سوال:

بیع خمر ایک صورت میں باطل اور ایک صورت میں فاسد ہے جو بلا شبہہ حرام ہے اور یہ اکل و شرب کے سوا دوسری صورت ہے۔

جواب:

• یہاں حرمت پر نص صریح موجود ہے کہ سرکار علیہ الصلاۃ والسلام نے دس آدمیوں پر شراب کے سلسلے میں لعنت فرمائی۔ انھیں میں سے بیچنے اور خریدنے والے بھی ہیں۔ • اور ہم پہلے یہ واضح کر چکے ہیں کہ ہماری گفتگو ایسے انتفاع کے متعلق ہے جس کا حکم منصوص نہیں ہے اور فتاویٰ عالم گیری وغیرہ سے ہم اس پر نص پیش کر چکے ہیں کہ فقہاے کرام ایسے انتفاع پر کراہت کا اطلاق کرتے ہیں۔ • علاوہ ازیں خبر واحد سے جو حرمت ثابت ہوتی ہے وہ قطعی نہیں، ظنی ہوتی ہے جو فقہا کی اصطلاح میں مکروہ تحریمی کہی جا سکتی ہے۔

تیسرا سوال:

(الف) دعویٰ ہے کہ اکل و شرب کی حرمت قطعی ہے اور باقی وجوہِ استعمال کی حرمت ظنی۔ "إنما يحرم أكلها" سے استدلال صاف مضر دعویٰ ہے جس سے خلاف مقصود ثابت ہوتا ہے۔

(ب) پھر یہ دعویٰ نص میں اجمال ماننا ہے کہ اکل و شرب کے سوا باقی وجوہ کا بیان ہی نہ ہوا، یہی مجمل کا مفاد ہے تو باقی کی حرمت ظنی کہاں سے معلوم ہوئی؟

(ج) قطعی اور ظنی دونوں حرمتوں میں ضرورت ہی مدار تخفیف ہے، نہ کہ حاجت۔ غمز میں حاجت کے تعلق سے ہے: وهذا لا يبيح الحرام و يُبيحُ الفطر في الصوم۔ اور قاعدہ "الضرورات تبيح المحظورات" میں کہیں بھی ظنی اور قطعی کی قید نہیں ہے۔

جواب:

(الف) بادی النظر میں ایسا سوچا جا سکتا ہے مگر حق یہ ہے کہ حدیث نبوی مقصود کے عین موافق ہے۔ آیت کریمہ: "إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ"[1] سے مقصود "أكلِ مَيْتَه" ہے اس لیے "مردار کھانا" حرام قطعی ہوا اور اس سے دوسرے وجوہِ انتفاع کی حرمت عرفاً سمجھی جاتی ہے جو منطوق نہیں ہے اس لیے ان کی حرمت ظنی ہوئی، اس کا تقاضا یہ تھا کہ "مُردار کی کھال" سے انتفاع بھی ناجائز ہو، گو ظنی سہی، اور حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے یہی سمجھا بھی، مگر رحمۃ للعالمین ﷺ نے "إنما حُرِّمَ أكلها" فرما کر یہ ظاہر فرما دیا کہ مردار کی کھال سے دباغت کے بعد انتفاع جائز ہے۔ خبر واحد ظنی ہوتی ہے اور ظنی سے قطعی کی تخصیص نہیں ہو سکتی، ظنی ہی کی ہو سکتی ہے اس لیے اگر "کھال سے انتفاع کی حرمت" قطعی ہوتی تو خبر واحد سے اس کی تخصیص قطعاً جائز نہ ہوتی۔ تو الحمد للہ یہ تو مفیدِ دعویٰ ہے، یعنی حدیث "إنما حُرِّمَ أكلها"

---

(۱) القرآن الحكيم، سورة البقرة:۲، آية:۱۷۳.

سے دو باتوں کا افادہ ہوا۔

ایک یہ کہ آیت کریمہ ''اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ''[1] میں مقصود ''اَکل میتہ'' ہے لہٰذا یہی حرام قطعی ہوا۔

دوسرے یہ کہ دوسرے وجوہِ انتفاع کی حرمت نص سے مقصود نہیں، بلکہ محض عرفاً مفہوم ہے جو ظنی ہے لہٰذا خبر واحد سے اس کی تخصیص جائز ہے۔

واضح ہو کہ مردار کی کھال سے انتفاع ناجائز ہی ہے، صحابہ کرام نے بھی یہی سمجھا۔ ہاں وہ دباغت دے کر پاک کر لی جائے تو اس سے انتفاع کی اجازت ہے، حدیث پاک میں اسی انتفاع کی ترغیب دی گئی ہے اور دباغت کے بعد وہ کلّی طور پر مردار کی کھال نہیں رہ جاتی۔

راقم الحروف نے پہلے ذرا عام فہم انداز میں یہ جواب یوں تحریر کیا تھا:

آیت کریمہ مردار اور خون کی حرمت بتانے کے لیے نازل ہوئی ہے یہی اس کا مقصود اصلی ہے اور اس مفہوم پر اس کی دلالت قطعی ہے جس میں کسی بھی حیثیت سے تاویل و تخصیص کا کوئی احتمال نہیں اور اب تو نسخ کا بھی کوئی امکان نہیں رہا، اس لیے اکلِ میتہ و شرب دم کے بارے میں یہ آیت مفسر و محکم ہے اور اکل و شرب کی حرمت قطعی۔ ہاں اس آیت سے عرفاً دوسرے وجوہِ انتفاع کی حرمت بھی سمجھی جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب حضور سید عالم ﷺ نے ایک مُردار بکری کے تعلق سے پوچھا کہ تم لوگوں نے اس کی کھال کیوں نہیں اتار لی تاکہ دباغت دے کر اس سے فائدہ اٹھاتے؟ تو صحابہ نے عرض کیا تھا کہ وہ تو مُردار ہے۔ یعنی مُردار سے فائدہ اٹھانا ممنوع ہے، جیسا کہ عرفاً سمجھا جاتا ہے۔ مگر آیت مبارکہ یہ حرمت بتانے کے لیے نازل نہیں ہوئی کہ یہ اس کا مقصود اصلی نہیں اور اس میں تخصیص کا بھی احتمال ہے، بلکہ اس کے متعدّد افراد کی تخصیص ثابت ہے، مثلاً:

- مُردار کی کھال سے بعدِ دباغت انتفاع جائز ہے جیسا کہ بخاری شریف و مسلم شریف کی حدیث میں ہے۔
- غیر مسلموں کے ہاتھ مُردار و خون کی بیع جائز ہے کہ ان کے ساتھ تمام عقودِ فاسدہ کی اجازت ہے جیسا کہ کتب فقہ کے بابُ الربا اور بابُ البیع الفاسد میں اس کی صراحت ہے۔
- یوں ہی یہ چیزیں اجرت، دیت، اَرش، غُرہ، بدلِ قصاص، بدلِ متاع، بدلِ ثمن، کفالتِ مال وغیرہ میں بھی ان کی رضا سے انھیں دینی جائز ہیں جیسا کہ خدام فقہ پر پوشیدہ نہیں۔

ان چیزوں کو کھیت میں کھاد کی جگہ پیداوار بڑھانے کے لیے ڈالنا بھی مباح ہونا چاہیے جیسا کہ گوبر، لید وغیرہ ڈالنا مباح ہے۔ دعویٰ یہ ہے کہ باقی وجوہِ انتفاع کی حرمت ظنی ہے مگر یہ کہ کوئی دلیلِ اباحت اس سے مانع ہو، اور یہاں مانع موجود ہے جو ارشاد رسول ہے۔ اس کی وضاحت مختلف مواقع سے کی گئی ہے مثلاً: ''جزئیات کے درمیان منافات اور تطبیق نفیس'' میں دعوی بسط کے ساتھ مرقوم ہے۔

(ب) مجمل وہ ہے جس کی دلالت معنی مراد پر مجہول ہو اور یہاں تو نص کا معنی مراد بھی معلوم ہے اور اس پر نص کی دلالت قطعی، یقینی، اجماعی بھی ہے جیسا کہ مسلم الثبوت اور فواتح الرحموت کی صریح عبارات نیز فقہی جزئیات سے روز روشن

---

(۱) القرآن الحکیم، سورة البقرة:۲، آیة:۱۷۳.

کی طرح عیاں ہے ایسا ہی نور الانوار ختم بحث حقیقت و مجاز، ص:۱۱۸ اور امام غزالی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی المستصفی بحث مجمل، ص:۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷ پر بھی ہے۔

(ج) غمز العیون کی عبارت میں "حرام" سے مراد "حرام قطعی" ہے کہ مطلق بول کر فرد کامل مراد لیا جاتا ہے جیسا کہ یہ مسلمات سے ہے اور فقہا کے یہاں شائع وذائع ہے۔

نیز بدائع الصنائع، اخیر کتاب الذبائح میں ہے:

"إن الحرام المطلق ما ثبتت حرمته بدليل مقطوع به"[۱]

حرام مطلق وہ ہے جس کی حرمت دلیل قطعی سے ثابت ہو۔

بلکہ غمز کی عبارت میں خود اس بات کا واضح ثبوت موجود ہے کہ کچھ حرام حاجت کی وجہ سے بھی مباح ہو جاتے ہیں کیوں کہ رمضان شریف کے دن میں افطار حرام ہے جیسا کہ کتاب وسنت کے نصوص اس کے شاہد ہیں۔ اور غمز کی عبارت "و يُبيح الفطر في الصوم" بلند آواز سے پکار رہی ہے کہ یہ حرام حاجت کی وجہ سے مباح ہو جاتا ہے۔

ممکن ہے ہمارے قارئین کو یہ الجھن ہو کہ صاحب غمز نے پہلے فرمایا کہ حاجت کے اثر سے حرام مباح نہیں ہوتا، پھر یہ ذہن دیا کہ مباح ہو جاتا ہے، یہ تو عجیب بات ہے۔

مگر واقعہ یہ ہے کہ یہ کوئی عجیب بات نہیں۔ حرام دو طرح کا ہوتا ہے: **حرام لعینہ**، جو بذات خود حرام ہو جیسے، خنزیر، رہزنی، چوری، وغیرہ۔ اور **حرام لغیرہ**: جو بذات خود حلال ہو مگر کسی خارجی سبب کی بنا پر حرام ہو جائے جیسے عید کے دن روزہ۔ یا رمضان شریف میں کھانا پینا، کہ کھانا پینا در اصل حلال اور انسان کی بنیادی ضرورت ہے، مگر رمضان شریف کی وجہ سے حرام ہوا۔

صاحب غمز نے پہلے "حرام لعینہ قطعی" کا حکم بیان فرمایا، پھر "حرام لغیرہ" کا۔ اگر قرآن حکیم کے قطعی نصوص "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ"[۲] اور "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ"[۳] وغیرہ سے ثابت شدہ حرمت حاجت کے دائرہ اثر میں آسکتی ہے تو دلیل ظنی سے ثابت شدہ حرمت اور مکروہ تحریمی بھی حاجت کے دائرہ اثر میں آسکتی ہے۔

اور قاعدہ کلیہ "الضرورات تبيح المحظورات" سے یہ استناد کہ "اس میں کہیں بھی ظنی، قطعی کی قید نہیں ہے" اس بے بضاعت کی فہم ودانش سے باہر ہے کیوں کہ ضرورت بالاتفاق "محظور قطعی" کو مباح کر دیتی ہے تو محظور ظنی کو بدرجہ اولیٰ مباح کرے گی۔ ہاں اگر قاعدہ "الحاجات تبيح المحظورات" ہوتا تو ظنی، قطعی کا فرق بیان کرنے کی حاجت ہوتی کیوں کہ حاجت "محظور قطعی" کو مباح نہیں کرتی۔

چوتھا سوال:

حضرت علی و حضرت عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضور کی حجامت کا خون نوش کیا تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اسے برقرار رکھا۔ تو:

---

(۱) بدائع الصنائع، ج:۵، ص:۶۱

(۲) القرآن الحكيم، سورة البقرة:۲، آية:۱۸۵

(۳) القرآن الحكيم، سورة البقرة:۲، آية:۱۸۳

اولا: یہ حکم مخصوص ہے۔ قضیةُ خصوصٍ لا عمومَ لها.
ثانیاً: یہ حدیث محل استدلال کی قوت نہیں رکھتی۔
ثالثاً: یہ شرف نہ بوجہ ضرورت، نہ بوجہ حاجت۔ تو کیا اس کی ضرورت کی شرط بھی مرتفع ہو جائے گی۔
رابعاً: یہ عمل بقصدِ تعظیم ہی تھا اور یہ دم سرکار کے لیے مخصوص ہے۔

جواب:

اولاً: یہ قضیہ خاص نہیں، عام ہے۔ بکثرت صحابہ کرام علیہم الرحمۃ والرضوان سے حضور ﷺ کے دم اقدس کا پینا ثابت ہے اور آپ نے کبھی انھیں اس سے منع نہ فرمایا، نہ ناگواری ظاہر کی، نہ ہی انھیں اپنے منھ کے پاک کرنے کا حکم دیا۔ شفا شریف اور نسیم الریاض جلد اول اور عمدۃ القاری، ج:۳، اور مدارج النبوۃ وغیرہ میں اس کی صراحت ہے جسے گزشتہ صفحات میں قدرے تفصیل سے بیان کر دیا گیا ہے۔ ہاں ایک صحابی سالم بن ابی سالم الحجام کے بارے میں یہ منقول ہے کہ سرکار علیہ الصلاۃ والسلام نے ان سے فرمایا کہ "دوبارہ نہ پینا کہ تمام خون حرام ہیں" اسے قضیہ خاص کہا جا سکتا ہے۔ کیوں کہ ہمارے علما کا مذہب یہ ہے کہ دم اقدس طیب و طاہر اور باعث برکت و سعادت ہے جو عامہ احادیث شرب کے موافق ہے۔

ثانیاً: حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے شرب دم کی حدیث غریب ہے مگر خاص اسی ایک حدیث پر استناد موقوف نہیں اس باب میں کثیر احادیث وارد ہیں اور سب کا مجموعہ قابل حجت ہے۔ حدیث ابن زبیر کے متعلق نسیم الریاض میں ہے: رواه البزار والحاكم والبيهقي والبغوي والطبراني والدار قطني من طرق يقوي بعضها بعضا۔[1] اس حدیث کو بزار، حاکم، بیہقی، بغوی، طبرانی اور دار قطنی نے ایسی سندوں سے روایت کیا ہے جو ایک دوسرے کو قوت دیتی ہیں۔ حافظ نور الدین ہیثمی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ اسی حدیث کو تفصیل کے ساتھ نقل کر کے فرماتے ہیں: رواه الطبراني والبزار باختصار. ورجال البزار رجال الصحيح غير هند بن القاسم وهو ثقة.[2] اس حدیث کو امام طبرانی نے، یوں ہی امام بزار نے اختصار کے ساتھ روایت کیا ہے اور بزار کے تمام راوی سوائے ہند بن قاسم کے صحیح کے راوی ہیں اور ہند بھی ثقہ راوی ہیں۔

اور حدیث سفینہ کے متعلق مجمع الزوائد میں ہے: رواه الطبراني والبزار ورجال الطبراني ثقات.[3] اس حدیث کو طبرانی و بزار نے روایت کیا اور طبرانی کے رجال ثقہ ہیں۔

نیز اسی مجمع الزوائد میں حدیث مالک بن سنان کے بارے میں ہے: رواه الطبراني في الأوسط ولم أر في اسناده من أجمع على ضعفه.[4] اسے طبرانی نے معجم اوسط میں روایت کیا اور اس کی سند میں میری نگاہ میں کوئی ایسا راوی نہیں ہے جس کے ضعف پر اتفاق ہو۔ پھر جب ہمارے علما نے ان احادیث کو قبول کیا، ان سے استدلال فرمایا، اور

---

(۱) نسيم الرياض شرح شفا قاضي عياض، ج:۱، ص:۳۴۹
(۲) مجمع الزوائد، ج:۸، ص:۲۷۱، دار الكتب العلميه، بيروت
(۳) مجمع الزوائد، ج:۸، ص:۲۷۰، دار الكتب العلميه، بيروت
(۴) مجمع الزوائد، ج:۸، ص:۲۷۰، دار الكتب العلميه، بيروت

سیدنا امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول ان احادیث کے مطابق ہوا تو ان کی قوت و حجت میں اور اضافہ ہو گیا۔ تو حاصل کلام یہ ہے کہ یہ احادیث قابلِ حجت و لائق استدلال ہیں۔

ثالثاً: آں حضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا دم پاک طیب و طاہر، خوش ذائقہ و خوشبودار ہے تو اس کے پینے کے لیے بس اتنا کافی ہے کہ تعظیم و تکریم کی نیت سے پیا جائے اور اس سے برکت کا حصول خود اس کی بڑی تعظیم کی دلیل ہے لیکن عام انسانوں کا خون ایسا نہیں، اس لیے اس کے احترام و تکریم کا تقاضا یہ ہے کہ ضرورت و حاجت جیسے حالات میں ہی اس سے انتفاع کیا جائے، ورنہ انسانی تکریم کے منافی ہو گا۔

بلکہ دم اقدس کو حصول برکت و سعادت و شفا و شجاعت کے لیے پینا حاجت بھی ہے۔ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

فإن الكتابة (أى كتابة القرآن وأسماء الله تعالى -ن-) على المحاريب والجدران إنما يكون المقصود بهاغالبا الزينة، وليست من الحاجة فى شيء. فالمنع ثمه لايستلزم المنع حيث الحاجة ماسة كالتمييز والتبرك والتوسل للنجاة باذن الله تعالىٰ، فافهم .

محراب اور دیواروں پر قرآن حکیم کی آیات اور اللہ تعالی کے اسماے حُسنیٰ لکھنے سے مقصود عموماً زینت ہوتا ہے اور یہاں حاجت کچھ بھی نہیں ہوتی اس لیے ممنوع ہے۔ اس کے برخلاف بیت المال کے گھوڑوں کے امتیاز کے لیے ان کی رانوں پر "للہ" یا "حبیس فی سبیل اللہ" لکھنے کی حاجت ہے۔ یوں ہی تبرک کے لیے اور باذن اللہ تعالی وسیلۂ نجات کے لیے کفن پر مخصوص دعائیں لکھنے، یا کاغذ وغیرہ پر لکھ کر کفن اور سینے کے درمیان رکھنے کی بھی حاجت ہے، اس فرق کو سمجھ لیجیے۔ (ن، ر) یہ فتاوی رضویہ، ص:۱۳۶، ج:۴ رسالہ "الحرف الحسن فی الکتابة علی الکفن" کا مطلب خیز ترجمہ ہے جس سے دم اقدس کو تبرک کے لیے پینے کی حاجت عیاں ہوتی ہے۔

رابعاً: بیشک یہ عمل بقصد تعظیم ہی تھا اور متبرک چیز سے استفادہ اسی طور پر ہونا بھی چاہیے اور یہ امر بھی حق ہے کہ بلا ضرورت صرف حصول برکت کے لیے خون پینا، دم اقدس کے لیے ہی مخصوص ہے۔ لیکن یہاں استدلال یہ ہے کہ افضل الرسل، سید الکل صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے مہتم بالشان دم اقدس کو پینا اگر تکریم نبوی کے منافی نہیں ہے تو عام انسانوں کا خون ضرورت اور حاجت کی حالت میں رگوں میں چڑھانا بھی تکریم انسانی کے منافی نہ ہو گا، کیوں کہ عام انسانی خون جس قدر تکریم کا حقدار ہے اس سے بے شمار گنا زیادہ نبوی خون تکریم کا حقدار ہے اور اس بارے میں کوئی خصوصیت نہیں ہے کہ عام انسانوں کی تکریم کا تو لحاظ کیا جائے مگر بارگاہ رسالت میں اس کا لحاظ نہ ہو:

ادب گاہیست زیر آسماں از عرش نازک تر
نفس گم کردہ می آید جنید وبایزید ایں جا

اس لیے جب یہاں حصول برکت کے لیے شرب جائز ہے تو عام انسانوں کا خون دفع مشقت کے لیے رگوں میں چڑھانا بھی جائز ہو گا اور تکریم انسانی کے منافی نہ ہو گا۔

پانچواں سوال:

انسان کے اجزاے مائعہ و غیر مائعہ دونوں کے لیے احترام و حرمت کا حکم یکساں ہے اور شدید ضرورتِ مُلجئہ میں بھی کسی کے بدن کا ٹکڑا کاٹنا جائز نہیں تو صرف حاجت کی وجہ سے خون سے انتفاع کیوں کر جائز ہوگا؟

جواب:

قطعِ عضوِ انسانی پر نقلِ دمِ انسانی کا قیاس محل نظر ہے کیوں کہ دونوں میں پانچ پانچ طرح سے فرق پایا جاتا ہے جیسا کہ میری کتاب ''انسانی خون سے علاج کا شرعی حکم'' میں ہے۔ اور یہ فرق تو بہت ہی عیاں ہے کہ عضو میں حیات پائی جاتی ہے کیوں کہ اس کے کاٹنے، توڑنے سے تکلیف کا احساس ہوتا ہے اور خون میں اس طرح کی حیات نہیں پائی جاتی کہ اس پر چاقو بھی چلائیے تو اس میں تکلیف کا کوئی احساس نہ ہوگا جیسا کہ رگ والے انجکشن سے اس کا تجربہ بے شمار لوگوں کو ہے۔

چھٹا سوال:

کیا وجہ ہے کہ موضعِ حاجت میں شعرِ خنزیر کا استعمال مباح ٹھہرا مگر وصلِ شعرِ انسان کی اجازت نہ ہوئی؟

جواب:

جوتے چپل کی سلائی کے لیے شعرِ خنزیر کے استعمال کی اجازت بوجہ ضرورت ہوئی۔ اور وصلِ شعرِ انسان کی نہ ضرورت ہے، نہ حاجت، نہ منفعت، بلکہ یہ محض ایک زینت ہے جس کا محظورات کی اباحت سے دور کا بھی کوئی رشتہ نہیں۔

ساتواں سوال:

خون سے رقیہ کا جزئیہ اور اس سے کتابتِ آیتِ قرآن سخت محلِ نظر ہے اس پر قیاس غیر مُسَلَّم ہے، پھر یہ رافعِ امان و فتحِ بابِ اہانت ہے۔

جواب:

نکسیر کے خون سے بوجہ ضرورت شرعیہ پیشانی پر آیات قرآنی لکھنے کا جزئیہ صرف اس لیے پیش کیا گیا ہے تاکہ یہ وہم کسی کو نہ ہو کہ تحریم دَم والی آیت دمِ انسانی کو عام نہیں۔ فتحِ بابِ اہانت کا اندیشہ ہے تو یہ مسئلہ تعویذ نویسوں کو نہ بتایا جائے۔

آٹھواں سوال:

(الف) انتقالِ دم بسا اوقات مریض کے لیے سخت مضر اور لاعلاج بیماری کا باعث ہوتا ہے، اسے نظر انداز کرنا چہ معنی دارد؟

(ب) اب ڈاکٹر کہتے ہیں کہ خون کا بدل دریافت کر لیا گیا ہے تو نہ حاجت موجود، نہ ضرورت، پھر اجازت کیسی؟ اور یہ صرف ان کی خبر نہیں، بلکہ اس پر عمل بھی جاری ہو چکا ہے۔

جواب:

(الف) خون چڑھانے سے پہلے ہر طرح خون کے گروپ، اور اس کے مضر اثرات کی طبی جانچ کر لی جاتی ہے اور جب پوری طرح سے اطمینان حاصل ہو جاتا ہے کہ یہ خون صالح ہے تب اسے چڑھایا جاتا ہے اس لیے انتقالِ دم لاعلاج

بیماری کا باعث کبھی نہیں ہوتا۔ ہاں اگر کسی ڈاکٹر نے خون کی مکمل جانچ کرائے بغیر چڑھا دیا تو ایسا ممکن ہے مگر اس کا تعلق دم سے نہیں، بلکہ طبی اصولوں سے غفلت ولا پروائی برتنے سے ہے اور اسے کوئی جائز نہیں کہتا، پھر ایسی بے احتیاطی نوادر سے ہے۔ آج کے زمانے کا حال یہ ہے کہ انجکشن لگوانے اور مرض کی تشخیص کے لیے خون نکلوانے سے بھی بسا اوقات لاعلاج مرض ہو جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ نیرو بیان کا انجکشن لگوانا اور شوگر و ملیریا وغیرہ کے ٹسٹ کے لیے خون نکلوانا حرام قرار دیدیا جائے بلکہ اس کے لیے ضروری احتیاط کی رعایت لازم قرار دی جائے گی۔

(ب) ہم نے اس امر کی تحقیق کی مگر افسوس کہ یہ قیمتی معلومات فراہم نہ ہو سکیں تاہم جہاں خون کا بدل دریافت ہو گیا ہے ساتھ ہی اس پر عمل بھی جاری ہو چکا ہے اگر وہ انسانی خون کی طرح سب کو دستیاب ہو تو وہاں انسانی خون سے علاج حرام ہوگا۔ اور جہاں ڈاکٹروں کے کان بھی اس سے ناآشنا ہیں وہاں انسانی خون کی حاجت، ضرورت سب متحقق ہے۔

نواں سوال:

دلیل حرمت و حلت باہم متعارض ہوں تو ترجیح حرمت کو ہے، یا حلت کو؟

جواب:

اگر واقعی دونوں دلیلیں متعارض ہوں یعنی:

- دونوں یکساں قوت کی ہوں،
- ان کے درمیان کسی طرح تطبیق ممکن نہ ہو،
- نہ ہی کسی دلیلِ مرجح سے ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل ہو،
- اور حلت و حرمت میں اشتباہ پیدا ہو جائے،

تو خاص اس صورت میں حرمت کو ترجیح حاصل ہوگی، لیکن ہمارے مسئلہ دائرہ میں ایسا نہیں ہے کیوں کہ ضرورت و حاجت اعلیٰ درجے کے مرجّحات سے ہیں تو ان کے دائرہ اثر میں جہاں کہیں بھی حرمت پائی جائے گی مغلوب و مرجوح ہوتی جائے گی۔ یہی وجہ ہے کہ نکسیر کے خون سے سورۂ فاتحہ وغیرہ آیات قرآنی لکھنا، ماں کے شکم سے مردہ بچے کو کاٹ کر نکالنا اور زندہ بچے کی جان بچانے کے لیے اس کی مردہ ماں کا شکم چاک کرنا حلال ہے۔ اور یہ بلا شبہہ ضرورتِ شرعیہ کی وجہ سے دلیلِ حرمت پر دلیل حلت کی ترجیح ہے۔

یہ سوال و جواب دسویں سیمینار میں پیش ہوئے، اور مندوبین نے باتفاق رائے اس کا فیصلہ کیا، جسے دسویں فقہی سیمینار کی رپورٹ "شائع شدہ" ماہنامہ اشرفیہ، مبارک پور میں دیکھا جا سکتا ہے۔ وقت میں گنجائش ہوتی تو ہم آپ کو تمام موضوعاتِ بحث میں "اتفاق بعدِ اختلاف" کا چشم دید منظر مشاہدہ کراتے۔ تاہم یہ چند نمونے بھی یہ اندازہ لگانے کے لیے کافی ہیں کہ علمائے مجلسِ شرعی نے ان مسائل کے حل میں کتنی عرق ریزی اور جگر سوزی سے کام لیا ہے۔ خدائے پاک ان علمائے کرام کو اپنے فضل خاص سے دارین میں بہتر جزا عطا فرمائے اور اہل سنت و جماعت کو ان کے امثال ہمیشہ عطا فرمائے۔

ایں دعا از من واز جملہ جہاں آمین باد

ہدیۂ تشکر

مجلس شرعی کے آغاز سے اب تک جتنے حضرات نے بھی مجلس کا کوئی علمی یا مالی تعاون کیا ہم اپنے تمام رفقاے مجلس کی طرف سے صمیم قلب سے ان کا شکریہ ادا کرتے ہیں اور دعا کرتے ہیں کہ خداے پاک اپنے پیارے رسول ﷺ کے صدقے میں سب کی خدمات کو قبول فرمائے اور انھیں اجر عظیم سے نوازے۔ بالخصوص تمام خلاصہ نگاروں اور سوالات و مقالات مرتب کرنے والوں اور جملہ باحثین کے شکر گزار ہیں، جن کی بے پناہ کوششوں، محنتوں اور بے لوث عرق ریزیوں سے جدید فقہی مسائل حل ہوئے ہم ذیل میں سوالات اور خلاصے مرتب کرنے والوں کا ایک چارٹ پیش کرتے ہیں:

سوالات اور خلاصے مرتب کرنے والوں کا چارٹ

علامہ محمد احمد مصباحی		محمد نظام الدین رضوی		مولانا عبدالحق رضوی		مولانا قمرالحسن بستوی، امریکہ	
سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے
–	۳	۲۹	۴	۱	۱	۲	–
مفتی آل مصطفیٰ مصباحی		مفتی محمد معراج القادری		مفتی بدر عالم مصباحی		مولانا مبارک حسین مصباحی	
سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے
۴	–	۱	۱	۱	۱	۱	–
مولانا زاہد علی سلامی		مولانا نفیس احمد مصباحی		مولانا محمد صدر الوری قادری		مولانا محمد ناظم علی مصباحی	
سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے
۱	۱	۲	۱۱	۳	۹	–	۱
مولانا ساجد علی مصباحی		مولانا دستگیر عالم مصباحی		مولانا ناصر حسین مصباحی		مولانا محمد عرفان عالم مصباحی	
سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے/تذییل
–	۶	–	۱	۶	۱	–	۱/۵
مولانا محمد ہارون مصباحی		مولانا عارف حسین مصباحی		مولانا نثار احمد مصباحی		یہ چارٹ بیسویں سیمینار تک کا ہے	
سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے/تذییل	سوالات	خلاصے		
–	۱	–	۲/۴	–	۱		
کل سوال نامے: ۵۱				کل خلاصے: ۵۱			

مقالہ نگاروں کی تعداد زیادہ ہے، ہم ان کا تذکرہ ان شاء اللہ تعالیٰ کسی اور تحریر میں جلد ہی کریں گے، یہ تمامی حضرات اپنی زریں خدمات کی بنا پر پوری جماعت کی طرف سے شکریہ کے حقدار ہیں۔

تینوں جلدوں کے تمام خلاصوں کو، عزیز سعید، مولانا محمد عارف حسین مصباحی استاذ دار العلوم قادریہ، بگھاڑو نے دوبار بغور پڑھ کر اصلاحات کی ہیں اور ہر خلاصہ نگار نے اپنا اپنا خلاصہ ایک ایک بار پڑھ کر اصلاح کی ہے اور تیسری کاپی کا اصلاحات سے مقابلہ درج ذیل علمائے کرام نے کیا ہے:

جناب مولانا توفیق احسن برکاتی — جناب مولانا محمد عرفان عالم مصباحی
جناب مولانا ازہر الاسلام مصباحی ازہری — جناب مولانا ارشاد احمد مصباحی
جناب مولانا محمد سعید رضا مصباحی — جناب مولانا محمد شہروز مصباحی
جناب مولانا محمد اظہار النبی حسینی مصباحی — جناب مولانا عبد الرحمن مصباحی
جناب مولانا رئیس اختر مصباحی

اول الذکر دونوں علما بعد میں بھی میرے ساتھ رہ کر پوری دل چسپی اور محنت کے ساتھ متفرق کام انجام دیتے رہے یہاں تک کہ تینوں جلدیں مکمل و قابل اشاعت ہوگئیں۔

تینوں مقدمات کا املا عزیزی مولوی محمد اعظم مصباحی متعلّم درجہ تحقیق ادب نے کیا، یہ میرے لیے ان کا بڑا تعاون ہے اور میرے ولد عزیز مولوی محمد فضل الرحمٰن سلّمہ المنان متعلّم درجہ سادسہ جامعہ اشرفیہ نے شروع سے ہی میرے ساتھ رہ کر میرا تعاون کیا ہے، بعض امور میں حضرت مولانا مسعود احمد برکاتی، حضرت مولانا زاہد علی سلامی اور حضرت مولانا نفیس احمد مصباحی (اساتذۂ جامعہ اشرفیہ) بھی شریک رہے۔ میں ان سب کرم فرماؤں کا پورے اخلاص قلب کے ساتھ شکریہ ادا کرتا ہوں۔

جناب مولانا ساجد علی مصباحی استاذ اشرفیہ نے اپنے خلاصوں کی کمپوزنگ خود کی اور حضرت مصباحی صاحب، راقم الحروف اور مولانا محمد عارف حسین مصباحی کے خلاصوں کے سوا تمام تلخیصات کی کمپوزنگ جناب مولانا ناصر حسین مصباحی استاذ اشرفیہ نے اور پہلی جلد کے مقدمے کی کمپوزنگ جناب مولانا محمد اسلم مصباحی استاذ اشرفیہ نے کی ہے۔ پھر چند سوال ناموں کو چھوڑ کر سارے مواد کی کمپوزنگ، سیٹنگ اور تزئین جناب ماسٹر مہتاب پیامی صاحب شعبہ کمپیوٹر جامعہ اشرفیہ نے کی ہے۔ مجلس ان سبھی حضرات کی شکر گزار ہے۔

فضیلت سال اول کے طلبہ ہر سال کوئی اہم کتاب "یوم مفتی اعظم" کے موقع پر شاندار طریقے پر شائع کر کے اس کی رسم اجرا کراتے ہیں، اس سال انھوں نے "جدید فقہی مسائل پر علما کی رائیں اور فیصلے" کا انتخاب کیا، اس کتاب کی طباعت میں انھوں نے تقریباً دو ثُلث مالی تعاون کیا ہے۔ ہم ان کے اس انتخاب اور تعاون پر تمام رفقائے مجلس کی طرف سے ان کا شکریہ ادا کرتے ہیں اور دعا کرتے ہیں کہ خدائے کریم انھیں عالم کامل، عالم باعمل، عالم بافیض بنائے اور ان سے دین حنیف کی زیادہ سے زیادہ خدمات لے اور انھیں ہر گام پر شاد کام فرمائے۔

نام اس کتاب کا حضرت مصباحی صاحب دام ظلہ، نے تجویز کیا ہے، کتاب کی فائنل کاپی آنے کے بعد کتاب حضرت کی ہی خدمت میں پیش ہوتی ہے پھر وہاں سے جانچ اور منظوری کے بعد پریس بھیجی جاتی ہے۔ شکر اللہ مساعیھم الجمیلة وجزاھم خیر الجزاء.

محمد نظام الدین رضوی
[ناظم مجلس شرعی وصدر المدرسین جامعہ اشرفیہ]
۲۶؍ ذی الحجہ ۱۴۳۹ھ/۷؍ ستمبر ۲۰۱۸ء، جمعہ مبارکہ

پہلا فقہی سیمینار

منعقدہ:- ۱/ ۲/ ۳/ ۴/ جمادی الاولیٰ ۱۴۱۴ھ
مطابق ۱۸/ ۱۹/ ۲۰/ ۲۱/ اکتوبر ۱۹۹۳ء
بروز دوشنبہ، سہ شنبہ، چہار شنبہ، پنج شنبہ
بمقام: جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

موضوعات

(۱ ، ۲) الکحل آمیز دواؤں اور رنگین چیزوں کا استعمال
(۳ ، ۴) جان ومال کا بیمہ اور ان کی شرعی حیثیت

الکحل آمیز دواؤں

اور

رنگین چیزوں کا استعمال

☆ سوال نامہ
☆ خلاصۂ مقالات
☆ شرکاے سیمینار کی قرار داد و نتیجۂ بحث
☆ فیصلے

سوال نامہ

الکحل، اسپرٹ، ٹنکچر آمیز دواؤں کا استعمال

ترتیب: **مفتی محمد نظام الدین رضوی**، رکن مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ

آج کے زمانے میں بہت سی چیزوں کی طرح سے دواسازی کا کاروبار بھی ہمارے قبضہ میں نہیں، بلکہ یہ عام طور سے ایسے لوگوں کے ہاتھوں میں ہے جن کے مذہب میں پاک وناپاک اور حلال وحرام کا کوئی تصور نہیں پایا جاتا، اور محض عیش وعشرت ہی ان کا سرمایۂ زندگی اور مقصد حیات ہے۔ یا پھر کچھ ایسے مسلمانوں کا اس میں تھوڑا بہت حصہ ہے جو شرعی احکام سے تقریباً بالکل ہی ناآشنا ہیں۔ تو لازمی طور پر اس کے نتیجہ میں جو ہونا چاہیے تھا وہی ہوا کہ دواؤں میں کچھ ایسے عناصر شامل ہو گئے جو اسلام کے "نظریۂ مُعالجت" سے میل نہیں کھاتے یا جن سے ایمان والوں کو بچنے کا حکم دیا گیا ہے اس سیاق میں ایسے عناصر سے میری مراد اسپرٹ، الکحل اور ٹنکچر ہیں۔ جنھیں شراب کی بدترین قسموں میں شمار کیا گیا ہے۔

شروع شروع میں تو اہل اسلام ان سے احتراز کرتے رہے اور ان کی زیادہ تر توجہ طبیبوں اور یونانی دواؤں کی طرف رہی، لیکن رفتہ رفتہ حالات تبدیل ہوتے رہے، ماہر اطبا کی تعداد بھی کم ہوتی رہی اور حکیم علما کا طبقہ تو لگ بھگ نایاب ہو گیا، اور نوبت بایں جا رسید کہ آج عوام وخواص سبھی شراب آمیز دواؤں کے استعمال میں مبتلا ہو گئے اور ان سے احتراز حد درجہ دشوار ہو گیا۔ اس لیے ضرورت محسوس ہوئی کہ ان شرابوں کے اجزا، کیفیتِ ترکیب اور ان کی شرعی حیثیت کا آج کے حالات کو سامنے رکھ کر گہری نگاہ سے جائزہ لیا جائے اور اسلام کے اصولوں سے کوئی سمجھوتہ کیے بغیر اگر کچھ "رخصت" کی گنجائش نکلتی ہو تو اسے بروئے کار لایا جائے۔ آخر "عزیمت" کے ساتھ ساتھ "رخصت" بھی شریعت غرّاء کا ہی ایک حکم ہے۔ ہم سب سے پہلے ان شرابوں کی ماہیت کا ایک طبی وکیمیائی تجزیہ پیش کرتے ہیں، اس کے بعد مجدد اعظم امام احمد رضا قدس سرہ کی تحقیقات سے ان کی شرعی حیثیت کو واضح کریں گے، اور اخیر میں چند سوالات پر مشتمل ایک استفسار ہوگا۔

الکحل کی لفظی تشریح:- اَیلکوہل[1] (Alcohol) کا طبی نام "الکحل" ہے جس کا معنیٰ عربی میں "روح الخمر" اور اردو میں "روحِ شراب" یا "جوہر شراب" ہے، انگریزی زبان کی بڑی مشہور اور مستند لغت "بھار گواز" میں اس کا معنیٰ یہ لکھا ہے۔

(۱)- الکحل کا انگریزی تلفظ "ایلکوہل" ہے۔ ۱۲۔ منہ

خالص شراب کی روح، پیورا سپرٹ آف وائن (Pure Spirit of Wine)[1] انگریزی کی دوسری مستند و متداول لغت ایڈ وانسڈ ٹوئینتھ سنچری ڈکشنری میں اس کا معنی "روح شراب" درج ہے۔ (ص:۲۰) مخزن الادویہ[2] ڈاکٹری میں اس کی تشریح اس طرح ہے: "انگریزی لفظ ایلکوہل مشتق ہے عربی لفظ "الکحل" سے۔ جس کے معنی اصطلاحِ کیمیا میں نہایت مقطر یا روح کے ہیں مگر اب اس لفظ کا اطلاق "مطلق روح شراب" پر ہوتا ہے"۔[3]

صفات:- خالص الکحل بے رنگ اور پانی کے مثل ایک خاص قسم کا رقیق ہے جو پانی کے مزاج کے برخلاف آتش گیر ہوتا ہے، اور مزہ تند و تیز۔ مخزن الادویہ میں اس کے صفات پر یہ روشنی ڈالی گئی:

یہ ایک بے رنگ و بو، نہایت سیماب طبع (اڑ جانے والا) سیّال ہے جو نمی کو بآسانی جذب کر لیتا ہے اس میں نناوے فیصدی (بروئے وزن) ایتھل ہائیڈرو آکسائڈ (Ethyl Hydrdxide) اور ایک فیصدی پانی ہوتا ہے، اس کا وزن متناسبہ ۷۹۴ء۰ سے ۷۹۶ء۰ تک ہوتا ہے اور ۶ء۱۷۳، درجہ فارن ہائٹ کی حرارت پر کھولنے لگتا ہے۔"[4]

استعمال:- الکحل کو بے شمار دواؤں میں استعمال کیا جاتا ہے، انگریزی دواؤں میں تقریباً سارے ہی سیّال ادویہ (ٹانک، سیرپ، وغیرہ) اور کچھ انجکشنوں میں اس کی آمیزش ہوتی ہے۔

اور ہومیو پیتھک میں تو سو فیصد دواؤں میں اس کی آمیزش ہوتی ہے اور اس کثرت و فراخ دلی کے ساتھ کہ الکحل ہی ان کا جزءِ اعظم ہوتا ہے اور دوا کا جز کم سے کم تر ہوتا ہے، حتیٰ کہ زیادہ پاور کی دواؤں میں اصل دوا کا جز "نہ" کے برابر ہوتا ہے۔ ہومیو پیتھک مسیحاؤں کے خیال میں یہ طریق کار جوہری یا ایٹمی نظریہ پر مبنی ہے یا کہ یہ دوا روح کی طرح غیر مبصر ہے، لہٰذا دوا کے نام پر الکحل شراب پلائی جاتی ہے۔

یونانی دوائیں الکحل سے پاک ہوا کرتی تھیں لیکن جِدّت پسندی کے رجحان یا ماڈرن کہلانے کے فیشن میں آج یہ بھی الکحل کی آلودگی سے محفوظ نہیں رہ سکیں کچھ ایسا ہی حال آیورویدک دواؤں کا بھی ہے۔

دواؤں کے علاوہ بھی بہت سی چیزوں کے بنانے میں الکحل کی مدد لی جاتی ہے، جان اے ہنٹر ایم، بی، سی لکھتا ہے:

"الکحل تقریباً ۱۰۰ر مختلف پیشوں اور صنعتوں میں استعمال ہوتی ہے، خوشبوئیں، وارنش، رنگ اور دوائیں تیار کرنے میں الکحل کا استعمال ہوتا ہے۔ بہت کم لوگ واقف ہوں گے کہ پنسل بنانے میں بھی الکحل کی ضرورت ہوتی ہے لیکن یہ واقعہ ہے کہ جس چیز کو پنسل کا لیڈ (یعنی سیسہ کی مثل سیاہ چیز، جو پنسل کے اندر رکھی ہوتی ہے) کہتے ہیں وہ حقیقت میں ایک سیاہ سفوف ہوتا ہے

---

(۱)- بھار گواز ڈکشنری کلاں، ص:۴۵۔

(۲)- مخزن الادویہ ڈاکٹری: یہ سابق میڈیکل سفارت خانہ برطانیہ سیستان، شمس الاطباء ڈاکٹر غلام جیلانی کی تصنیف ہے جو اپنے موضوع پر بہت جامع اور منفرد کتاب ہے یہ انگریزی طب کی کئی ایک مستند کتابوں سے ماخوذ ہے۔ مثلاً: (۱) برٹش فارما کوپیا۔ (۲) فارما کوپیڈیا۔ (۳) میٹریا میڈیکا آف انڈیا۔ (۴) برٹش فارماسیوٹیکل کوڈیکس وغیرہ۔ (۱۲-ن)

(۳)- مخزن ص:۶۲۳، بیان ایلکہال۔

(۴)- مخزن، ص:۶۲۳۔

جس کو ایک خاص قسم کی وارنش میں آمیز کیا جاتا ہے، اور یہ وارنش الکحل میں آمیز کی جاتی ہے۔ (۱)

فوائد:- جان، اے، ہنٹر لکھتا ہے:

"الکحل اپنے صحیح استعمال کے اعتبار سے دنیا کی مفید ترین چیزوں میں شامل ہے، اہم ترین اشیاے کیمیائی میں پانی کے بعد الکحل کا ہی درجہ ہے۔" (۲)

مخزن الادویہ میں ہے:

"ایلکوہل" کے استعمال سے چوں کہ بکٹیریا (۳) کی پیدائش وافزائش موقوف ہوجاتی ہے اور ان کے بے حس ہوجانے سے کیفیتِ تخمیر مسدود ہوجاتی ہے اس لیے ایلکوہل اینٹی سپٹک و دافعِ تعفّن ہے، اور اس تاثیر میں یہ گلیسرین سے اعلیٰ الیکن کلوروفارم (۴) اور ایتھر سے ادنیٰ ہے۔ (۵)

عام طور سے دواؤں میں اس کا استعمال اس لیے ہوتا ہے کہ زیادہ دنوں تک دواؤں کی حفاظت کرتی ہے اور ان کے جَلد خراب ہونے کا اندیشہ باقی نہیں رہتا، بعض دواؤں میں اس کا استعمال غذاؤں کے ہضم کرنے اور بعض میں نیند لانے کے لیے بھی ہوتا ہے۔ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان لکھتے ہیں:

"اون (اہل یورپ) کے یہاں شراب کے برابر کوئی شے حافظِ قوتِ ادویہ نہیں اور تمام تحلیلات واعمال کیمیاویہ میں۔ جن سے ایسی تراکیب کم خالی ہوتی ہے۔ اسپرٹ کا استعمال کاللازم ہے۔ اسپرٹ قطعاً شراب ہے۔" (۶)

اجزاے ترکیبیہ:- الکحل کا بنیادی جز شکر ہے لہٰذا ہر وہ چیز جس میں شکر پائی جاتی ہے جیسے گنا، مہوہ، پھل وغیرہ۔ ان سب سے الکحل تیار کیا جاتا ہے۔ جان، اے، ہنٹر لکھتا ہے:

"آج کل الکحل مختلف چیزوں سے بنائی جاتی ہے، مثلاً: غلہ، آلو، چقندر حتیٰ کہ لکڑی کے برادے سے بھی بنتی ہے، اس کی ساخت میں سائنس کے تمام ذرائع سے مدد لی جاتی ہے اور بے شمار دولت اس کی کشید میں صرف کی جاتی ہے۔" (۷)

انگور اور پھلوں کے شیرہ سے تیار شدہ الکحل بے حد گراں ہوتا ہے اور ان سے عمدہ قسم کی صاف وشفاف شرابیں بنائی جاتی ہیں، جیسے وائن، یہ الکحل دواؤں میں نہیں ڈالا جاتا، ورنہ دوائیں اپنے موجودہ دام سے کئی گنا زیادہ گراں ہوتیں۔ عام طور سے دواؤں میں گنے کے رس سے بنایا گیا الکحل ہی آمیز کیا جاتا ہے اور یہی وافر مقدار اور سستے دام میں ہر جگہ فراہم بھی ہے۔

---

(۱)- الکحل اور زندگی، ترجمہ ایلکوہل اینڈ لائف، ص: ۹، ۱۰۔

(۲)- الکحل اور زندگی، ص: ۸، ۹۔

(۳)- بکٹیریا: جراثیم۔ ۱۲ (ن)۔

(۴)- کلوروفارم، ایتھر، بے ہوش کرنے کی دوائیں۔ ۱۲۔

(۵)- مخزن، ص: ۶۲۳۔

(۶)- فتاویٰ رضویہ، جلد دہم نصف آخر، ص: ۲۲.

(۷)- الکحل اور زندگی، ص: ۱۳۴۔

الکحل بنانے کا طریقہ:- علم الکیمیا کے ایک لکچرار اور کئی ڈاکٹروں نے الکحل بنانے کا طریقہ یہ بتایا:

”گنا یا جس چیز کے رس یا شیرہ سے الکحل بنانا مقصود ہوتا ہے اسے کسی برتن میں بند کر کے ایک مقررہ مدت تک سڑایا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ اس میں کیڑے پیدا ہو جاتے ہیں پھر اسے آگ پر جوش دیا جاتا ہے، جب وہ ایک مخصوص درجۂ حرارت پر پہنچتا ہے تو اس کی بھاپ کو ایک پائپ کے ذریعہ گزار کر دوسرے برتن میں اسے محفوظ کیا جاتا ہے، یہ بھاپ دوسرے برتن میں پانی کے قطرات کی شکل میں ٹپکتی ہے۔ یہی جمع شدہ بھاپ یا قطرات الکحل کے نام سے موسوم ہیں۔“

مخزن الادویہ میں اصطلاحی الفاظ میں اس کے بنانے کی ترکیب یوں لکھی ہے: کم طاقت والے ایتھی لِک ایلکوہل[۱] (Ethylic Alcohol) سے کم از کم نو فیصدی پانی اڑا کر پھر اسے کشید کر لیتے ہیں چناں چہ ریکٹی فائیڈ اسپرٹ[۲] (Rectifide Spirit) جس میں ۱۰ ر فیصد پانی ہوتا ہے میں سے کاربونیٹ آف پوٹےشیم یا کلورائیڈ آف کیلشیم[۳] کے ذریعہ کم از کم نو فیصد پانی کو علاحدہ کرنے کے بعد پھر اسے کشید کرنے سے خالص ایلکوہل حاصل ہوتا ہے۔[۴]

یہ الکحل پانی کی کم و بیش آمیزش کے لحاظ سے مختلف فیصد کے ہوتے ہیں۔ شمس الاطباء ڈاکٹر غلام جیلانی نے مخزن الادویہ میں پانی ملے ہوئے الکحل کے زیر عنوان چار قسم کے کم و بیش فیصد والے الکحل شمار کیے ہیں۔ ساتھ ہی ان کے بنانے کی ترکیب بھی لکھی ہے۔ ہم یہاں صرف ان کے ناموں کی ایک فہرست پیش کرتے ہیں:

(۱)- ایلکوہل:- ۷۰ ر فیصدی
(۲)- ایلکوہل:- ۶۰ ر فیصدی
(۳)- ایلکوہل:- ۴۵ ر فیصدی
(۴)- ایلکوہل:- ۲۰ ر فیصدی[۵]

اسپرٹ:- انگریزی زبان کی مستند اور مشہور لغات بھارگواز ڈکشنری اور ایڈوانسڈ ٹوئینتھ سنچری ڈکشنری میں اسپرٹ (Spirit) کے معانی یہ لکھے ہیں:

(۱)- روح: سول (Sol)
(۲)- تیز شراب: اسٹرانگ لیکر (Strong Liqur)

ان کے علاوہ اور بھی دوسرے معانی مثلاً زندگی کی حقیقت، خالص مقصد، پر جوش غیر معمولی عقل مند انسان، اور اثر وغیرہ

---

(۱)- ایتھیلک ایلکوہل: اس میں ایتھن .... نام کی ایک خاص قسم کی گیس شامل ہوتی ہے، اس لیے اسے ایتھیلک کہتے ہیں اس ایلکوہل میں پانی کی مقدار کچھ زیادہ ہوتی ہے۔ ۱۲ ن۔

(۲)- ریکٹی فائیڈ اسپرٹ یعنی شراب خالص کا تعارف اسپرٹ کے بیان میں عنقریب آرہا ہے۔ ۱۲ ن۔

(۳)- کاربونیٹ آف پوٹےشیم، کلورائیڈ آف کیلشیم، یہ دونوں خاص قسم کے مرکب ہیں جو نمی کو کھینچ لیتے ہیں۔ ۱۲ ن۔

(۴)- مخزن الادویہ ڈاکٹری، ص: ۶۲۳۔

(۵)- مخزن الادویہ، ص: ۶۲۶،۶۲۵۔

بھی درج ہیں۔[١]

اور شمس الاطبا نے اس کا معنی روح الخمر، روح النبیذ اور جوہرِ شراب لکھا ہے۔[٢]

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان کے کلام سے بھی یہی عیاں ہے۔

رقم طراز ہیں:

إنّ اِسْبار تو — وھی روحُ النّبیذِ خمرٌ قطعًا بل من أخبث الخمور. اھ [٣]

اسپرٹ جس کا معنیٰ روح النبیذ ہے۔ یقیناً شراب ہے۔ یہ سب سے بدتر شراب ہے۔

بنیادی طور پر الکحل اور اسپرٹ کے درمیان کوئی فرق نہیں، البتہ کچھ جزوی فرق ضرور پایا جاتا ہے، جیسا کہ ذیل کے اقتباس سے عیاں ہوگا۔ مخزن الادویہ میں اسپرٹ کے تعلق سے یہ تفصیلات درج ہیں:

بنانے کی ترکیب:- شکری سیّال یا میٹھے رسوں مثلاً گڑ یا شکر کا شربت، یا آبِ نیشکر یا آبِ انگور، یا آب سیب وغیرہ میں خمیر اٹھا کر پھر ان کا عرق کھینچ لیتے ہیں۔

نوٹ:- جب شکر کو پانی میں گھول کر اور اسے ایک ایسی گرم جگہ میں جہاں کی حرارت ٧٠/ اور ٨٠/ درجہ فارن ہائٹ کے درمیان ہو۔ رکھ کر اس میں خمیر شراب ملا دیں تو اس میں ایک تیز حرکت پیدا ہو کر جوش آنے لگتا، اور کاربانک ایسڈ گیس خارج ہونے لگتی ہے اور وہ سیّال بڑا گدلا ہو جاتا ہے لیکن آخر کار تمام تلچھٹ برتن کے پیندے میں تہ نشین ہو جاتا ہے اور شکر شراب میں تبدیل ہو جاتی ہے ایسی شراب کو شرابِ خام کہتے ہیں، اور جب شرابِ خام کو مقطر یا کشید کرتے ہیں تو مذکورہ بالا ”شرابِ خالص“ یا ”ریکٹی فائیڈ اسپرٹ“ حاصل ہوتی ہے جس کو سنسکرت میں ”دتیکش بدھ“ اور ہندی میں ”تیج مدھرا“ کہتے ہیں۔[٤]

اس اقتباس سے یہ معلوم ہوا کہ ”ریکٹی فائیڈ اسپرٹ“ کیا چیز ہے، اور الکحل بنانے کی ترکیب میں آپ یہ پڑھ آئے کہ ”ریکٹی فائیڈ اسپرٹ“ (جس میں ١٠/ فیصدی پانی ہوتا ہے) میں سے کم از کم نو فیصدی پانی کو علاحدہ کرنے کے بعد، پھر اسے کشید کرنے سے خالص ایلکوہل حاصل ہوتا ہے۔“[٥]

یہاں سے معلوم ہوا کہ اسپرٹ ہی سے الکحل بھی تیار کیا جاتا ہے تو جو بنیادی اجزا اسپرٹ کے ہیں وہی الکحل کے بھی ہوئے۔

صفات:- مخزن الادویہ میں ”ریکٹی فائیڈ اسپرٹ“ (شراب خالص) کے صفات ان الفاظ میں بیان کیے گئے ہیں:

”یہ ایک بے رنگ و شفاف سیّال ہے جس کی بو خوش گوار، اور ذائقہ تیز ہوتا ہے، آگ لگانے سے یہ بآسانی بغیر دھواں دینے کے نیلے رنگ کے شعلے سے جل اٹھتا ہے اور جل جانے کے بعد کچھ باقی نہیں رہتا، اس کا وزن متناسبہ ٨٣٤ء٠ ہوتا ہے اور اس میں

---

(١)- بھار گواز ڈکشنری کلاں، ص: ٨٥٢، ایڈوانسڈ، ص: ٦٢٤، ٦٢٥۔

(٢)- مخزن، ص: ٦٢٣۔

(٣)- فتاویٰ رضویہ، جلد دوم، ص: ١٢٠، رسالہ: الأحلیٰ منَ السُّکرَ، مکتبہ: رضا اکیڈمی.

(٤)- مخزن الادویہ، ص: ٦٢٣۔

(٥)- مخزن الادویہ، ص: ٦٢٣۔

بروئے وزن ۶۵ء۸۵ لیکن بروئے حجم (۹۰) فیصدی ایتھل ہائیڈرو آکسائیڈ ہوتا ہے۔[۱]

ٹنکچر:- ٹنکچر (Tincturae) انگریزی زبان کا لفظ ہے جس کا معنیٰ عربی میں "صِبغہ" فارسی میں "تعفین" اور اردو میں "رنگ" ہے۔ انگریزی کی مستند لغت ایڈوانسڈ ٹوئینتھ میں اس کا معنیٰ "الکحلی مرکب (دوا کا)" لکھا ہے (ص:۶۸۷) اور بھار گواز ڈکشنری میں یہ معانی لکھے ہیں:

(۱)- ہلکا رنگ، شیڈ آف کلر۔ (Shade of Colour)

(۲)- الکحل میں حل شدہ دواؤں کا نکلا ہوا عرق (این ایلکو مالک اکس ٹریکٹ آف سم کلر)[۲] (An. Alcoholio Extract of Some Colour)

شمس الاطبا نے اس کی وجہ تسمیہ یہ تحریر کی ہے:

"انگریزی لفظ ٹنکچر اور اس کے مترادف عربی لفظ صبغہ کے لغوی معنیٰ ہیں "رنگ" چوں کہ اس قسم (یعنی ادویہ کے اجزائے مؤثرہ) کا مرکب بنانے کے لیے جب ادویہ کو اہلکوہل میں بھگوتے ہیں تو اس میں ان کے اجزاے مؤثرہ کی تحلیل ہوجانے کے علاوہ ان کی رنگت بھی آجاتی ہے یعنی وہ ایلکوہل رنگین ہوجاتا ہے اس لیے انگریزی و عربی میں اس کو ایسے نام سے موسوم کیا گیا۔"[۳]

بنانے کی ترکیب:- ایک ماہر کیمیاداں نے اس سلسلے میں مجھے یہ معلومات فراہم کیں کہ: کسی چیز مثلاً پتی (جو ایک مفرد دوا ہے) کا جب عرق کشید کرنا ہوتا ہے تو اسے کچاکچا کر الکحل میں بھگویا جاتا ہے۔ الکحل اس دوا یا پتی کے ایک ایک رگ و ریشہ میں پہنچ جاتا ہے اور اس کے ذریعہ پتی کا سارا عرق بآسانی کشید کر لیا جاتا ہے، الکحل کے علاوہ کوئی چیز ایسی نہیں جو پتی کے اندر اس طرح سرایت کر جائے جتنی الکحل سرایت کرتا ہے۔ اس لیے مفرد ادویہ کو الکحل میں بھگویا جاتا ہے تا کہ ان کے تمام اجزائے مفیدہ بآسانی کشید ہوجائیں۔

اس کی تائید جان، اے، ہنٹر کے اس بیان سے ہوتی ہے۔ وہ لکھتا ہے:

"الکحل دنیا میں سب سے تشنہ چیز موجود ہے، وہ جس چیز میں داخل ہوتی ہے اس کا پانی جذب کر لیتی ہے اگر گوشت یا ترکاری کا ایک ٹکڑا الکحل میں ڈال دیا جائے تو وہ خشک اور سخت ہوجاتا ہے، الکحل اس میں سے تقریباً سارا پانی نکال لیتی ہے۔"[۴]

اور مخزن الادویہ کی یہ صراحت پہلے گزر چکی ہے کہ:

"یہ (الکحل) نمی کو بآسانی جذب کر لیتا ہے۔"[۵]

شمس الاطبا ڈاکٹر غلام جیلانی نے اس سلسلے میں بڑی مفید معلومات فراہم کی ہیں ہم یہاں ان کے کلمات من و عن نقل کرتے

---

(۱)- مخزن، ص:۶۲۴۔

(۲)- بھار گواز ڈکشنری کلاں، ص:۹۵۰۔

(۳)- مخزن الادویہ ڈاکٹری، ص:۱۱۶، بیان ٹینکچوری۔

(۴)- الکحل اور زندگی، ص:۸۔

(۵)- مخزن، ص:۶۲۳۔

ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

''انگریزی ٹنکچر کسی ایک دوا، یا چند ادویہ کے اجزاے مؤثرہ کا ایک ایلکوہالک سولیوشن [۱] ہوتا ہے اطباے قدیم بھی نباتی ادویہ کو شراب میں بھگو کر ان کا خِساندہ [۲] بنایا کرتے تھے، جس کو خساندۂ خمری کہتے ہیں۔ وہ بھی در حقیقت ٹنکچر ہی ہوتا تھا۔ چناں چہ اس قسم کے خساندہ کی مثال ''محیط اعظم'' میں شیلم کے بیان میں پائی جاتی ہے۔''

برٹش فارماکوپیا [۳] میں کل ۷۱ر ٹنکچرز آفیشل [۴] میں ہیں جن میں سے دو حیوانی ادویہ سے بنائے جاتے ہیں اور تین جمادی ادویہ سے بنائے جاتے ہیں اور باقی ۶۶ر نباتی ادویہ سے تیار کیے جاتے ہیں۔

ان میں سے ۱۷ر ٹنکچرز تو محض بذریعہ سولیوشن بنائے جاتے ہیں، ۲۱ر بذریعہ امے سی ریشن [۵] ۳۱ر بذریعہ پرکولے شن [۶] اور دو بذریعہ مے سی ریشن و پرکولیشن بنتے ہیں۔

۶۹ر ٹنکچرز بنانے میں مختلف طاقت کا ایلکوہل استعمال کیا جاتا ہے، چناں چہ ۲۲ر کے لیے ایلکوہل (۹۰ر فیصدی) ۱۵ر کے لیے ایلکوہل (۷۰ر فیصدی)، ۲۱ر کے لیے ایلکوہل (۶۰ر فیصدی) ۱۱ر کے لیے ایلکوہل (۴۵ر فیصدی) اور ۷ر میں علاوہ (ایلکوہل کے آبِ مقطر بھی اضافہ کیا جاتا ہے۔ ایک ٹنکچر ایتھر [۷] سے بنایا جاتا ہے اور ایک ٹنکچر، ٹنکچر آف اور نج پیل سے بنایا جاتا ہے یعنی ٹنکچر آف کونین۔

بہ اعتبار ترکیب کے ٹنکچر یا سمپل (مفرد) ہوتا ہے، یا کمپونڈ (مرکب) سمپل ٹنکچر تو وہ ہوتا ہے کہ جس میں صرف ایک دوا ہوتی ہے اور ایک محلل ہوتا ہے۔ چناں چہ برٹش فارماکوپیا میں اس قسم کی ۴۹ر ٹنکچرز ہیں۔ اور کمپونڈ ٹنکچر وہ ہوتا ہے کہ جس میں ایک سے زیادہ دوائیں ہوتی ہیں۔ چناں چہ دس ٹنکچرز کمپونڈ ٹنکچرز کہلاتے ہیں۔

لیکن ان کے علاوہ برٹش فارماکوپیا میں ۱۲ر اور ٹنکچرز بھی ہیں جن میں سے ہر ایک میں ایک سے زیادہ دوائیں پڑتی ہیں لیکن وہ کمپونڈ ٹنکچرز نہیں کہلاتے۔ ان کے لیے بہتر نام ''کمپلیکس ٹنکچر'' معلوم ہوتا ہے اس لیے مذکورہ بالا تمام ٹنکچرز مندرجہ ذیل تین جماعتوں میں تقسیم کیے جاتے ہیں۔

(ا)- سمپل ٹنکچرز: یعنی تعفنیات مفردہ۔

---

(۱)- ایلکوہالک سولیوشن: الکحل کا محلول، الکحل میں حل کی ہوئی دوا۔ ۱۲ ان۔

(۲)- خساندہ: پانی یا کسی رقیق میں بھگوئی ہوئی دوا کا عرق، یہی عرق جوش دے کر کشید کیا جائے تو جوشاندہ کہلاتا ہے۔ فرہنگ آصفیہ، ص: ۸۵۱، ج: ۱، میں اس کا معنی ''بھگوئی ہوئی دوا کا آبِ زلال'' لکھا ہے۔ ۱۲ ان۔

(۳)- برٹش فارماکوپیا: قرابادین برطانیہ یہ برطانیہ کی ایک مستند طبی کتاب ہے۔ ۱۲ ان۔

(۴)- آفیشل: رجسٹرڈ، منظور شدہ۔

(۵)- مے سی ریشن۔

(۶)- پرکولیشن تقطیر، چھلنی میں ڈال کر قطرات ٹپکانا۔ ۱۲ ایڈوانسڈ ٹوئیتھ سینچری ڈکشنری۔

(۷)- ایتھر: بے ہوش کرنے کی ایک دوا۔ ۱۲ ان۔

(۲)-کمپونڈ ٹنکچر ز: یعنی تعفنیات مرکبہ۔
(۳)-کم پلیکس ٹنکچر ز: یعنی تعفنیات مختلطہ۔ [۱]
اس کے بعد شمس الاطبا نے ۱۷ ر ٹنکچر زیا اصباغ کی فہرست مع اجزاو ترکیب وغیرہ پیش کی ہے۔
اب تک کی تمام تفصیلات کا خلاصہ یہ ہے کہ صبغ یعنی ٹنکچر ز، الکحل کے محلوں سے یا تقطیر وغیرہ کے ذریعہ تیار ہوتا ہے۔ اور الکحل، اسپرٹ سے تو جو حکم اسپرٹ کا ہو گا وہی الکحل اور ٹنکچر اور تمام مرکب و مختلطہ ادویہ کا بھی ہو گا۔

اہل سنت و جماعت کا موقف:-اسپرٹ کے باب میں علمائے اہل سنت و جماعت کا موقف وہی ہے جو فقیہ فقید المثال امام احمد رضا قدس سرہ کا ہے۔ آپ فرماتے ہیں:

(۱)-"اسپرٹ قطعاً شراب ہے، سمیت کے سبب قابلِ شرب نہ ہونا اسے شراب ہونے سے خارج نہیں کر سکتا، بلکہ اس کی سمیت ہی غایت جوش و اشتداد و سکر و فساد سے ہے، برانڈیاں [۲] کہ یورپ سے آتی ہیں ان کے نشہ کی قوتیں اس کے قطرات سے بڑھائی جاتی ہیں۔ فلاں قسم کی نوے قطروں میں اس کا ایک قطرہ ہے، فلاں کے سو میں۔ اور شرابیں پینے سے نشہ لاتی ہیں، اور اسپرٹ صرف سونگھنے سے۔ تو وہ حرام بھی ہے اور پیشاب کی طرح نجاستِ غلیظہ بھی۔ "کما ھو الصحیح المعتمد المفتیٰ بہ" [۳]

(۲)-انگریزی دواؤں میں جتنی دوائیں رقیق ہوتی ہیں، جنھیں ٹنکچر کہتے ہیں۔ ان سب میں یقیناً شراب ہوتی ہے وہ سب حرام بھی ہیں، اور ناپاک بھی، ان کا کھانا حلال، نہ بدن پر لگانا جائز، نہ خریدنا حلال، نہ بیچنا جائز۔

ان اسبارتو وھی روح النبیذ خمرٌ قطعًا بل من أخبث الخمور فھی حرام و رجس نجس نجاسة غلیظة کالبول. [۴]

بے شک اسپرٹ جس کا معنیٰ روح النبیذ ہے، شراب ہے بلکہ وہ سب سے گندی شراب ہے۔ کیوں کہ یہ حرام بھی ہے اور ناپاک بھی۔ اور اس کی نجاست پیشاب کی طرح نجاست غلیظہ ہے۔ (ن)

(۳)-شراب کسی قسم کی ہو مطلقاً حرام بھی ہے، اور پیشاب کی طرح نجس بھی۔ برانڈی ہو، خواہ اسپرٹ، خواہ کوئی بلا۔ جس دوا میں اس کا جز ہو، خواہ کسی طرح اس کی آمیزش ہو اس کا کھانا پینا بھی حرام، اس کا بیچنا خریدنا بھی حرام۔ طبیب کہ اس کا استعمال بتائے مبتلائے گناہ و آثام۔ یہی ہمارے ائمۂ کرام کا مذہب صحیح و معتمد ہے۔ ڈاکٹری ٹنکچر ز وغیرہ رقیق دوائیں عموماً اسپرٹ کی آمیزش

---

(۱)-مخزن الادویہ ڈاکٹری، ص:۱۱۶، ۱۱۷۔
(۲)-برانڈیاں: برانڈی کی جمع۔ ایک قسم کی تیز شراب۔ جان. اے ہنٹر لکھتا ہے: " الکحل کی شرابیں تیار ہوتی ہیں، ان شرابوں میں الکحل کی مقدار کا فرق ہوتا ہے۔ بیر میں الکحل کم ہوتی ہے، وائن میں اس سے زیادہ، اسپرٹ میں بہت زیادہ وہسکی یا برانڈی کی ایک بوتل میں نصف کے قریب خالص الکحل ہوتی ہے۔ (الکحل اور زندگی، ص:۱۶،۱۷)
(۳)-فتاویٰ رضویہ، جلد دھم، نصف آخر، ص:۲۲، رسالہ: الکشف شافیا، رضا اکیڈمی.
(۴)-فتاویٰ رضویہ، جلد دوم، ص:۱۲۰، رسالہ الاحلی من السُّکر. رضا اکیڈمی.

سے خالی نہیں ہوتیں وہ سب حرام ونجس ہیں۔ (۱)

امام احمد رضا قدس سرہ کے ارشادات عالیہ سے یہ معلوم ہوا کہ ٹنکچر، اسپرٹ، الکحل سبھی شراب ہیں اور پیشاب کی طرح ناپاک بھی۔ لہٰذا ان کا استعمال حرام وگناہ ہے۔

شراب کے اقسام:- شریعت کے نقطۂ نگاہ سے شراب کی چار قسمیں ہیں۔ جو حسب ذیل ہیں:

(۱)- خمر: انگور کا کچا پانی جس میں جوش آکر تیزی پیدا ہوجائے اور جھاگ پھینک دے۔ یعنی جھاگ سے صاف ستھرا ہوکر شفاف اور رقیق ہوجائے۔

صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک جھاگ سے صاف ستھرا ہوجانا خمر ہونے کے لیے شرط نہیں، بلکہ صرف تیزی آجانا کافی ہے۔

(۲)- عصیر: انگور کا وہ شیرہ جو دھوپ یا آگ پر اتنا پکایا جائے کہ وہ تہائی سے کم جل جائے یعنی ایک تہائی سے زیادہ باقی رہے۔

اب اس کی دو قسمیں ہیں:

(الف)- باذق:- وہ عصیر جو معمولی پکایا گیا ہو۔

(ب)- منصّف:- وہ عصیر جو پکا کر آدھا جلا دیا گیا ہو، اور آدھا باقی ہو۔

(۳)- نقیع التمر: تر کھجور کا کچا پانی جس میں تیزی آجائے اور جھاگ پھینک دے۔ اس کا دوسرا نام ''السکر'' بھی ہے۔

(۴)- نقیع الزبیب:- منقیٰ کا کچا پانی جس میں جوش آکر تیزی پیدا ہوجائے اور جھاگ پھینک دے۔ (۲)

''خمر'' اپنی حقیقت کے لحاظ سے صرف انگور کا کچا پانی حسب تفصیل بالا ہے، اس معنی کے ساتھ ''خمر'' خاص ہے، اسی پر علمائے لغت کا اجماع ہے، اور بقیہ شرابوں پر اس کا اطلاق محض مجازاً ہوتا ہے۔ (۳)

ان شرابوں کے احکام میں فرق یہ ہے کہ:

- خمر کی حرمت قطعی ہے، اور بقیہ شرابوں کی ظنی واجتہادی۔
- خمر کا مستحل کافر ہے، اور بقیہ شرابوں کا مستحل کافر نہیں۔
- خمر کا ایک قطرہ بھی پی لینے پر حد واجب ہے لیکن بقیہ شرابوں میں نشہ کی حد تک پینے پر واجب ہے۔
- خمر بالاتفاق نجاست غلیظہ ہے لیکن بقیہ شرابیں ایک روایت میں (یعنی شیخین کے نزدیک) خفیفہ ہیں۔
- خمر کی بیع بالاتفاق ناجائز ہے اور بقیہ شرابوں کی بیع امام اعظم علیہ الرحمۃ والرضوان کے نزدیک جائز ہے۔
- خمر کے تلف کرنے پر بالاتفاق ضمان واجب نہیں، لیکن بقیہ شرابوں کے تلف کرنے پر امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، جلد دھم، نصف آخر، ص:۷.

(۲) ھدایه، ص:٤٧٦ و ٤٧٩، ج:٤. کتاب الاشربه، مجلس البرکات، مبارکفور.

(۳) درمختار و ردالمحتار، ص:۲۷، ج:۱۰، کتاب الأشربة، دار الکتب العلمیة/ ھدایه، ص:٤٧٧، ج:٤.

ضمان واجب ہے۔[۱]

حتیٰ کہ ظہیریہ وغیرہا میں ہے کہ صحت بیع، اور تلف کرنے سے مقصود ثواب نہ ہو تو وجوبِ ضمان کے سلسلے میں فتویٰ امام اعظم ہی کے قول پر ہے۔[۲]

ان شرابوں کے درمیان خمر و غیر خمر کے فرقِ احکام کے باوجود ہمارے ائمہ کرام علیہم الرحمۃ والرضوان کا اتفاق ہے کہ یہ تمام شرابیں حرام و ناپاک ہیں۔

ان چار شرابوں کے علاوہ جو دوسرے مشروبات تیار کیے جاتے ہیں۔ خواہ وہ انگور و کھجور کے ہوں۔ (جو درج بالا طریقوں کے علاوہ بنائے جاتے ہوں) یا دوسری چیزوں: مثلاً گیہوں، جو، شہد، دودھ، مہوہ، مکئی، انجیر وغیرہ کے، ان کے باب میں اصل مذہب جو شیخین کا مذہب ہے یہ ہے کہ نشہ کی حد تک ان کا پینا بھی حرام ہے اور اس حد سے کم میں غرض صحیح کے لیے ان کا پینا جائز و حلال ہے کہ یہ مشروبات بجائے خود پاک ہیں۔

لیکن امام محمد رحمۃ اللہ علیہ ان مشروبات کو بھی شراب قرار دے کر حرمت و نجاست کا فیصلہ سناتے ہیں۔ بطور سدّ ذرائع فتویٰ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے ہی مسلک پر ہے۔

(ا)-"قالوا: ألفتویٰ فی زماننا بقول محمّدٍ لغلبة الفساد .... أقول: ألظاهر أنّ مرادهم التحريمُ مطلقًا وسَدُّ البابِ بالكلّية."[۳]

مسلک شیخین کے متعلق مجدد اعظم امام احمد رضا قدس سرہ کا ایک تاثر ملاحظہ کیجیے۔ آپ رقم طراز ہیں:

"یہ سب بربنائے مذہب مفتیٰ بہ تھا۔ اور اصل مذہب کہ شیخین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا قول ہے: أعنی طهارة المثلّث العنبی المطبوخ التمری. والزبیبی وسائر الاشربة من غیر الکرم والنخلة مطلقًا وحلّها کلها دون قدر الإسکار. حاشا یہ قول بھی ساقط و باطل نہیں، بلکہ بہت باقوت ہے، خود اصل مذہب یہی ہے اور یہی جمہور صحابہ کرام، حتیٰ کہ حضراتِ اصحابِ بدر رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے مروی ہے۔ یہی قولِ امام اعظم ہے۔ عامۂ متون مذہب مثل مختصر قدوری وہدایہ و وقایہ ونقایہ وکنز وغرر واصلاح وغیرہا میں اسی پر جزم واقتصار کیا، اکابر ائمۂ ترجیح و تصحیح مثل امام اجل ابو جعفر طحاوی وامام اجل ابو الحسن کرخی وامام شیخ الاسلام ابو بکر خواہر زادہ وامام اجل قاضی خاں، وامام اجل صاحب ہدایہ رحمہم اللہ تعالیٰ نے اسی کو راجح و مختار رکھا، بلکہ خود امام محمد نے کتاب الآثار میں اسی پر فتویٰ دیا، اسی کو بہ ناخذ فرمایا۔ علمائے مذہب نے بہت سی کتب معتمدہ میں اس کی تصحیح فرمائی، یہاں تک کہ آکدِ الفاظِ ترجیح علیہ الفتویٰ سے بھی تذییل آئی۔"[۴]

---

(۱) هدایه، ص:٤٧٩، ج:٤، کتاب الاشربه، مجلس البرکات، مبارك فور.

(۲) هندیه، ص:٤١٢، ج:٥ کتاب الأشربة، الباب الأول.

(۳) ردالمحتار، ص:٣٦، جلد:١٠، دار الکتب العلمية، بیروت

(۴) فتاویٰ رضویه، جلد یازدهم، ص:٥٣، ٥٤، رساله الفقه التسجیلي في عجین النار جیلی، رضا اکیڈمی.

اس تاثر کے باوجود مجدد اعظم نے اپنے بہت سے فتاویٰ میں سدّ ذرائع کی مصلحت کے پیش نظر اسپرٹ اور ٹنکچر کے باب میں امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا ہی موقف اختیار فرمایا۔

لیکن یہ بھی حقیقتِ واقعہ ہے کہ جب آپ نے اسپرٹ آمیز بعض امور کے متعلق یہ ملاحظہ فرمایا کہ عامۂ اہل ہند اس میں مبتلا ہو چکے ہیں یعنی فقہی اصطلاح کے مطابق عموم بلویٰ ہو گیا ہے تو وہاں آپ نے نہ صرف یہ کہ اپنے موقف میں لچک اور نرمی پیدا کی بلکہ اس کے بالکل بر خلاف مذہب شیخین پر کئی ایک فتاویٰ صادر فرمائے۔ ان کی تفصیل یہ ہے:

آپ سے استفسار ہوا:

"مصری ایک سرخ رنگ کے کاغذ میں جس کی نسبت قوی گمان ہے کہ پڑیا کے رنگ میں رنگا گیا ہو، بندھی تھی اس کی سرخی فی الجملہ مصری میں آگئی تو وہ مصری کھائی جائے یا نہیں؟"

اس کے جواب میں آپ نے ارقام فرمایا:

"پڑیا کی نجاست پر فتویٰ دیے جانے میں فقیر کو کلام کثیر ہے۔ ملخص اس کا یہ ہے کہ پڑیا میں اسپرٹ کا ملنا اگر بطریق شرعی ثابت بھی ہو تو اس میں شک نہیں کہ ہندیوں کو اس کی رنگت میں ابتلائے عام ہے۔

اور "عموم بلویٰ" "نجاست متفق علیہا میں باعث تخفیف، حتیٰ فی موضع النصّ القطعی کما فی ترشّش البول قدر رؤس الإبر کما حققه المحقق علی الإطلاق فی فتح القدیر." [1]

نہ کہ محل اختلاف میں، جو زمانۂ صحابہ سے عہد مجتہدین تک برابر اختلافی چلا آیا۔

نہ کہ جہاں صاحب مذہب حضرت امام اعظم و امام ابو یوسف کا اصل مذہب طہارت ہو، اور وہی امام ثالث امام محمد سے بھی ایک روایت اور اسی کو امام طحاوی وغیرہ ائمۂ ترجیح و تصحیح نے مختار و مرجح رکھا ہو۔

نہ کہ ایسی حالت میں، جہاں اس مصلحت کو بھی دخل نہ ہو جو متاخرینِ اہل فتویٰ کو اصل مذہب سے عدول اور روایتِ اُخرائے امام محمد کے قبول پر باعث ہو۔

نہ کہ جب مصلحت الٹی اس کے ترک، اور اصل مذہب پر افتا کی موجب ہو۔ تو ایسی جگہ بلا وجہ بلکہ بر خلاف وجہ مذہب مہذب، صاحب مذہب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو ترک کر کے مسلمانوں کو ضیق و حرج میں ڈالنا اور عامۂ مومنین و مومناتِ جمیع دیار و اقطار ہندیہ کی نمازیں معاذ اللہ باطل اور انھیں آثم و مُصِر علی الکبیرہ قرار دینا روش فقہی سے یکسر دور پڑنا ہے۔ و باللہ التوفیق. [2]

(۲)-ایک دوسرے فتوے میں آپ نے رخصت کا یہ نمونہ پیش کیا:

"بادامی رنگ کے پڑیا میں تو کوئی مضائقہ نہیں، اور رنگت کی پڑیا سے ورع کے لیے بچنا اولیٰ ہے، پھر بھی اس سے نماز نہ ہونے پر فتویٰ دینا آج کل سخت حرج کا باعث ہے۔ والحرجُ مدفوع بالنص و عمومُ البلویٰ من موجبات

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص:۱۸۹، ج:۲، رضا اکیڈمی

(۲) فتاویٰ رضویہ، ص:۴۵، ج:۲، باب الانجاس، رضا اکیڈمی

التخفیف لاسیما فی مسائل الطھارۃ والنجاسۃ.

لہٰذا اس مسئلہ میں مذہب حضرت امام اعظم وامام یوسف رضی اللہ تعالیٰ سے عدول کی کوئی وجہ نہیں، ہمارے ان اماموں کے مذہب پر پڑیا کی رنگت سے نماز بلاشبہہ جائز ہے۔ فقیر اس زمانے میں اسی پر فتویٰ دینا پسند کرتا ہے۔

"وقد ذکرنا علیٰ ھذہ المسئلۃ کلامًا أکثر من ھٰذا فی فتاوینا وسنحقق الأمر بما لامزید علیہ إن ساعد التوفیق من اللہ سبحانہ وتعالیٰ واللہ تعالیٰ اعلم." [۱]

(۳)-انگریزی ٹنکچروں میں عموماً اسپرٹ ہوتی ہے تو کھانے پینے کے سوا رنگنے وغیرہ میں جہاں خود اس کا چھونا، لگانا پڑے وہ بھی ممنوع وناجائز ہے۔ صرف کپڑوں میں فقیر کے نزدیک (بوجہ) "عموم بلویٰ" حکم طہارت ہے۔ أخذًا بأصل المذھب والتفصیل فی فتاوینا. [۲]

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان نے اپنے درج بالا دوسرے فتوے میں سنُحقّقُ الأمر بما لا مزید علیہ سے حرف آخر کی شکل میں جس تحقیق کے پیش کرنے کا وعدہ فرمایا ہے غالبًا اس کا ایفاء اپنے رسالۂ مبارکہ "الفقہ التسجیلی فی عجین النار جیلی" میں کیا ہے، اس حیثیت سے، نیز "التعلیلُ دلیلُ التعویل" کے پیش نظر غور کیا جائے تو واضح ہوگا کہ اس رسالہ میں بھی آپ کا رجحان مسلک شیخین کی طرف ہی ہے مگر افسوس کہ یہ رسالہ مکمل محفوظ نہیں رہا۔

سوالات:-ان تفاصیل کے ساتھ درج ذیل سوالات حاضر خدمت ہیں:

(۱)-الکحل، اسپرٹ اور ٹنکچر کیا شرعی نقطۂ نگاہ سے "خمر" ہیں؟

(۲)-اگر یہ خمر نہیں ہیں تو کیا ان شرابوں میں سے ہیں جن کی حرمت پر ہمارے ائمۂ کرام کا اتفاق ہے۔ گو وہ حرمت ظنی و اجتہادی ہی سہی؟

(۳)- یا ان کا شمار ان مشروبات سے ہوگا جو شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک حد اسکار سے کم میں اغراض صحیحہ کے لیے حلال ہیں۔ لیکن امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وہ بھی شراب ہیں اور ناپاک وحرام؟

(۴)- شراب کی مختلف فیہ قسم سے ہونے کی تقدیر پر کیا آج کے زمانے میں ایسی شرابوں سے مخلوط دواؤں میں عموم بلویٰ کی حالت پیدا ہو چکی ہے یا نہیں؟

(۵)-اگر عمومِ بلویٰ کی حالت پیدا ہو چکی ہے تو کیا آج کے زمانے میں دواؤں کے استعمال کی حد تک مذہب شیخین پر عمل اور فتویٰ جائز ہوگا یا نہیں؟

(۶)-امام احمد رضا قدس سرہ نے صرف رنگین کپڑوں کے بارے میں حکم طہارت دیا ہے لیکن آج کل دوسری اشیا، مثلاً دیوار، دروازے، کرسیاں، پلنگ، میز وغیرہ بھی مختلف قسم کے رنگوں سے مزین کیے جاتے ہیں، ان کے بارے میں کیا حکم ہوگا؟ امید کہ مسئلے کے تمام گوشوں کا تحقیقی جائزہ لے کر جواب ارقام فرمائیں گے۔

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص: ۵۰، ۵۱، ج: ۲، باب الأنجاس، رضا اکیڈمی

(۲) فتاویٰ رضویہ، ص: ۸۹، ج: ۱۱، کتاب الاشربۃ، رضا اکیڈمی

آپ کی سہولت کے لیے چند جزئیات کی ایک فہرست بھی سوال نامہ کے ساتھ منسلک ہے، ممکن ہے ان سے جواب کی تیاری میں کچھ مدد ملے۔

جزئیات — خمر کی ماہیت

تخریج: محمد نظام الدین رضوی، رکن مجلس شرعی

ألخمر: هی النیُّ من ماء العنب إذا غلیٰ واشتدّ وقذف بالزّبد، ولم یشترطا قذفه وبه قالت الثلاثة وقد تطلق الخمر علی غیر ما ذکر مجازًا. (الدر المختار)

(وقوله: وقد تطلق) قال فی المنح: هذا الإسم خُص بالشراب بإجماع اهل اللغة. ولا نقول: إنّ کلّ مسکر خمر، لاشتقاقه من مخامرة العقل، فإنّ اللغة لایجری فیها القیاس فلا یسمّی الدن قارورة لقرار الماء فیه.

وامّا قوله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم: کلّ مسکر خمر، وکل مسکر حرام. وقوله إن من الحنطة خمرا، وإن من الشعیر خمرا، ومن الزبیب خمرا، ومن العسل خمرا، فجوابه: أن الخمر حقیقة تطلق علی ماذکرنا، وغیره کل واحدٍ لهٗ اسم، مثل المثلث والباذق والمنصف ونحوها وإطلاق الخمر علیها مجاز، وعلیه یحمل الحدیث اھ ملخصًا.

اوهو لبیان الحکم لانه علیه الصلاة والسلام بعث له لالبیان الحقائق اھ.[1]

أن الثابت فی اللغة من تفسیر الخمر بالنیّ من ماء العنب إذا اشتدّ وهذا مالا یشك فیه من تتبع مواقع استعمالاتهم، ولقد یطول الکلام بایرادہٖ، و یدلّ علیٰ أن الحمل المذکور علی الخمر بطریق التشبیه قول ابن عمر رضی الله تعالیٰ عنهما حرمت الخمر، وما بالمدینة منها شئ، اخرجه البخاری فی الصحیح. و معلوم أنّهٗ انّما اراد ماء العنب لثبوت انّه کان بالمدینة غیرها لما ثبت من قول انس "وما شرابهم یومئذٍ أی یوم حرمت. الا الفضیح البسر والتمر. فعرف ان ما اطلق هو، وغیرهٗ من الحمل لغیرها علیها بهو هو کان علی وجه التشبیه الخ.[2]

---

(۱) ردالمحتار، ج:۱۰، ص:۲٦، ۲۷، کتاب الأشربة، دار الکتب العلمیة، بیروت./ الهدایة، کتاب الأشربة، ص:٤۷۸، ٤۷۹، ج:٤، مجلس البرکات، مبارکفور.

(۲) فتح القدیر، ص:۸۰، ج:۵، باب حد الشرب/ تکملة البحرائق، کتاب الاشربه، ص:۲٤٦، ۲۵۰، ج:۸/ تکملة فتح القدیر (نتائج الافکار) کتاب الاشربه، ص:۲۱، ٤۲، ج:۹، عنایه و کفایه و سعدی.

خمر اور غیر خمر شرابوں کے فرق احکام

ألا أنّ حرمة هذه الاشربة (العصير، ونقيعا التمر والزبيب) دون حرمة الخمر.

(١)- حتى لايكفّر مستحلّها و يكفر مستحلّ الخمر - لان حرمتها إجتهادية وحرمة الخمر قطعية.

(٢)- ولا يجب الحد بشربها حتى يسكر ويجب بشرب قطرة من الخمر.

(٣)- ونجاستها خفيفة فى رواية، وغليظة فى أخرىٰ ونجاسة الخمر غليظة روايةً واحدةً.

(٤)- ويجوز بيعها، و يضمن متلفها عند أبى حنيفة، خلافًا لهما فيهما.

ولا ينتفع بها بوجهٍ من الوجوه لانّهما محرمة. اهـ. (١)

وحكى عن الفضلى رحمه الله تعالىٰ أنه قال: على قول أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله يجب ان يكون نجسا نجاسة خفيفة والفتوىٰ علىٰ انه نجس نجاسة غليظة.

ويجوز بيع الباذق والمنصف والسكر ونقيع الزبيب و يضمن متلفها فى قول ابى حنيفة رحمه الله تعالىٰ خلافا لهما. والفتوىٰ على قوله فى البيع.

أمّا فى الضمان: ان كان المتلفُ قصد الحسبة وذٰلك يعرف بقرائن الاحوال فالفتوىٰ علىٰ قولهما، وان لم يقصد الحسبة فالفتوىٰ على قولهٖ ايضاً. كذا فى الظهرية. اهـ. (٢)

خمر کی حرمت قطعیہ، بلکہ ضروریاتِ دین سے ہے۔ اس کے ایک قطرہ کی حرمت کا منکر قطعاً کافر ہے۔ باقی مسکرات میں یہ حکم نہیں۔ (٣)

غیر مسکراتِ اربعہ کا حکم

وقال فى الجامع الصغير: وما سوىٰ ذٰلك من الاشربة (وهو الخمر، والعصير والنقيعان) فلا بأس به.

قالوا: هذا الجوابُ، علىٰ هذا العموم والبيان لايوجد فى غيره (أى غير الجامع الصغير)

---

(١) هدايه، ص:٤٧٩، ج:٤، كتاب الأشربة، مجلس البركات، مباركفور.

(٢) فتاوىٰ عالم گيرى، ص:٤١٢، ج:٥، كتاب الاشربة/ فتاوىٰ عالم گيرى، ص:١٤٠، ج:٤، كتاب الاشربة/ وكذا فى الدر المختار و ردالمحتار، ص:٣٤، ج:١٠، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٣) فتاوىٰ رضويه، ص:٨٦، ج:١١.

وهو نصّ علىٰ أنّ مايتخذ من الحنطة والشعير، والعسل والذرّة حلال عند ابی حنيفة ولا يحد شاربه عندهٗ وان سكر منه ولا يقع طلاق السكران منه بمنزلة النائم.

وعن محمد: أنه حرام ويحدشاربهٗ اذا سكر منه و يقع طلاقُهٗ اذا سكر منه كما فی سائر الأشربه المحرمة. وأبو يوسف رجع إلىٰ قول ابی حنيفة فلم يحرم كل مسكر الخ. (۱)

وأما ما هو حلال عند عامة العلماء فهو الطلاع وهو المثلث ونبيذ التمر والزبيب فهو حلال شربُهٗ مادون السكر لاستمراء الطعام والتداوی للتقویٰ علی طاعة الله لا للتلهی والمسكر منه حرام وهو القدر الذی يسكر وهو قول العامة واذا سكر يجب الحد عليه، ويجوز بيعه و يضمن متلفه عند ابی حنيفة وابی يوسف واصحّ الروايتين عن محمد، وفی رواية عنه ان قليله وكثيرهٗ حرام ولٰكن لايجب الحد مالم يسكر كذا فی محيط السرخسی والفتویٰ فی زماننا بقول محمد حتی يحد من سكر من الاشربة المتخذة من الحبوب والعسل، واللبن والتين لان الفسّاق يجتمعون علی هذه الاشربة فی زماننا و يقصدون السكر واللّهو بشربها، كذا فی التبيين. اھ. (۲)

وأما الأشربة المتخذة من الشعير او الذرة اوالتفاح والعسل اذا اشتد وهو مطبوخ او غير مطبوخ فانه يجوز شربه مادون السكر عند ابی حنيفة وابی يوسف و عند محمد رحمه الله حرام شربهٗ قال الفقيه و بهٖ ناخذ كذا فی الخلاصة الخ. (۳)

مذہب شیخین کے دلائل اور مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو فتاویٰ رضویہ جلد یازدہم ص:۵۴ تا ۸۴، رسالۂ الفقه التسجيلی۔

عموم بلویٰ: وہ امر عام جس سے بچنا دشوار ہو اور اس وجہ سے عوام و خواص سبھی اس میں مبتلا ہوں۔ ”عموم بلویٰ“ کی تعریف نہیں ملی، البتہ کلام فقہا سے یہی مستفاد ہوتا ہے، صرف عوام کا ابتلا عموم بلویٰ نہیں۔

واضح ہو کہ عموم بلویٰ کا اثر صرف طہارت ونجاست کے ساتھ خاص نہیں بلکہ باب حلت وحرمت میں بھی یہ اثرانداز ہوتا ہے جیسا کہ فتاویٰ رضویہ کی مذکورہ عبارت ”وعموم البلویٰ من موجباتِ التخفيف لاسيّما فی مسائل الطهارة والنجاسة“ (۴) سے معلوم ہوتا ہے۔ نیز فتاویٰ رضویہ میں اس کی صراحت بھی ہے، رقم طراز ہیں:

---

(۱) هدايه، ص:۴۷۹، ۴۸۰، ج:۴، كتاب الاشربه، مجلس البركات، مباركفور

(۲) فتاویٰ عالم گيری، ص:۴۱۲، ج:۵.

(۳) فتاویٰ عالم گيری، ص:۴۱۴، ج:۵.

(۴) فتاویٰ رضويه، جلد دوم، ص:۵۰، ۵۱. مكتبه رضا اكيڈمی

”أنّ عموم البلویٰ من موجبات التخفیف شرعاً ..... ولا یخفیٰ علیٰ خادم الفقه أنّ هٰذا کما هو جاز فی باب الطهارة والنجاسة کذلك فی باب الإباحة والحرمة الخ“ (١)

یوں ہی اس کا دائرہ افعال اختیاریہ وغیر اختیاریہ سب کو عام ہے جس کے کتب فقہ میں بہت سے شواہد ہیں خود فتاویٰ رضویہ جلد یازدہم کے رسالہ مذکور میں ہے:

”عجمًا وعربًا، شرقًا و غربًا عام مومنین بلاد و بقاع تمام دنیا کو اس حقہ نوشی سے ابتلا ہے تو عدم جواز کا حکم دینا عامۂ امت مرحومہ کو معاذ اللہ فاسق بنانا ہے۔“ (٢)

کھلی ہوئی بات ہے کہ حقہ نوشی فعل اختیاری ہے، غیر اختیاری نہیں، نیز تالاب کے اجارہ کے سلسلے میں فتاویٰ رضویہ کتاب الاجارہ میں ہے:

”اور جامع المضمرات میں جواز پر فتویٰ دیا۔ فی الدر المختار: جاز اجارة القناة والنهر مع الماء به یفتی لعموم البلویٰ. مضمرات اھ اقول: لقد أحسن إذ علّل الافتاء لعموم البلویٰ لابحصول الجواز بالتبع اھ ملخصًا.“ (٣)

تالاب کو اجارہ پر لینا کوئی ایسا فعل نہیں جس میں آدمی بلا قصد و اختیار مبتلا ہو جائے بلکہ اختیاری فعل ہے۔

”ان مسائل سے یہ بھی معلوم ہوا کہ عموم بلویٰ کے لیے ہر ہر فرد کا ابتلا ضروری نہیں ہے بلکہ اکثر افراد کا ابتلا بھی کافی ہے، کیوں کہ بہت سے لوگ ہیں جو حقہ نہیں پیتے، تالاب کو اجارہ پر نہیں لیتے۔“

---

(١) فتاویٰ رضویه، ص:٤٣، ج:١١، رساله حقة المرجان لمهم حکم الدخان.
(٢) فتاویٰ رضویه، ص:٤٣، ج:١١.
(٣) فتاویٰ رضویه، ص: ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ج:٨، رضا اکیڈمی.

خلاصۂ مقالات، بعنوان

الکحل آمیز دواؤں اور رنگین چیزوں کا استعمال

از: حضرت علامہ محمد احمد مصباحی دام ظلہ

پہلا موضوع: انگریزی دواؤں اور ممنوع چیزوں سے مخلوط رنگوں کا حکم

بالعموم انگریزی دواؤں میں ممنوع اشیا کی ملاوٹ کی وجہ سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان کا استعمال جائز ہے یا نہیں؟

اس سوال کے جواب میں جو مقالات موصول ہوئے، ان میں بعض مبسوط ہیں، بعض متوسط اور بعض صرف ایک فتوے اور رائے کے طور پر بہت مختصر لکھے گئے ہیں۔

مبسوط مقالات درج ذیل حضرات کے ہیں:

(۱)-مولانا آلِ مصطفیٰ مصباحی	۲۲/ صفحات
(۲)-مولانا بدرِ عالم مصباحی	۱۲/ صفحات
(۳)-مولانا عبد الحق رضوی	۱۶/ صفحات
(۴)-مولانا محمد معراج القادری	۱۰/ صفحات
(۵)-مولانا انور علی مصباحی	۱۰/ صفحات

متوسط:

(۶)-مفتی مجیب الاسلام نسیم اعظمی	۳/ صفحات
(۷)-مولانا محمد نسیم فیض آبادی	۲/ صفحات
(۸)-مولانا رحمت حسین کلیمی	۲/ صفحات

آراو فتاوی:

(۹)-علامہ عبد الحکیم شرف قادری، لاہور	۱/ صفحہ

(۱۰)- مفتی محمد ایوب رضوی ۱ر صفحہ

(۱۱)- مفتی زین العابدین ٹانڈوی ۱ر صفحہ

(۱۲)- مولانا قاضی فضلِ احمد مصباحی ۲ر صفحات

(۱۳)- مولانا مفتی اختر حسین مصباحی در بھنگوی ۱ر صفحہ

ان مقالات وفتاویٰ کا مجموعی رخ جواز کی جانب ہے، عدم جواز کا رجحان رکھنے والے مقالات یہ ہیں:

مبسوط و غیر مبسوط:

(۱۴)- مولانا شمس الہدیٰ بستوی ۱۵ر صفحات

(۱۵)- مولانا عُزیر احسن رضوی ۱۰ر صفحات

(۱۶)- مولانا عبد الرحمٰن بستوی ۵ر صفحات

(۱۷)- مولانا محمد قاسم عبد الواحد شہید القادری ۸ر صفحات

(۱۸)- مولانا قاضی عبد الرحیم بستوی ۱ر صفحہ

(۱۹)- جناب سہیل احمد قادری رضوی، بلرام پور ۱ر صفحہ

(اِس میں بعض چیزوں کی توضیح ہے، کوئی فقہی مسئلہ یا شرعی حکم مذکور نہیں۔)

تبصرہ و خلاصہ: اول الذکر مبسوط مقالات میں زیادہ تفصیل اس سلسلہ میں ہے کہ خمر کی اقسام کیا ہیں؟ اور ان کے بارے میں ائمہ کے مذاہب اور احکام کیا ہیں؟ اس تفصیل کے تحت ہدایہ، عالم گیری، درِ مختار، رد المحتار، فتاویٰ رضویہ وغیرہ کتب کے حوالے دیے گئے ہیں۔

اس بحث کے بعد ان مقالات میں مسئلہ شروع ہوتا ہے کہ انگریزی دواؤں کا حکم کیا ہے؟ اور عصرِ حاضر میں ان کے استعمال میں کچھ تخفیف ہوسکتی ہے یا نہیں؟ جب کہ امام احمد رضا، صدر الشریعہ، مفتیِ اعظم علیہم الرحمہ نے ان کے عدم جواز کا حکم دیا تھا۔

اس نکتہ کے فیصلہ کے لیے یہ بحث آتی ہے کہ کیا اب حالات پہلے سے مختلف ہو چکے ہیں؟ اگر مختلف ہو گئے ہیں تو کیا اس حد تک کہ حکم میں تخفیف کے مقتضی ہوں؟

اختلافِ حال سے متعلق یہ لکھتے ہیں کہ امام احمد رضا قدس سرہ کے زمانے میں طبِ یونانی کے ماہر مسلمان اطبا موجود تھے، جو اس کا لحاظ رکھتے تھے کہ دواؤں میں کوئی ممنوع چیز شامل نہ ہو، مگر اب ایسے اطبا تقریباً نایاب ہیں اور اختلافِ زمان سے حکم میں تبدیلی ہوتی ہے، اس سلسلے میں کتبِ فقہ سے کچھ جزئیات اور نظائر بھی پیش کیے گئے ہیں۔

دوسرے امر سے متعلق یہ بتاتے ہیں کہ اختلافِ حال اور یونانی اطبا و پاک ادویہ کی نایابی کے نتیجہ میں اب انگریزی دواؤں

کا استعمال عام ہو چکا ہے اور عوام و خواص سب اس میں مبتلا ہیں، اس لیے حکم میں تخفیف ہونی چاہیے، اس کی دلیل میں بطور خاص سبھی مبسوط مقالات میں فتاویٰ رضویہ کا یہ سوال و جواب پیش کیا گیا ہے:

سوال یہ تھا کہ ”مصری ایک سرخ رنگ کے کاغذ میں جس کی نسبت یہ قوی گمان ہے کہ پُڑیا کے رنگ میں رنگا گیا ہو، بندھی تھی، اس کی سرخی فی الجملہ مصری میں آگئی تو وہ مصری کھائی جائے یا نہیں، اور نہ کھائیں تو پھینک دیں یا کیا کریں؟

جواب یہ ہے کہ:

” ”پڑیا کی نجاست پر فتویٰ دیے جانے میں فقیر کو کلام کثیر ہے ملخص اس کا یہ ہے کہ...

(الف) پڑیا میں اسپرٹ کا ملنا اگر بطریق شرعی ثابت بھی ہو...

(ب) تو اس میں شک نہیں کہ ہندیوں کو اس کی رنگت میں ابتلائے عام ہے۔ اور ”عموم بلویٰ“ نجاست متفق علیہا میں باعث تخفیف—— حتیٰ فی موضع النصّ القطعی کما فی ترشّش البول قدر رؤس الإبر کما حققه المحقق علی الإطلاق فی فتح القدیر.“

(ج) نہ کہ محل اختلاف میں، جو زمانۂ صحابہ سے عہد مجتہدین تک برابر اختلافی چلا آیا۔

(د) نہ کہ جہاں صاحب مذہب حضرت امام اعظم وامام ابو یوسف کا اصل مذہب طہارت ہو، اور وہی امام ثالث امام محمد سے بھی ایک روایت اور اسی کو امام طحاوی وغیرہ ائمۂ ترجیح وتصحیح نے مختار و مرجح رکھا ہو۔

(ہ) نہ کہ ایسی حالت میں، جہاں اس مصلحت کو بھی دخل نہ ہو جو متاخرینِ اہل فتویٰ کو اصل مذہب سے عدول اور روایتِ اُخرائے امام محمد کے قبول پر باعث ہو۔

(و) نہ کہ جب مصلحت الٹی اس کے ترک، اور اصل مذہب پر افتا کی موجب ہو۔ تو ایسی جگہ بلاوجہ بلکہ برخلاف وجہ مذہب مہذب، صاحب مذہب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو ترک کر کے مسلمانوں کو ضیق و حرج میں ڈالنا اور عامۂ مومنین و مومناتِ جمیع دیار و اقطار ہندیہ کی نمازیں معاذ اللہ باطل اور انھیں آثم و مُصِر علی الکبیرہ قرار دینا روش فقہی سے یکسر دور پڑنا ہے۔“

فتاویٰ رضویہ یازدہم، ص: ۳۲ کی یہ عبارت بھی پیش کی گئی ہے:

اقول: ولسنا نعنی بهذا ان عامة المسلمین اذا ابتلوا بحرام حل بل الامران عموم البلوٰی من موجبات التخفیف شرعا وماضاق امر الااتسع فاذا وقع ذٰلك فی مسئلة مختلف فیها ترجح جانب الیسر صونا للمسلمین عن العسر ولایخفی علی خادم الفقة ان هذا کماهوجار فی باب الطهارة والنجاسة کذٰلك فی باب الاباحة والحرمة. الخ

متوسط مقالات اور مختصر فتاویٰ میں اقسام واحکام کی تفصیل سے صَرفِ نظر کرتے ہوئے موجودہ حالات میں تخفیف سے متعلق خاص طور سے گفتگو کی گئی ہے اور یہ بھی اس امر پر متفق ہیں کہ جواز کا حکم ہونا چاہیے مگر علامہ عبدالحکیم شرف قادری مدظلہ ایک اہم نقطے کی جانب اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مذہبِ شیخین کو بنائے جواز بنانا فتنہ کا باعث ہوگا، اس کے بجائے تداوی

بالحرام سے متعلق مذہب صاحبین کو بنیاد بنانا چاہیے۔

مولانا بدرِ عالم مصباحی استاذ اشرفیہ اور مولانا انور علی مصباحی کے مقالوں میں اس طرف بھی توجہ کی گئی ہے، اور وہ تداوی بالحرام کے مسئلہ کو بھی انگریزی دواؤں کے جواز کی تائید کے طور پر لاتے ہیں۔

اس سلسلہ میں ردالمحتار کی متعدّد عبارتیں پیش کرتے ہیں۔ ردالمحتار میں خانیہ، نہایہ، تہذیب، ذخیرہ، تجنیس لصاحب الہدایہ وغیرہ کی عبارتیں لکھی گئی ہیں۔ ان کا حاصل یہ ہے کہ تداوی بالحرام بھی ناجائز ہے، اور ظاہر مذہب ممانعت ہی کا ہے، لیکن ایک قول میں رخصت ہے، جس کے لیے دو شرطیں ہیں، ایک یہ کہ دوسری کوئی جائز دوا ایسی دستیاب نہ ہو جو اس ممنوع دوا کا کام کر سکے، دوسرے یہ کہ مسلمان ماہر طبیب بتائے کہ اس ممنوع دوا سے شفا ہو جائے گی۔ ان عبارتوں کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اجازت بھی شفا یقینی ہونے ہی کی صورت میں ہے۔

مولانا انور علی نظامی یہاں ایک سوال و جواب بھی رقم کرتے ہیں، جو ان ہی کے الفاظ میں یہ ہے:

امام اہل سنت کا یہ قول کہ: "نہ مجرد قولِ اطبا کہ ہرگز موجبِ یقین نہیں" خاص اور متعیّن دوا سے متعلق ہے، جیسا کہ خود فرماتے ہیں: "بارہا اطبا نسخے تجویز کرتے ہیں اور ان کے موافق آنے پر اعتمادِ کلی کرتے ہیں، پھر ہزار دفعہ کا تجربہ ہے کہ ہرگز ٹھیک نہیں اترتے، الخ" (فتاویٰ رضویہ ۲/۱۳۴) مگر عام دوا یا جنسِ دوا کے سلسلہ میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ موجبِ یقین نہیں، کیوں کہ مطلقاً انگریزی دوائیں مثلاً عام امراض کے لیے نفع بخش ہیں اور ان کے علاوہ دوسری دوائیں یا تو دستیاب نہیں یا سہل الحصول نہیں، اس لیے مذکورہ دواؤں کا استعمال جائز ہونا چاہیے۔

الحاصل ان مقالات میں اہم اور بنیادی عنصر یہ ہے کہ انگریزی دواؤں میں اب نہ صرف ہندوستان اور نہ صرف عوام بلکہ غیر مسلموں کے ساتھ تمام ممالک کے مسلم عوام و خواص سبھی اس میں مبتلا ہو چکے ہیں اور دوسری دواؤں کا ملنا بہت دشوار ہے، اسی طرح ماہر مسلم یونانی اطبا کا ملنا بھی نہایت مشکل ہے، اس صورتِ حال کا تقاضا یہ ہے کہ دوا و علاج میں ان کا استعمال جائز ہونا چاہیے۔

مخلوط چیزوں سے مخلوط رنگوں کے متعلق بھی ابتلائے عام کی وجہ سے جواز ہی کا فیصلہ ان مقالات میں نظر آتا ہے، بلکہ رنگوں میں دواؤں سے زیادہ شدید ضرورت بیان کی گئی ہے۔

انگریزی دواؤں کے عدم جواز کا رجحان رکھنے والے مقالات میں مولانا شمس الہدیٰ بستوی استاذ اشرفیہ کا مقالہ زیادہ مبسوط ہے، مگر اس کا زیادہ تر حصہ مُسکرات کی حرمت، اس کی مضرت و شناعت، اس سے متعلق احادیثِ کریمہ، مذہبِ ائمہ اور کچھ حکایات کے بیان پر مشتمل ہے، بہر حال سوال نامہ سے جو رجحان ملتا تھا یہ اس سے مخالف سمت میں ایک کوشش ہے، زیادہ تر فتح الباری للامام ابن حجر الشافعی، المغنی لابن قدامۃ الحنبلی، احکام القرآن للقرطبی المالکی سے مدد لی گئی ہے اور فتاویٰ رضویہ سے وہ عبارتیں نقل کی گئی ہیں جو مذہب مفتیٰ بہٖ سے تعلق رکھتی ہیں، اور اس کی مکمل تائید کرتے ہیں، مگر یہ بھی آخر میں ممنوع اشیا سے مرکب، انگریزی دواؤں سے متعلق دو شرطوں کے ساتھ جواز و اباحت کی بات لکھتے ہیں: (۱) دوسری دواؤں سے کام نہ

بنے (۲) طبیبِ حاذق کا مشورہ ہو، ورنہ عدم جواز ہے۔ اس استثنا کا حاصل تداوی کا مشروط جواز ہے جس کی قدرے تفصیل مولانا بدرِ عالم کے مقالہ کی تلخیص میں ذکر ہوئی اور مزید آگے آرہی ہے۔

ممنوعات سے مخلوط رنگوں سے متعلق ابتلائے عام کی وجہ سے یہ بھی جواز کی تصریح کرتے ہیں۔

عدم جواز کے رجحان پر مشتمل دوسرا مبسوط مقالہ مولانا عزیز احسن رضوی کا ہے، اس میں سوال نامہ کا تجزیہ کرتے ہوئے ممنوع مشروبات کے اقسام واحکام بتانے کے بعد "الکحل" بنانے کے طریقوں پر گفتگو کرتے ہوئے بلحاظِ حکم اس کی بھی دو قسمیں متعیّن کی گئی ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ کیسے یہ حتمی فیصلہ کیا جائے کہ اس دوا میں یہ قسم ہے اور اُس دوا میں وہ قسم ہے، جب تک بیّن ثبوت نہ ملے۔ یہ صرف ایک قیاس ہے تو سستی مہنگی دونوں دواؤں میں ہر قسم کی شراب کا خلط لیکن امورِ اجتماعِ حلال و حرام کی صورت میں تغلیبِ حرام کے قاعدے کے تحت اسے قسم اول سے شمار کرنا مناسب، اگر قسمِ سوم میں شمار ہو تو بھی تو مذہبِ مفتیٰ بہ پر مطلقاً حرام و ناجائز۔

ان دواؤں کی حرمت متعیّن کرنے کے بعد اس پہلو پر گفتگو ہوتی ہے کہ حرام کے ذریعہ علاج کا کیا حکم ہے، اس سے قبل شروع ہی میں علاج کی شرعی حیثیت متعیّن کی ہے اور یہ بحث فرمائی ہے کہ علاج کرنا فرض ہے یا واجب، یا اس سے کم اور یہ ضرورت یا حاجت کے مرتبے میں ہے یا اس سے فروتر۔

درج ذیل عبارت سے یہ ثابت کیا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص علاج نہ کرے تو گنہ گار نہیں۔

(۱)-مرض أو رمد فلم يعالج حتىٰ مات لا يأثم كذا فى الملتقط.[۱]

(۲)-الرجل إذا استطلق بطنه أو رمدت عيناه فلم يعالج حتى اضعفه ذلك و أضناه ومات منه لا اثم عليه.[۲]

(۳)-ولو ان رجلا ظهر به داء فقال له الطبيب عليك الدم ، فاخرجه فلم يفعل حتى مات لا يكون اٰثما ، لانه لم يتيقن ان شفاءه فيه.[۳]

(٤)-امتنع عن الاكل حتى مات جوعاً اثم و إن عن التداوى حتىٰ تلف مرضاً، لا —لان عدم الهلاك بالاكل مقطوع، والشفاء بالمعالجة مظنون.[۴]

(٥)-الاشتغال بالتداوى لا باس به الخ.[۵]

موخر الذکر عبارت سے یہ استناد کیا ہے کہ علاج سنتِ غیر مؤکدہ بھی نہیں، کیوں کہ "لا بأس" کا استعمال اکثر خلافِ

---

(۱) عالمگیری، ٥/ ٢٥٥.
(۲) ایضاً، عالم گیری.
(۳) فتاویٰ قاضی خاں بر هامش هنديه، ۳/ ٤٠٣.
(۴) فتاویٰ بزاز یه ، ج:۳، برهامش هنديه ٦/ ٣٦٧.
(۵) عالمگیری.

اولیٰ پر ہوتا ہے اور کبھی مندوب و مستحب پر جیسا کہ فتح القدیر اور رد المحتار میں ہے:

(٦)-قال رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم لكل داء دواء فإذا أصيب دواء الداء برء باذن الله تعالىٰ. (۱) ان في هذا الحديث اشارة إلىٰ استحباب الدواء وهو مذهب اصحابنا وجمهور السلف و عامة الخلف. (۲)

اس عبارت کے تحت اس پر جزم کیا ہے کہ علاج صرف مستحب ہے، ان عبارتوں کو میں نے اس لیے نقل کر دیا کہ علاج کو عموماً "ضرورت" سے کم درجہ میں شمار نہیں کیا جاتا، جب کہ فقہاے اسلام نے اس کی شرعی حیثیت بس "منفعت" کے درجہ میں رکھی ہے، یہاں ایک اور بہت مفید عبارت جد الممتار ثانی میں ہے، جو میں اپنی طرف سے نقل کر دوں تو غیر مناسب نہ ہو گا۔ اس کا تعلق رد المحتار ۶۷۰/۲، باب النفقہ کی ایک عبارت سے ہے، جس میں نادار بچے کا نفقہ مع اپنی تمام اقسام کے واجب ہونے کے تحت علامہ شامی نے فرمایا ہے: علاج باپ پر واجب ہے یا نہیں؟ اس کا تذکرہ کہیں نہ ملا، صرف زوجہ سے متعلق علما نے ذکر کیا ہے کہ وہ شوہر پر واجب نہیں۔

اس کے تحت امام احمد رضا قدس سرہ نے یہ اظہار فرمایا ہے کہ جو علاج قطعی ہو اس کا انتظام باپ پر واجب ہے، اور اس کا صَرفہ بھی اسی کے سر ہے، اگر بچے کے پاس مال نہ ہو اور اس کے علاوہ علاج جو غیر قطعی اور ظنی قسم کا ہو واجب نہیں، کیوں کہ یہ اس پر خود اپنے لیے واجب نہیں، تو اس کے عیال کا اس پر کیسے واجب ہو گا، حدیث میں ہے: "ابتدا اپنی ذات سے کرو، پھر ان سے جو تمھاری کفالت میں ہوں۔" اس کے کچھ آگے یہ عبارت ہے جو ہندیہ میں فصولِ عمادیہ سے منقول ہے۔

ضرر کو دور کرنے والے اسباب تین قسم کے ہیں ① قطعی، یقینی، جیسے پانی، روٹی ② ظنی: جیسے فصد اور پچھنا لگوانا، یوں ہی مسہل اور سارے ابوابِ طب۔ ③ موہوم: جیسے داغنا اور جھاڑ پھونک، جو قطعی ہے اسے ترک کرنا توکل میں داخل نہیں، بلکہ موت کا خطرہ ہو تو اس کا ترک حرام ہے۔ اور جو موہوم ہے اسے ترک کر دینا شرطِ توکل ہے۔ اس لیے کہ رسول اللہ ﷺ نے اسے متوکلین کی صفت میں بیان فرمایا۔ اور جو ظنّی ہے وہ خلافِ توکل بھی نہیں اور اس کا ترک بھی ممنوع نہیں، بلکہ بعض حالات میں بعض اشخاص کے لیے اس کا نہ کرنا، کرنے سے افضل ہوتا ہے۔ اھ

اس کے بعد امام احمد رضا لکھتے ہیں:

"ہاں وہ شخص جو اپنی ذات کے لیے ہلکی سے ہلکی بیماری کی وجہ ہر علاج و دوا کی طرف دوڑے، اور اکثر عوام ایسے ہی ہیں، وہ اگر اپنے بچے کا علاج نہ کرے اور بچہ جو تکلیف جھیل رہا ہے اس کی پروانہ کرے تو اس کی دو ہی وجہیں ہوں گی، یا تو شدتِ بخل اور بخل موت ہے، یا بچہ کے ساتھ شفقت و رحمت کا فقدان، اور یہ شفقت کسی بدبخت ہی کے قلب سے سلب ہوتی ہے، تو اسے چاہیے کہ اپنے بچے کا علاج کرے تاکہ خود اس کے نفس کا علاج ہو اور اس کی بری بیماری دور ہو، خدا ہی سے سلامتی کا

(۱) مسلم شریف، ٢/ ٢٢٤

(۲) شرح نووي

سوال ہے۔" انتہیٰ

دراصل عربی عبارت کتاب میں ہے جو ابھی زیر طبع ہے اور مذکورۂ بالا حاصل میری درج ذیل مطبوعہ کتاب میں شامل ہے:
"امام احمد رضا کی فقہی بصیرت، جد الممتار کے آئینے میں" (ص:۱۱۰ و ۱۱۱)

اس اضافے کی وجہ سے بات طویل ہوگئی مگر بے فائدہ نہ رہی، خیر مذکورہ مقالے میں علاج کو درجۂ استحباب میں بتانے کے بعد علاج بالحرام سے متعلق بحث کی گئی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ جب ایسی کسی دوا سے شفا کا ایسا یقین ہو جائے جو پیاسے کو پانی پینے اور بھوکے کو کھانا کھانے سے جان بچ جانے کے بارے میں ہوتا ہے اور دوسری دوا دستیاب نہ ہو تو اس کا استعمال جائز ہے، اس سے متعلق درج ذیل حوالے دیے گئے ہیں۔ درِ مختار برہامش رد المحتار ۴۳۸/۳، ایضاً ہامش ۲۷۵/۵، ہندیہ ۳۵۵/۵، خانیہ برہامش ہندیہ ۴۰۳/۳، رد المحتار ۱۵۴/۱، ۲۷۵/۵، بہارِ شریعت ۱۲۷/۱۶۔

آگے لکھتے ہیں: علم سے یقین مراد لینے پر یہ حکم تحریر ہوا، اگر علم سے مراد ظن و گمان لیا جائے جیسا کہ فقہاے کرام کے کلام میں علم سے ظن و گمان مراد لینا شائع و ذائع ہے تو اس صورت میں ناجائز و حرام چیزوں کو ان کے نزدیک بطور دوا استعمال کرنا، جائز و روا ہوگا، اس کے تحت یہ عبارتیں ہیں:

(۱)- والظاهر ان التجربة يحصل بها غلبة الظن دون اليقين ، الا ان يريد وابا لعلم غلبة الظن ، وهو شائع في كلامهم.[۱]

(۲)- لا يخفى ان حقيقة العلم متعذرة ، فالمراد اذا غلب على الظن، والا فهو بمعنى المنع .[۲]

(۳)- اگر ناجائز کو دوا کے لیے استعمال کرنا جائز بھی ہو تو وہاں کہ اس کے سوا دوا نہ ملے، اور یہ امر طبیبِ حاذق مسلمان غیر فاسق کے اخبار سے معلوم ہو اور یہ دونوں امر یہاں متحقق نہیں۔"[۳]

آگے لکھتے ہیں: "حاصل یہ ہے کہ اس صورت میں بھی شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے ناجائز چیزوں کو بطور دوا استعمال کرنا جائز و روا نہ ہوگا۔"

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان دواؤں میں ابتلاے عام کے باعث تخفیفِ حکم ہوگی یا نہیں؟ اس کے تحت یہ لکھتے ہیں کہ ابتلاے عام کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ اسے لوگوں نے عام طور پر کرنا شروع کر دیا، دوسری یہ کہ لوگ اس کے کرنے پر مجبور ہوں اور نہ کرنے پر حرج و دشواری میں پڑ جائیں، دوسری ہی صورت باعثِ تخفیف اور حجت ہے۔ يتعذر الاحتراز عنه ووقع الحرج فى الحكم.[۴] "والبلوىٰ فيما يسبق دون مايتعمد" کے تحت یہ عبارت: "فيه البلوىٰ

---

(۱) رد المحتار، ۲/ ٤٣٨

(۲) رد المحتار، ۲/ ٤٣٨

(۳) فتاویٰ رضویہ، ج:۱۰، نصف اول، ص:١٤

(۴) حلبی کبیر، ۱/ ١٦٢

لحصوله بغير فعله، فجاز ان يجعل معذورا بخلاف العمد.[1]

پہلی صورت کا کچھ اعتبار نہیں ورنہ محرمات کا دروازہ کھل جائے گا، اس کی نظیر میں غیبت میں ابتلاے عام کے باوجود حکم حرمت کا برقرار رہنا پیش کیا ہے۔ اسی طرح بلاضرورت شرعیہ تصویر کشی میں ابتلاے عام کے باوجود حرمت قائم رہنے کی مثال دی ہے۔

پھر دوسری صورت کا تجزیہ دو حصوں میں کرتے ہیں: (۱)-جس کے کرنے پر مجبور ہوں (۲) نہ کریں تو حرج میں پڑیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ لوگ اس پر مجبور نہیں، دوسری یونانی دوائیں اور ایسی انگریزی دوائیں فراہم ہیں جو پاک ہوں، رہی جلد یا دیر میں شفایابی کی بات تو فقہاے کرام فرماتے ہیں کہ اگر مسلم حکیم کہے کہ حرام چیز کے استعمال سے جلد شفا ملے گی تو مذہبِ معتمد یہ ہے کہ جائز نہیں۔ (عالم گیری ورد المحتار)

اب رہا یہ کہ نہ کریں تو حرج میں پڑ جائیں، اس سے متعلق لکھتے ہیں کہ حرج دو قسم کے ہیں:

①- حرجِ شرعی -②- حرجِ جانی۔ حرجِ شرعی موجود نہیں اس لیے کہ علاج واجب نہیں صرف مستحب ہے، نہ کرنے پر کوئی مضایقہ و گناہ نہیں، حرجِ جانی بھی نہیں کیوں کہ ایسی یونانی اور انگریزی دوائیں جو پاک ہوں، قریب قریب ہر جگہ دستیاب ہیں۔

رنگوں سے متعلق یہ لکھتے ہیں کہ اگر ان میں ممنوع اشیا کی ملاوٹ شرعی طور پر ثابت ہو جائے تو بوجہ عمومِ بلویٰ حکمِ طہارت دیا جائے گا۔

مولانا عبد الرحمٰن بستوی اور مولانا عبد الواحد جبل پوری کے مضامین میں بھی عدم جواز کا رجحان ہے مگر زیادہ مربوط استدلال اور تمام ضروری گوشوں کا احاطہ کرتے ہوئے باضابطہ فقہی و عقلی گفتگو صرف مولانا عزیر احسن کے مضمون میں ہے۔

یہاں تک دونوں قسم کے مضامین کی تلخیص ہوئی، اب دونوں کا جائزہ لیتے ہوئے جو امور تنقیح طلب نظر آتے ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

①- کیا ایسی دوائیں بکثرت دستیاب ہیں جو ممنوع کی آمیزش سے ہر طرح پاک ہوں اور ان سے علاج میسر ہے؟

②- بالفرض ممنوع آمیز دوا ہی کے استعمال کی نوبت آئی تو کیا لوگ اسے اس خیال سے ترک کر سکتے ہیں کہ علاج صرف مستحب ہے، ترک میں کوئی گناہ نہیں؟

③- عمومِ بلویٰ کا معنیٰ کیا ہے؟ انگریزی میں دواؤں میں جو ابتلاے عام نظر آتا ہے، وہ باعثِ تخفیف ہے یا نہیں؟ امام احمد رضا قدس سرہ کے فتاویٰ سے کیا طے ہوتا ہے؟

④- اگر اس طور پر تخفیف کی صورت نہیں تو کیا مذہبِ شیخین کو بنیاد بنانا درست ہو گا جب کہ مذہبِ امام محمد پر بعد

(۱) عنایه، ۱/ ۳۳۱

والوں کا اجماع ہو چکا ہے جو بعدِ اختلاف متقرر ہونے کی وجہ سے اجماعِ ظنّی ہے۔

⑤- ترکِ علاج یا دیر طلب علاج آدمی کے دینی و دنیاوی کاموں کے تعطل اور بہت سے مالی و غیر مالی نقصانات کا باعث ہوتا ہے، بعض مقامات پر ایسے نقصانات کی وجہ سے رخصت آئی ہے، مثلاً پانی قیمتِ مثل سے زائد پر ملے تو تیمم جائز ہے۔ یوں ہی زیادتیِ مرض کا خطرہ ہو تو تیمم کا جواز ہے، کیا اس طرح کے مسائل سے زیرِ بحث مسئلہ پر کچھ روشنی پڑتی ہے؟

بحث کا دور آیا تو زیادہ بحث عمومِ بلویٰ کے معنیٰ کی تعیین میں ہوتی رہی، اکثر لوگوں کا کہنا یہ تھا کہ جب عوام و خواص کسی امر میں مبتلا ہو جائیں تو عمومِ بلویٰ ہو گیا اور بعض حضرات نے فرمایا کہ عمومِ بلویٰ اس صورت میں ہو گا جب لوگ کرنے پر مجبور ہوں اور نہ کریں تو حرج میں پڑ جائیں، اس پر فریقِ اول نے کہا کہ تو پھر سب خواص و عوام کے عصیان اور فسق بالاعلان کا حکم ہونا چاہیے، یہی بحثیں کچھ دیر جاری رہیں مگر تنقیح نہ ہو سکی اور وقت ختم ہو گیا، اس لیے یہ مسئلہ فیصل بورڈ کے سپرد کر دیا گیا۔

تذییل

مجلسِ شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے پہلے فقہی سیمینار میں بحث و مذاکرہ کے لیے منتخب موضوعات میں سے ایک اہم موضوع ہے: ”الکحل آمیز دواؤں کا استعمال“ اس کے سوال نامہ کی ترتیب کا کام محققِ مسائلِ جدیدہ حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی نے انجام دیا ہے، مجلس شرعی کو اس سے متعلق جو مقالات موصول ہوئے ان کی مجموعی تعداد ۱۸؍ ہے، حضرت مفتی صاحب قبلہ سوال نامہ میں تفصیلی گفتگو کرنے کے بعد مندوبین کے لیے ۶؍ سوالات قائم کیے ہیں۔ **ان میں پہلا سوال یہ تھا کہ:**

الکحل، اسپرٹ اور ٹنکچر کیا شرعی نقطۂ نظر سے ”خمر“ ہیں؟

اس کے جواب میں درج ذیل نظریات سامنے آئے۔

پہلا نظریہ: یہ ہے کہ الکحل، اسپرٹ، ٹنکچر حقیقی خمر نہیں، کیوں کہ ان پر خمر کی تعریف صادق نہیں آتی ہے ہاں ان پر خمر کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے۔

اس موقف کے حامل درج ذیل حضرات ہیں:

(۱)- حضرت مولانا عبد الحکیم شرف قادری (۲)- حضرت مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی (۳)- حضرت مفتی بدر عالم مصباحی (۴)- حضرت مولانا صدر الوریٰ قادری (۵)- حضرت مفتی نسیم مصباحی (۶)- حضرت مولانا قاضی فضل احمد مصباحی (۷)- مولانا انور نظامی مصباحی (۸)- مولانا زین العابدین (۹)- مفتی محمد ایوب نعیمی (۱۰)- مولانا عبد الحق رضوی مصباحی (۱۱)- مفتی محمد معراج القادری۔

ان حضرات نے درج ذیل فقہی عبارات سے اپنے موقف کا مبرہن کیا ہے:

تنویر الابصار میں ہے:

”الخمر- هی النئ من ماء العنب إذا غلی واشتد وقذف بالزبد.“(۱)

فتاویٰ عالم گیری میں ہے:

”وقذف بالزبد وسکن عن الغلیان عند أبی حنیفة رحمه الله تعالیٰ و عندهما إذا غلی واشتد

(۱) تنویر الابصار، ص:۲٦، ج:۱۰، کتاب الأشربة، دارالکتب العلمیة، بیروت

از: **مولانا عارف حسین قادری مصباحی**، استاذ دار العلوم قادریہ، قادری نگر، سون بھدر

فهو خمر وإن لم يقذف بالزبد."(۱)

فتح القدیر میں ہے:

"إن الثالث فی اللغة من تفسیر الخمر بالنئی من ماء العنب إذا اشتد وهذا مما لا يشك فيه من تتبع مواقع استعمالاتهم ويدل علىٰ أن الحمل المذكور على الخمر بطريق التشبيه قول ابن عمر"(۲)

در مختار میں ہے:

"وقد تطلق الخمرة على غير ما ذكرنا مجازاً."

اسی کے تحت ردالمحتار میں ہے:

"قال فی المنح هٰذا الإسم خص بهذا الشراب باجماع أهل اللغة ولا نقول أن كل مسكر خمر لإشتقاقه من مخامرة العقل فان اللغة لايجرى فيها القياس."(۳)

دوسرا نظریہ: یہ ہے کہ الکحل، اسپرٹ اور ٹنکچر حقیقی خمر ہیں۔

اس نظریے کے حامل درج ذیل حضرات ہیں:

(۱)- حضرت مولانا قاضی عبدالرحیم (۲)- حضرت مفتی مجیب الاسلام (۳)- حضرت مولانا شمس الہدیٰ مصباحی۔

ان حضرات نے درج ذیل احادیث مبارکہ سے استناد کیا ہے:

"عن ابن عباس عن النبی ﷺ قال كل مخمر خمر وكل مسكر حرام."

"عن قيس بن سعد بن عباده قال سمعت رسول الله ﷺ يقول ألا كل مسكر خمر وكل خمر حرام."(۴)

نیز ان حضرات میں سے کچھ نے مجدد اعظم امام احمد رضا قدس سرہ العزیز کی درج ذیل عبارت سے بھی استدلال کیا ہے:

"إن اسبار تو وهی روح النبيذ خمر قطعًا بل من اخبث الخمور."(۵)

تیسرا نظریہ: مولانا رحمت حسین کلیمی کا ہے، موصوف اس سلسلے میں تفصیل کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

(۱)- الکحل، اسپرٹ، ٹنکچر انگور کا کچا پانی جس میں جوش آکر تیزی سے پیدا ہوجائے اور جھاگ پھینک دے اگر اس سے تیار شدہ ہو تو بلا شبہ خمر ہے ورنہ خمر نہیں۔

(۲)- عصیر، نقیع التمع، نقیع الزبیب جن مخصوص چیزوں اور جن مخصوص طریقوں سے تیار ہوتے

---

(۱) فتاویٰ عالم گیری، ص:۴۰۹، ج:۵، کتاب الأشربة الباب الأول

(۲) فتح القدیر، ص:۸۰، ج:۵

(۳) ردالمحتار ص:۲۶، ج:۱۰، کتاب الأشربة، دارالکتب العلمیة، بیروت

(۴) سنن أبی داؤد، ص:۵۱۸، ج:۲، باب ماجاء فی السکر من کتاب الأشربة

(۵) فتاویٰ رضویه، ص:۱۲۰، ج:۲، رساله: الأحلی من السکر، مکتبه رضا اکیڈمی

ہیں انھیں چیزوں اور انھیں طریقوں سے الکحل، اسپرٹ، ٹنکچر تیار کیے گئے ہوں تو خمر نہیں بلکہ مسکرات ثلاثہ سے ہوں گے۔

(۳)- الکحل جو دواؤں میں استعمال کیا جاتا ہے وہ اپنے اجزاے ترکیبیہ کے لحاظ سے نہ تو خمر ہے نہ مسکرات ثلاثہ میں سے ہے بلکہ مختلف فیہ مشروبات سے ہے۔ تقریباً یہی موقف مولانا عزیر احسن صاحب کا بھی ہے۔

چوتھا نظریہ: مفتی اختر حسین صاحب راجستھان کا ہے۔ موصوف کے نزدیک الکحل خمر ہے مگر اسپرٹ اور ٹنکچر خمر نہیں۔

دوسرا سوال یہ تھا کہ: اگر یہ [الکحل، اسپرٹ اور ٹنکچر] خمر نہیں ہیں تو کیا ان شرابوں میں سے ہیں جن کی حرمت پر ہمارے ائمہ کا اتفاق ہے گو وہ حرمت ظنی و اجتہادی ہی سہی؟

اور تیسرا سوال یہ تھا کہ: یا ان کا شمار ان مشروبات سے ہو گا جو شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک حد اسکار سے کم میں اغراض صحیحہ کے لیے حلال ہیں۔ لیکن امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے نزدیک وہ بھی شراب ہیں اور ناپاک و حرام؟

ان سے متعلق درج ذیل آرا سامنے آئے:

پہلی رائے: یہ ہے کہ الکحل، اسپرٹ، ٹنکچر یہ نہ تو خمر ہیں اور ان شرابوں سے ہیں جن کی حرمت پر ہمارے ائمہ کا اتفاق ہے بلکہ یہ ان مشروبات سے ہیں جن کا استعمال شیخین کے نزدیک حد اسکار سے کم میں اغراض صحیحہ کے لیے حلال ہے اور امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے نزدیک وہ بھی شراب ہیں اور ناپاک و حرام۔

اس رائے کے حامل درج ذیل حضرات ہیں:

(۱)- مولانا عبد الحکیم شرف قادری (۲)- مفتی محمد نظام الدین رضوی (۳)- مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی (۴)- مفتی بدرِ عالم مصباحی (۵)- مفتی محمد ایوب نعیمی (۶)- مولانا صدر الوریٰ قادری (۷)- مولانا رحمت حسن کلیمی (۸)- مولانا قاضی فضل احمد مصباحی (۹)- مفتی محمد نسیم مصباحی (۱۰)- مولانا ہاشم نعیمی (۱۱)- مولانا انور نظامی (۱۲)- مفتی محمد معراج القادری (۱۳)- مولانا عبد الحق رضوی (۱۴)- مولانا زین العابدین۔

مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی اپنے موقف کو مبرہن کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”الکحل، اسپرٹ اور ٹنکچر“ کے تعلق سے جو تفصیلات جواب (۱) میں مذکور ہوئیں، ان کی روشنی میں یہ شرابیں نہ تو عصیر ہیں، اور نہ ہی نقیع التمر اور نہ نقیع الزبیب۔ الکحل عصیر نہیں ہے۔

اولاً: اس لیے کہ عصیر صرف انگور کے شیرہ کا ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ الکحل جو انگور کے علاوہ گنا، مہوہ، چقندر، آلو وغیرہ شیریں مادوں سے بنتا ہے عصیر ہو ہی نہیں سکتا۔

ثانیاً: اگر انگور کا شیرہ ہو جب بھی الکحل کو عصیر نہیں کہا جا سکتا۔ کیوں کہ عصیر کے لیے مخصوص درجۂ حرارت یعنی دو تہائی سے کم تک جلانا ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ عصیر جس کے دو تہائی حصے جلا دیے گئے ہوں، اور صرف ایک تہائی باقی ہو اس میں جوش پیدا ہونے کے باوجود شیخین کے نزدیک حلال ہے۔ ہاں امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے نزدیک حرام بلکہ خود امام

محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے اس سلسلے میں مختلف روایتیں آئی ہیں، ایک روایت میں حلال دوسری روایت میں مکروہ، تیسری روایت میں یہ ہے کہ وہ اس سلسلہ میں توقف فرماتے ہیں۔

ہدایہ میں ہے:

"وعصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاهٗ وبقى ثلثهٗ حلال و ان اشتد وهذا عند ابى حنيفة وأبى يوسف وقال محمد و مالك والشافعى حرام... وعن محمد مثل قولهما و عند انه كره ذٰلك و عنه انه توقف فيه. ملخصًا."(۱)

ثالثاً: الکحل کو جدید طریقۂ کشید میں بھاپ کے ذریعہ مقطر کیا جاتا ہے۔ جس سے عصیر اور الکحل کی نوعیت میں ایک گونا اختلاف تو ضرور پایا جاتا ہے۔

نقیع التمر: یا سکر، کچے کھجور کا کچا پانی ہوتا ہے۔ جیسا کہ تعریف میں لفظ "نئ" سے ظاہر ہے۔ اور الکحل تیار ہونے کے لیے آگ پر پکانا ضروری ہے۔ لہٰذا دونوں کی ماہیت مختلف ہوئی۔

نقیع الزبیب: خشک انگور کا کچا پانی ہوتا ہے۔ کما مرّ اٰنفا۔ لہٰذا الکحل کی ماہیت نقیع الزبیب سے میل نہیں کھاتی۔

ان تنقیحات سے واضح ہو گیا کہ الکحل وغیرہ مذکورہ بالا شرابوں سے ہرگز نہیں۔ لہٰذا ان کے وہ احکام نہ ہوں گے جو ان شرابوں کے ہیں۔"

دوسری رائے: مولانا اختر حسین صاحب راجستھان کی ہے، موصوف کے نزدیک اسپرٹ اور ٹنکچر ان شرابوں میں سے ہے جن کی حرمت پر ہمارے ائمہ کرام کا اتفاق ہے، مگر مولانا موصوف نے اس پر کوئی دلیل پیش نہیں فرمائی۔

چوتھا سوال یہ تھا کہ: [الکحل، اسپرٹ، ٹنکچر] شراب کی مختلف فیہ قسم سے ہونے کی تقدیر پر کیا آج کے زمانے میں ایسی شرابوں سے مخلوط دواؤں میں عموم بلویٰ کی حالت پیدا ہو چکی ہے یا نہیں؟

مولانا عزیر احسن صاحب کے علاوہ تقریباً تمام حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ شرابوں سے مخلوط دواؤں میں عمومِ بلویٰ کی حالت پیدا ہو چکی ہے۔

مولانا عزیر احسن صاحب نے ابتلائے عام کی دو صورتیں تفصیلاً ذکر کرنے کے بعد فرمایا کہ دوسری صورت ہی تخفیف احکام کے باعث ہے، موصوف لکھتے ہیں:

"میری نظر میں ابتلاے عام کی دو صورت ہی باعثِ تخفیفِ احکام ہونی چاہیے۔ اور یہ وہ امر ہے جس کے کرنے پر لوگ مجبور ہو گئے ہوں اور نہ کرنے پر حرج و دشواری میں پڑ جائیں۔ نہ عوام کے از خود مبتلا ہونے کا اعتبار اور نہ ہی خواص کے۔ تو الکحل آمیز دواؤں کے استعمال پر لوگ مجبور نہیں ہوئے ہیں کہ اس کے سوا طبی دوائیاں اور کچھ انگریزی دوا جو الکحل

---

(۱) هدايه، ج:٤، ص:٤٨١، كتاب الأشربة، مجلس البركات، مباركفور

کے اختلاف سے پاک ہوتی ہیں فراہم ہیں۔"

پانچواں سوال یہ تھا کہ: اگر عمومِ بلویٰ کی حالت پیدا ہو چکی ہے تو کیا آج کے زمانے میں دواؤں کے استعمال کی حد تک مذہب شیخین پر عمل اور فتویٰ جائز ہوگا یا نہیں؟

مقالات اور فتاوے کے مطالعہ کے بعد درج ذیل موقف سامنے آئے۔

پہلا موقف: یہ ہے کہ آج کے زمانے میں شرابوں سے مخلوط دواؤں کے استعمال کی حد تک مذہب شیخین پر عمل اور فتویٰ جائز۔ اس موقف کے حامل درج ذیل حضرات ہیں:

(۱)- حضرت مولانا قاضی عبد الرحیم (۲)- مولانا عبد الحکیم شرف قادری (۳)- مفتی محمد نظام الدین رضوی (۴)- مفتی مجیب الاسلام (۵)- مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی (۶)- مفتی بدر عالم مصباحی (۷)- مفتی معراج القادری (۸)- مولانا رحمت حسن کلیمی (۹)- مفتی محمد نسیم مصباحی (۱۰)- مولانا قاضی فضل احمد مصباحی (۱۱)- مولانا عبد الحق رضوی (۱۲)- مولانا اختر حسین راجستھان (۱۳)- مفتی محمد ایوب نعیمی (۱۴)- مولانا محمد ہاشم نعیمی (۱۵)- مولانا زین العابدین (۱۶)- مولانا انور نظامی۔

مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی لکھتے ہیں:

"جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ آج کے زمانہ میں ان شراب آمیز دواؤں کے استعمال میں عرف و تعامل یا بلفظ دیگر عموم بلویٰ ہو چکا ہے، تو بلا شبہ دفع حرج اور عرف و تعامل (جو اسباب ستہ میں سے ہیں) کی بنا پر مذہب شیخین (امام اعظم، امام ابو یوسف علیہما الرحمہ) پر عمل اور فتویٰ جائز ہوگا۔ عرف و تعامل، ابتلاے عام، عموم بلویٰ کی بنا پر احکام شرعیہ میں تبدیلی فقہ حنفی کا ایک مسلمہ ضابطہ ہے۔ جس کے گرد بہتیرے مسائل گردش کرتے ہیں۔ اور فقہی دفاتر میں اس کے خاصے نظائر بھی ملتے ہیں۔"

دوسرا موقف: حضرت مولانا صدر الوریٰ قادری کا ہے، حضرت اپنے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اگر ان دواؤں سے ضرورت پوری ہو جائے جن میں الکحل وغیرہ کی آمیزش نہیں ہوتی مثلاً ٹیبلٹ و کیپسول وغیرہ تو انھیں دواؤں کو استعمال کیا جائے اور اگر ایسے ہی انجکشن یا سیال دوا کی شدید ضرورت پیش آگئی جس میں الکحل کی آمیزش ہوتی ہے تو وہی انجکشن یا سیال دوا لی جائے جس میں ۲۰ ؍ فیصدی الکحل کی آمیزش ہو ورنہ ۴۵ ؍ فیصدی۔ حاصل یہ ہے کہ ان دواؤں کے استعمال میں تعامل ناس متحقق ہے اس لیے بقدر ضرورت یعنی حد اسکار سے کم ان دواؤں کا استعمال بشرط ترتیب مذکور جائز ہونا چاہیے۔"

یہی موقف حضرت مولانا شمس الہدیٰ مصباحی کا بھی ہے۔

چھٹا سوال یہ تھا کہ: امام احمد رضا قدس سرہ نے صرف رنگین کپڑوں کے بارے میں حکم طہارت دیا ہے لیکن آج کل دوسری اشیا- مثلاً دیوار، دروازے، کرسیاں، پلنگ، میز وغیرہ بھی مختلف قسم کے رنگوں سے مزین کیے جاتے ہیں، ان کے بارے میں کیا حکم ہوگا؟

جوابات کے مطالعہ کے بعد درج ذیل آرا سامنے آئیں:

پہلی رائے: یہ ہے کہ دواؤں کے علاوہ دوسری اشیا- مثلاً دیوار، دروازے، کرسیاں، میز وغیرہ کی رنگت میں

ابتلائے عام ہے اس لیے ان چیزوں میں بھی تعاملِ ناس اور دفعِ حرج کی بنا پر حکمِ طہارت ہوگا۔ یہ موقف درج ذیل حضرات کا ہے۔

(۱)- مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی (۲)- مفتی مجیب الاسلام (۳)- مفتی محمد ایوب نعیمی (۴)- مفتی نسیم مصباحی (۵)- مولانا قاضل فضل احمد مصباحی (۶)- مولانا رحمت حسین کلیمی (۷)- مولانا ہاشم نعیمی (۸)- مولانا عزیر احسن (۹)- مولانا زین العابدین۔

دوسری رائے: یہ ہے کہ تعامل ناس کی بنا پر ان اشیا میں اگر الکحل، اسپرٹ، ٹنکچر استعمال کرنا جائز ہو بھی جائے تب بھی احتراز اولیٰ ہے۔

یہ موقف دو علمائے کرام کا ہے:

(۱)- مولانا صدر الوریٰ قادری (۲)- مولانا شمس الہدیٰ مصباحی۔

تیسری رائے: یہ ہے کہ حکمِ طہارت صرف کپڑوں میں ہوگا باقی دوسری چیزوں میں نہیں۔

یہ رائے مولانا اختر حسین [راجستھان] کی ہے۔

چوتھی رائے: مولانا انور نظامی کی ہے۔ موصوف لکھتے ہیں:

"امامِ اہلِ سنت نے رنگین کپڑوں سے متعلق حکم طہارت دیا ہے اور ساتھ ہی ساتھ دیوار، دروازے اور پلنگ وغیرہ سے متعلق یہ اشارہ فرمایا کہ جہاں خود چھونا، لگانا نہ پڑے جائز ہے۔"

شرکاے سیمینار کی قرار داد و نتیجۂ بحث

شرکاے سیمینار نے تمام مقالات کی سماعت اور بحث و تمحیص کے بعد یہ "نتیجۂ بحث" فیصل بورڈ کو پیش کیا۔

① میز، کرسی، دیوار وغیرہ میں جو رنگ استعمال ہوتے ہیں اگر بطریقِ شرعی ثابت بھی ہو کہ ان میں اسپرٹ کی آمیزش ہے تو بھی اب بوجہِ عموم بلویٰ و دفع حرج حکم طہارت ہے، جیسا کہ رنگین کپڑوں کے بارے میں مجدد اعظم اعلیٰ حضرت (امام احمد رضا) قدس سرہ نے بوجہ عموم بلویٰ فتاوی رضویہ [ص ۸۹، ج ۱۰، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی] میں حکم طہارت دیا ہے۔

② الکحل آمیز دواؤں کا استعمال جائز ہے یا نہیں، محل غور ہے، اکثر شُرکا کا رجحان جواز کا ہے۔

فیصلے

الکحل آمیز دواؤں -اور- رنگین چیزوں کا استعمال

۳/۴/ شعبان المعظم ۱۴۱۴ھ مطابق ۱۶/ جنوری ۱۹۹۴ء بروز یک شنبہ و شب دوشنبہ ☆

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم

مجلس شرعی کی ساری ابحاث اور حضرات مفتیان کرام کے موصولہ مقالات پر غور کرنے کے بعد فیصل بورڈ اس نتیجے پر پہنچا ہے:

اس عہد میں (اسپرٹ یا الکحل آمیز) انگریزی دواؤں کا استعمال عمومِ بلویٰ کی حد تک پہنچ چکا ہے، مجدد اعظم اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے پڑیا کی رنگت کے بارے میں عموم بلویٰ اور دفع حرج کی بنیاد پر طہارت اور جواز کا فتوی دیا ہے جیسا کہ فتاویٰ رضویہ جلد دوم ص ۴۵، اور ص ۵۰ نیز فتاویٰ رضویہ جلد دہم ص ۵۴ رسالہ ”الفقه التسجيلي في عجين النارجيلي“ میں ہے، اس ارشاد کی روشنی میں فیصل بورڈ کے ارکان اس بات پر متفق ہیں کہ مذکورہ انگریزی دواؤں کے استعمال کی بھی بوجہ عموم بلویٰ (دفعِ حرج کے لیے) اجازت ہے، البتہ یہ اجازت صرف انھیں صورتوں کے ساتھ خاص ہے جن میں ابتلاے عام اور حرج متحقق ہو۔

فتاوی رضویہ میں ہے:

☆ بیمۂ زندگی کا فیصلہ شبِ پنج شنبہ ۵/ جمادی الاولیٰ ۱۴۱۴ھ مطابق ۲۱/ اکتوبر ۱۹۹۳ء کو ہوا تھا، اور یہ مجلسِ شرعی کا سب سے پہلا فیصلہ تھا، پھر اس کے تین ماہ بعد ۳/ شعبان یک شنبہ و شب ۴/ شعبان ۱۴۱۴ھ مطابق ۱۶/ جنوری ۱۹۹۴ء کو الکحل آمیز دواؤں پھر بیمۂ اموال کا فیصلہ ہوا۔ یہاں بیمۂ جان ومال کے احکام کو ایک ساتھ رکھنے کے لیے ترتیب میں سب سے پہلے الکحل آمیز دواؤں کے احکام کو رکھا گیا ہے۔

(مرتب غفرلہ)

اقول: ولسنا نعني بهذا أن عامة المسلمين إذا ابتلوا بحرام حَلَّ، بل الأمر أن عموم البلوٰى من موجبات التخفيف شرعا، وماضاق أمر إلا اتّسع فإذا وقع ذٰلك في مسألة مختلف فيها ترجّح جانب اليسر صونا للمسلمين عن العسر ولايخفى على خادم الفقه أن هذا كما هو جارٍ في باب الطهارة والنجاسة، كذٰلك في باب الإباحة والحرمة. ولذا تراه من مسوغات الإفتاء بقول غير الإمام الأعظم رضي الله تعالىٰ عنه كما في مسألة المخابرة وغيرها ... بل هو من مجوزات الميل إلى رواية النوادر على خلاف ظاهرالرواية كما نصوا عليه ... في ردالمحتار في مسألة العلم في الثوب هو أرفق بأهل هذا الزمان لئلا يقعوا في الفسق والعصيان.اھ... فاندفع ماعسٰى أن يوهم من قول الفاضل اللكنوي أن عموم البلوى إنّما يؤثر في باب الطهارة والنجاسة لا في باب الحرمة والإباحة، صرح به الجماعة.اھ .[1] والله تعالى أعلم.

(۲)-میز، کرسی، دیوار وغیرہ میں جو رنگ استعمال ہوتے ہیں، اگر بطریق شرعی یہ ثابت بھی ہو کہ ان میں اسپرٹ کی آمیزش ہے تو بھی اب بوجہِ عمومِ بلویٰ و دفعِ حرج حکمِ طہارت ہے، جیساکہ رنگین کپڑوں کے بارے میں مجددِ اعظم اعلیٰ حضرت قدّس سرّہٗ نے بوجہِ عمومِ بلویٰ حکمِ طہارت دیا ہے۔[2] واللہ تعالیٰ اعلم۔

دستخط فیصل بورڈ

(۱)-فقیر محمد اختر رضا قادری ازہری غفرلہ (۲)-جلال الدین احمد الامجدی
(۳)-ضیاء المصطفیٰ قادری عفی عنہ

دستخط دیگر علماے کرام و مفتیانِ عظام

(۱)-محمد شریف الحق امجدی (۲)-قاضی عبد الرحیم بستوی غفرلہ
(۳)-محمد نظام الدین رضوی (۴)-محمد معراج القادری

---

(۱)- فتاویٰ رضویہ، ج:۱۱، ص:۴۳۰، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی
(۲)- فتاویٰ رضویہ، ج:۱۰، ص:۸۹، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی

جان و مال کا بیمہ

اور

ان کی شرعی حیثیت

☆ سوال نامہ
☆ خلاصۂ مقالات
☆ شرکاے سیمینار کی قرار داد و نتیجۂ بحث
☆ فیصلے

سوال نامہ

جان ومال کا بیمہ اور ان کی شرعی حیثیت

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، رکن مجلسِ شرعی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بیمہ فارسی زبان کے لفظ "بیم" سے ماخوذ ہے، جس کا معنی خوف و اندیشہ ہے۔ معاہدۂ بیمہ سے اس لفظ کی تھوڑی سی مناسبت یہ ہے کہ اس میں معاشی زبوں حالی، یا مالی نقصانات کے اندیشہ سے تحفظ وامان حاصل ہوتا ہے اس لیے اسے عہد قدیم میں "بیمہ" کے نام سے موسوم کیا گیا۔ اردو زبان کی مستند لغت "فرہنگ آصفیہ" میں ہے۔

بیمہ: از بیم۔ اندیشۂ ضرر کا ذمہ، ضمانت، جب سوداگر لوگ نقدی یا جنس وغیرہ کہیں بھیجتے ہیں تو وہ اس شخص کو جو اس کے ضائع یا تلف ہوجانے پر دام بھر دینے کا اقرار کرتا ہے کچھ کمیشن دیتے ہیں اور اس شرط، یا اطمینان کو بیمہ کہتے ہیں۔ [۱]

انگریزی زبان میں اس کا متبادل لفظ اِنشور (INSURE) ہے جس کا معنی "یقین دہانی" ہوتا ہے اور عربی میں اسے "عقد التامین" کہتے ہیں، معنی "معاہدۂ امان" بیمہ، انشور اور تامین سب میں حفظ واَمان کا مفہوم قدرِ مشترک کے طور پر پایا جاتا ہے۔

"بیمہ" کی تاریخ بہت پرانی ہے، لیکن ہم اس تفصیل میں نہ جاکر عصر حاضر کے رائج بیمہ کا ایک جائزہ پیش کرتے ہیں۔

آج کا رائج بیمہ دو بنیادی حصوں میں بٹا ہوا ہے۔

(۱) "بیمۂ زندگی" جسے عرف عام میں لائف انشورنس کہا جاتا ہے۔

(۲) "بیمۂ اموال" اسے عرف عام میں جنرل انشورنس کہتے ہیں

پھر ہر بیمہ کی مختلف اقسام ہیں جن کی قدرے تفصیل ہم "کامرس" اور "ایجنٹ سے نودل، بھارتیہ جیون بیمہ نگم" کے الفاظ میں یہاں نذر قارئین کرتے ہیں۔

علم معاشیات کی ایک ابتدائی کتاب "کامرس" میں یہ انکشاف کیا گیا۔ [۲]

---

(۱) فرہنگِ آصفیہ، ص: ۴۶۹، ج:۱، ترقی اردو بیورو، دہلی

(۲) کامرس، ص: ۵۷ تا، ص: ۶۴، ترقی اردو بیورو، دہلی

بیمہ

انسان کی زندگی اور اس کی املاک کو نقصان و بربادی کے بے شمار خطرات لاحق رہتے ہیں۔ اپنی بیوی بچوں کو لاچار و بے مددگار چھوڑ کر ایک خاندان کا کمانے والا کسی بھی وقت دنیا سے رخصت ہو سکتا ہے۔ کسی بھی شخص کا شاندار مکان چند لمحات میں آگ کی نذر ہو کر خاک کا ڈھیر بن سکتا ہے۔ کسی بھی تاجر کا مال واسباب سے لدا ہوا جہاز سمندری طوفان کی زد میں آکر غرق ہو سکتا ہے، یا بھاری نقصان کا سبب بن سکتا ہے۔ اسی طرح کسی بیوپاری کا مال سیلاب، زلزلہ بجلی، چوری یا دھوکہ دہی کا نذر ہو سکتا ہے۔ وہ لوگ جو ایسے نقصانات کی زد میں آجاتے ہیں انہیں مالی اعتبار سے بے حد نقصان اٹھانا پڑتا ہے اور بعض اوقات تو وہ عملی طور پر بالکل ہی تباہ و برباد ہو جاتے ہیں۔ ایسے خطرات سے بچاؤ کے لیے بیمہ کا طریقہ جاری کیا گیا ہے۔

اس حقیقت کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ بیمہ کسی نقصان کے خطرے کو ہرگز ٹال نہیں سکتا بلکہ بیمہ تو نقصان کو مختلف لوگوں پر بانٹنے کا ایک طریقہ ہے ورنہ دوسری صورت میں وہ نقصان صرف ایک شخص پر پڑتا۔ ایک معمولی سی رقم کی ادائیگی کے معاوضے میں ایک کمپنی کسی خاص حادثے کے پیش آجانے پر ایک مقررہ رقم کی ادائیگی کا اقرار کرتی ہے۔

بیمہ میں ”سماج تعاون (SOCIAL-CO OPERAT loxi) کا اصول کار فرما ہے۔ اس کو اس مثال کے ذریعہ بخوبی واضح کیا جا سکتا ہے۔ فرض کیجیے کہ کسی شہر میں ایک ہزار مختلف مالکوں کے ایک ہزار مکانات ہیں۔ گزشتہ تجربہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہر سال دو مکان آگ لگنے سے تباہ ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایک ہزار مالکوں میں سے کوئی دو مالک اپنے مکان سے ہاتھ دھو بیٹھیں گے۔ لیکن یہ دو لوگ کون ہوں گے؟ قبل از وقت نہیں کہا جا سکتا۔ ایسی غیر یقینی صورتِ حال میں ایک ہزار مالکوں میں سے ہر ایک کو اپنے اپنے مکان کا خطرہ محسوس ہوتا ہے۔ اگر ایک مکان کی قیمت بیس ہزار روپے ہے تو دو مکانوں کی مجموعی قیمت چالیس ہزار روپے ہوگی۔ اس چالیس ہزار روپے کے نقصان کے تدارک کے لیے ایک ہزار مالکوں میں سے ہر ایک چالیس روپے کی مساوی قسط فراہم کر سکتا ہے۔ اور مکانوں کو آگ لگ جانے کی صورت میں دونوں مالکوں کو بیس بیس ہزار روپے اس مشترکہ فنڈ سے ادا کیے جا سکتے ہیں۔ اس طرح ایک مالک مکان اپنے بیس ہزار روپے کے غیر یقینی لیکن امکانی سالانہ نقصان کو بیمہ کے ذریعہ صرف چالیس روپے کے یقینی نقصان سے پورا کر سکتا ہے۔ یہ طریقہ کس قدر عمدہ ہے۔ نقصان نہ صرف بہت سے لوگوں پر، بلکہ برسوں کی طویل مدّت پر پھیلا دیا جاتا ہے۔

اس لیے بیمہ کو ایک ایسا معاہدہ کہا جا سکتا ہے کہ جس کے ذریعہ ایک فریق اس پر رضامند ہو جاتا ہے کہ تھوڑی سی رقم کے معاوضے میں دوسرے فریق کو کسی خاص حادثہ کے پیش آجانے پر ایک مقررہ رقم ادا کرے گا وہ فریق جو کسی جوکھم یا خطرے سے دوسرے فریق کا تحفظ یا بچاؤ کرتا ہے اس کو بیمہ کار یا بیمہ کنندہ کہتے ہیں اور وہ فریق جس کا جوکھم سے تحفظ کیا جائے اس کو بیمہ کرانے والا یا بیمہ شدہ کہتے ہیں جس دستاویز میں بیمے کے معاہدہ کی شرائط درج ہوتی ہیں اس کو بیمہ پالیسی اور جس رقم کی بیمہ پالیسی لی جاتی ہے اس کو بیمہ شدہ رقم کہتے ہیں۔ وہ رقم بیمہ کرانے والا بیمہ کار کو قسط کی شکل میں ادا کرتا ہے اس کو پریمیم کہا جاتا ہے۔

اور بیمہ کرانے والے کا بیمہ شدہ چیز سے جو مفاد وابستہ ہوتا ہے اس کو ”بیمائی نفاد“ کہتے ہیں۔

بیمے کے بنیادی اصول

بیمے کا معاہدہ بھی دوسرے معاہدوں ہی کی طرح ہوتا ہے اور اس پر ہندوستانی قانونِ معاہدہ کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس معاہدہ کو مکمل ہونے کے لیے بھی حسبِ ذیل عام شرائط کا ہونا ضروری ہے: مثلاً (۱) کسی راضی نامہ کا وجود (۲) فریقین کی آزادانہ مرضی (۳) معاہدہ کرنے کے لیے فریقین کا اہل ہونا۔ (۴) جائز آئینی معاوضہ (۵) قانونی مقصد وغیرہ۔ لیکن ان شرائط کے علاوہ بیمہ کے معاہدہ میں درجِ ذیل مزید خصوصیات کا ہونا بھی لازمی ہے۔

مکمل صدق نیت

بیمہ ایک مکمل باہمی اعتماد و سچائی کا معاہدہ ہوتا ہے۔ بیمہ کار اور بیمہ کرانے والے دونوں سے بیمہ سے متعلق جملہ بادی حقائق کو بالکل صاف اور واضح طور پر ایک دوسرے سے ظاہر کر دینا چاہیے۔ ایک مادّی حقیقت ہے جس کی بنیاد پر دوسرا فریق ہے، جو دوسرے فریق کے جوکھم کو قبول کرنے، یا جوکھم سے انکار کرنے کا فیصلہ پر، یا پریمیم کی شرح مقرر کرنے کے فیصلے پر اثر انداز ہو سکتی ہے۔ بددیانتی اور حقائق کو چھپانے سے بیمہ پالیسی منسوخ ہو جاتی ہے۔ کسی عام معاہدہ میں بھی غلط بیانی نہیں ہونی چاہیے۔ غلط بیانی سے معاہدہ کالعدم قرار دینے کا اختیار فریق ثانی کو حاصل ہوتا ہے وہ چاہے تو معاہدہ کو منسوخ کر سکتا ہے۔ بیمہ کے معاہدہ کی صورت میں نہ صرف یہ غلط بیانی ہی نہ ہو بلکہ فریقین کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ معاہدہ سے متعلق کسی مادّی حقیقت کو جو ان کے علم میں ہو ایک دوسرے سے نہ چھپائیں، کسی اصلیت یا حقیقت کو چھپانے سے، خواہ ارادہ کے طور پر ہو، یا اتفاقیہ بیمہ پالیسی منسوخ ہو جاتی ہے۔

بیمہ کے معاہدے میں بیمہ کرانے والے کو فوقیت حاصل ہوتی ہے، بیمہ شدہ چیز کے بارے میں بیمہ کمپنی کی بہ نسبت اسے بہتر علم ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کا یہ فرض ہو جاتا ہے کہ بیمہ سے متعلق ان تمام حقائق کو جن سے وہ واقف ہو واضح طور پر بیمہ کمپنی پر ظاہر کر دے۔

مثال: سیٹھ شیام لال نے اپنی دوکان کی آگ کا بیمہ کراتے وقت بیمہ کمپنی پر یہ بات ظاہر نہیں کی تھی کہ ان کی دوکان کے نزدیک ایک پٹرول پمپ ہے۔ بعد میں پٹرول پمپ میں آگ لگ جانے کے حادثہ میں شیام لال کی دوکان بھی جل کر راکھ ہو گئی۔ لہٰذا صحیح حقیقت ظاہر نہ کرنے کی بنا پر پالیسی منسوخ ہو سکتی ہے۔

(۲) تاوان کا معاہدہ

زندگی بیمہ اور شخصی حادثہ بیمہ کے علاوہ باقی تمام بیموں کے معاہدات تاوان کا معاہدہ کہلاتے ہیں کیوں کہ ان کی شرائط کے مطابق بیمہ کار بیمہ کرانے والے کو مقررہ جوکھم سے ہونے والے نقصان کی صورت میں اصل نقصان کا تاوان ادا کرنے کی ذمہ داری لیتا ہے۔ جو رقم واقعی بیمہ کرانے والے کو متوقع حادثہ کے پیش آنے پر ادا کی جاتی ہے وہ بیمہ کرانے والے کے اصل نقصان ہی کے برابر ہوتی ہے۔ اصل نقصان سے نہ کم نہ زیادہ۔

مثال:۔ ایک مکان پر پچاس ہزار روپے کا آگ کا بیمہ کرایا گیا۔ اس سے مکان کو آگ لگ گئی۔ بیمہ کمپنی کے تخمینہ کے مطابق تیس ہزار روپے کی رقم سے مکان تعمیر ہو کر اپنی ابتدائی شکل میں آسکتا ہے۔ بس صرف تیس ہزار رپے کی رقم بیمہ کرانے والے کو تاوان کے طور پر ادا کی جائے گی۔

تاوان کے اصول کی بنیاد اس نظریہ پر رکھی گئی ہے کہ بیمہ کرانے والے کو بیمہ کے معاہدے کے ذریعہ صرف اصل نقصان کی تلافی کی جاسکے اور یہ بیمہ اس کے لیے منافع کا ذریعہ نہ بن سکے۔ پس تاوان کے اصول کے پیش نظر بیمہ کے ذریعہ اصل مالیت سے زیادہ یا کم بیمہ کرانے کو روکنا ہے۔

(۳) قابل بیمہ مفاد

در اصل بیمہ کا کوئی بھی اصل معاہدہ بلا قابل بیمہ مفاد کی موجودگی کے مکمل نہیں ہوسکتا۔ بیموں کے بغیر عدالت کی نظر میں اس کے اس معاہدے کی کوئی قیمت نہ ہوگی۔ اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ بیمہ کرانے والے کو بیمہ شدہ چیز سے ایسا تعلق ہو کہ اس چیز کی تباہی سے اس کا اپنا نقصان اور اس چیز کی حفاظت سے اس کا اپنا فائدہ ہوتا ہو۔ مختصراً یہ کہ بیمہ شدہ چیز کی تباہی یا نقصان سے بیمہ کرانے والے کو مالی نقصان ہوتا ہے۔ پس بیمائی تعلق بیمہ شدہ چیز سے محض ایک جذباتی تعلق نہیں ہے بلکہ یہ ایک ایسا مالی تعلق ہے جس کا نقصان کی صورت میں روپے پیسے میں شمار ہوسکے۔

مثال:

(۱) ایک شخص کا اپنی زندگی سے بیمائی مفاد وابستہ ہوتا ہے۔

(۲) ایک بیوی اپنے شوہر کی زندگی میں بیمائی مفاد رکھتی ہے۔

(۳) ایک تاجر کو اپنے کاروباری املاک یا اپنے تجارتی مال سے بیمائی مفاد ہوتا ہے۔

(۴) ایک قرض خواہ کو قرض کی رقم کی حد تک اپنے قرضدار کی اندگی سے بیمائی تعلق ہوتا ہے۔

(۵) بیمائی مفاد کا جن اوقات میں ہونا لازمی ہے، اُن کا بیمہ کی حسبِ ذیل نوعیتوں پر انحصار ہوتا ہے۔

(۶) آگ اور حادثہ کے بیمے: بیمہ کرانے کے وقت سے لے کر نقصان ہونے کے وقت تک۔

(۷) زندگی بیمہ: جس وقت بیمہ کرایا جائے، لیکن ضروری نہیں ہے کہ مطالبہ کرتے وقت بھی یہ صورت ہو جاتی ہو۔

(۸) سمندری بیمہ: صرف نقصان کے وقت

بیمہ کی قسمیں

بیمہ کی کئی قسمیں ہیں۔ بیشک آج کل سب ہی قسم کے خطرات یا جوکھموں کے لیے بیمہ کرایا جاسکتا ہے۔ بیمہ کی چند خاص قسموں کا بیان درج ذیل ہے۔

(۱) زندگی بیمہ: یہ ایک ایسا بیمہ ہے جس کے تحت بیمہ کمپنی بیمہ کرانے والے کی موت پر یا ایک مقررہ مدّت گزر جانے کے بعد، ان میں سے جو بھی پہلے واقع ہو، ایک مقررہ رقم کی ادائیگی کی ذمہ داری لیتی ہے۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے۔

زندگی کا بیمہ تاوان کا معاہدہ نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ موت سے جو حقیقی نقصان ہوتا ہے اس کا نہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے اور نہ اس کی تلافی ہوسکتی ہے، اس لیے کوئی بھی شخص اپنی زندگی کا بیمہ کسی بھی رقم کا کراسکتا ہے۔ اور موت واقع ہونے کی شکل میں اس کا مطالبہ کیا جاسکتا ہے۔

زندگی بیمہ جوکھم یا خطرے سے تحفظ کا اور روپے پیسے کے جمع کرانے کا بہترین ذریعہ ہے۔ ایک مقررہ قسط یا پریمیم کی ادائیگی کے بعد بیمہ کرانے والا شخص دو فائدہ کا حقدار ہوجاتا ہے۔ پہلا فائدہ تو یہ کہ اس کی موت واقع ہوجانے پر ایک مقررہ رقم اس کے وارث کو مل جائے گی۔ لہٰذا زندگی بیمہ یہ تحفظ کا عنصر ہوا۔ دوسرا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ جو رقم پریمیم کی شکل میں وہ جمع کرتا ہے اس پر سود در سود کے حساب سے سود ہی نہیں ملتا بلکہ وہ انتہائی مستحکم سیکورٹی کی شکل میں جمع رہتی ہے اور مقررہ مدّت کے بعد مع منافع واپس مل جاتی ہے۔ لہٰذا اس میں سرمایہ کاری کا عنصر بھی شامل ہوتا ہے۔

1956 میں زندگی بیمہ کے کاروبار کو قومی ملکیت میں لے لیا گیا ہے۔ اس وقت سے ہندوستان میں زندگی بیمہ کا کاروبار لائف انشورنس کارپوریشن آف انڈیا کے ذریعہ عمل میں آتا ہے۔

(۲) آگ بیمہ: آگ بیمہ کے معاہدہ کے ذریعہ بیمہ کمپنی ایک مقررہ حد تک بیمہ شدہ جائداد کی آگ کے ذریعہ ہونے والے نقصانات کی تلافی کرنے کی ذمہ داری لیتی ہے۔ بیمہ کرانے والا اپنی عمارت یا گودام کا آگ بیمہ کرانے کے بعد ایک واجبی رقم بیمہ کمپنی کو پریمیم کی شکل میں ادا کرنے کی ذمہ داری لیتا ہے۔ اس کے معاوضہ میں بیمہ کمپنی اقرار کرتی ہے کہ وہ بیمہ شدہ جائیداد کو ایک مقررہ مدّت کے اندر اندر آگ سے نقصان ہونے کی صورت میں مقررہ حد تک نقصان کی تلافی کردے گی۔ آگ بیمہ پالیسی کی مدت دس دن سے لے کر بارہ مہینے تک کی ہوسکتی ہے۔ لیکن مقررہ میعاد کے ختم ہوجانے کے بعد ضروری پریمیم کی ادائیگی پر بیمہ پالیسی کی تجدید بھی ہوسکتی ہے۔ یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ آگ بیمہ نقصان تلافی ہی کا معاہدہ ہے۔ بیمہ کرانے والا نقصان ہونے پر بیمہ شدہ رقم کے اندر صرف اصل نقصان ہی کے تاوان کا حق دار ہوتا ہے۔ اس سے اس کو کوئی منافع حاصل کرنے کی اجازت نہیں دی جاسکتی تاکہ کوئی شخص جائداد یا مال کی اصل قیمت سے زیادہ رقم کا بیمہ کرا کر اور اسے آگ لگا کر بیمہ کمپنی سے منافع کمانے کا ذریعہ نہ بنالے۔ علاوہ ازیں اگر کسی جائیداد کا دو یا دو سے زیادہ بیمہ کمپنیوں سے آگ بیمہ کرایا گیا ہے تو ایسی صورت میں بھی بیمہ کرانے والے کو جملہ بیمہ کمپنیوں سے مقررہ حد کے اندر اصل نقصان سے زیادہ کا معاوضہ نہیں مل سکتا۔ مزید یہ کہ جب بیمہ کرانے والے کو اصل نقصان کا معاوضہ مل جاتا ہے تو وہ ایسی نقصان شدہ جائداد کے حقوق (نقصان کی حد تک) بیمہ کمپنی کے نام منتقل کردیتا ہے۔

آگ بیمہ میں باہمی اعتماد اور سچائی کے اصول پر نہ صرف بیمہ کراتے وقت ہی کاربند ہونا ضروری ہے بلکہ بیمہ کی پوری مدت و میعاد اور مطالبہ کرتے وقت بھی اس پر کاربند ہونا انتہائی ضروری ہے۔ بیمہ کرانے کے بعد اگر کوئی ایسی تبدیلی آجائے جس سے جوکھم بڑھ جاتا ہے تو فوراً ہی بیمہ کمپنی کو اس تبدیلی کی اطلاع دینی چاہئے اس کے علاوہ بیمہ کرانے والے کی یہ بنیادی ذمہ داری ہے کہ وہ جائیداد کو نقصان سے بچانے کے لیے ایمانداری کے ساتھ پوری پوری کوشش کرے۔

(۳) حادثہ بیمہ: حادثہ بیمہ ایک ایسا معاہدہ ہوتا ہے جس کے ذریعہ بیمہ کمپنی یہ ذمہ داری لیتی ہے کہ حادثے کی وجہ سے انسان کے کسی عضو کو یا املاک کو نقصان پہنچے تو ایسے نقصانات کی تلافی بیمہ کمپنی کی طرف سے کی جائے گی۔ حادثہ بیمہ پالیسی عام طور پر کار، اسکوٹر اور اسی قسم کے دوسروں حادثوں کے جوکھم کے تحفظ کے لیے جاری کی جاتی ہے۔ بڑے شہروں میں، جہاں کار اور اسکوٹر کے حادثات عام طور پر آئے دن پیش آتے رہتے ہیں اور لوگ انتہائی زخمی ہوجاتے ہیں، تو ایسے جوکھم کو حادثہ بیمہ کے ذریعہ گاڑیوں اور ڈرائیوروں کا بیمہ کرکے کم کیا جاسکتا ہے اور اس طرح سے حادثہ سے نقصانات کی تلافی کی جاسکتی ہے۔

اگر حادثہ ایک مقررہ مدت کے اندر پیش نہیں آتا تو حادثہ بیمہ پالیسی کے تحت بیمہ کرانے والے کو کوئی معاوضہ نہیں ملے گا۔

حادثہ بیمہ میں پریمیم کی رقم پیشگی ادا کی جاتی ہے۔ عام طور پر حادثہ بیمہ پالیسیاں بارہ ماہ کی مدت سے زیادہ عرصہ کے لیے جاری نہیں کی جاتیں۔ حال ہی میں حکومت ہند نے وزیر اعظم کے بیس نکاتی اقتصادی پروگرام کے تحت حادثہ بیمہ کی نئی اسکیم جاری کی ہے۔ اس اسکیم کو جنتا حادثہ بیمہ کہا جاتا ہے اس اسکیم کے تحت پریمیم کی واجبی رقم کی ادائیگی کے بعد جنتا حادثہ انشورنس یا پالیسی حاصل کی جاسکتی ہے یہ اسکیم جنتا کے کمزور طبقوں میں بہت مقبول ہورہی ہے۔ [1]

بھارتیہ جیون بیمانگم کی کتاب ''ایجینٹ مے نُووَل'' میں خاص طور پر ''زندگی بیمہ'' کے متعلق جو تفصیلات درج ہیں ان کے ضروری اقتباسات ہم یہاں نقل کرتے ہیں: (ہندی سے ترجمہ)

زندگی بیمہ کمپنی: اس کمپنی کی بنیاد پارلیامنٹ کی ایک دفعہ کے ذریعہ رکھی گئی ہے جسے صدر جمہوریہ ہند نے ۱۸؍ جون ۱۹۵۶ء کو اپنی منظوری دی، یہ دفعہ یکم جولائی ۱۹۵۶ء سے نافذ کی گئی، اور کمپنی نے یکم ستمبر ۱۹۵۶ء سے کام کرنا شروع کیا، اسی دن سے کمپنی کو ''زندگی بیمہ'' کے کاروبار میں اختیار حاصل ہوا ہے۔

اس کمپنی کے پندرہ (۱۵) ممبر ہیں، اس کا صدر دفتر ممبئی میں ہے اور پانچ دفتر ذیلی ہیں جو ممبئی، کلکتہ، دلّی، کانپور، اور مدراس میں ہیں جن کی تعداد نو سو ہے۔ اس کے علاوہ ملک کے باہر لندن، فجی، اور مارشیش میں بھی تین برانچ ہیں۔

بیمہ داروں کے ذریعہ پالیسی میں کمپنی کو دیا گیا روپیہ بونس کے ساتھ مکمل محفوظ رہتا ہے کیوں کہ اس کی حفاظت کی گارنٹی حکومتِ ہند دیتی ہے کمپنی کے لیے یہ ضروری ہے کہ کم سے کم دو سال میں ایک بار اپنی کاروباری اقتصادی حالت کی جانچ اور ذمہ داریوں کا تجزیہ بیمہ آفیسر کے ذریعہ کرائے اور ان کے ذریعہ تیار کی گئی رپورٹ حکومتِ ہند کو دے۔

اپنی جانچ پڑتال کے بعد روشنی میں آنے والی بچت رقم میں سے پنچانوے (۹۵) فیصد، یا حکومت کی منظوری کے مطابق اس سے بھی زیادہ رقم کمپنی کے بیمہ داروں میں یا تو بانٹ دی جائے گی یا ان کے لیے محفوظ کردی جائے گی۔ بقیہ رقم میں سے ''زندگی بیمہ قانون'' کی دفعہ نو (۹) کے اندر آنے والی کمپنی کے اختیار کے متعلق اخراجات کی مدوں کو پورا کرنے کے بعد جو رقم بچے گی وہ یا تو حکومت کو دی جائے گی، یا حکومت کے ذریعہ جاری کیے گئے منصوبہ (اسکیم) کے لیے اس کے ذریعہ بنائے گئے طریقہ سے استعمال میں لایا جائے گا۔ بیمہ داروں کے لیے مختص کی گئی رقم کا بٹوارا ان کے درمیان کیا جائے۔ اس بات کا فیصلہ تجزیہ کرنے والے حُکّام یا

---

(۱) کامرس، ص: ۵۷ تا، ص: ۶۴، ترقی اردو بیورو، دہلی

آفیسروں کے ذریعہ کیا جائے گا۔

زندگی بیمہ کیا ہے؟ زندگی بیمہ ایک قرار یا معاہدہ ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ خاص حادثہ کے ہونے پر بیمہ داروں کو، یا اس کے وارث کو کوئی طے شدہ رقم دے دی جائے گی۔ جیسے ایک خاندان میں ایک آدمی کام کرتا ہے، اچانک حادثہ ہو جانے پر پریشانی، ہو جاتی ہے، زندگی بیمہ اس پریشانی کو آسانی میں تبدیل کر دیتا ہے۔

پالیسی کی ساکھ اور اس پر قرض دینے کی آسانی: کچھ وقت تک پالیسی چلانے کے بعد اگر بیمہ دار اسے آئندہ جاری نہ رکھ سکے تو وہ اس کی نقد قیمت فوراً حاصل کر سکتا ہے، اس کے علاوہ وہ اپنی پالیسی کی ضمانت پر فوراً قرض لے کر تھوڑے وقت کی اقتصادی دشواری کو ختم کر سکتا ہے، بازار میں کاروبار کے واسطے قرض کے لیے بھی زندگی بیمہ پالیسی کو کبھی کبھی ضمانت کی شکل میں منظور کر لیا جاتا ہے۔

اِنکم ٹیکس سے چھوٹ: اِنکم ٹیکس قانون کے تحت زندگی بیمہ کے لیے دی گئی قسط پر انکم ٹیکس میں خاصی دل چسپ چھوٹ دینے کا انتظام ہے۔ انکم ٹیکس کی اس چھوٹ پر غور کرنے سے یہ معلوم ہوگا کہ بیمہ دار سے ہر قسط کچھ کم رقم کی لی جا رہی ہے۔

جائداد فیس، یا ملکیت ٹیکس: ملکیت ٹیکس چکانے کے لیے زندگی بیمہ سب سے اچھا ذریعہ ہے۔ ”زندگی بیمہ“ کرا لینے کے بعد نقد روپیہ کی کمی میں ملکیت ٹیکس یا جائداد فیس ادا کرنے کے لیے کم داموں پر جائداد کو بیچنے کی حاجت نہیں پیش آتی۔ کیوں کہ جیسے ہی کسی مال دار آدمی کی موت ہوئی اور جائداد فیس یا ٹیکس ادا کرنے کی ضرورت ہوئی ویسے ہی بیمہ پالیسی کو روپیہ حاصل ہو جاتا ہے۔

بیمہ کا قرار کیا ہے؟ بیمہ کا قرار سچے اعتماد کی بنیاد پر ہے، کہ تمام متعلقہ امور کو صحیح صحیح بتا دیا جائے، یہ قانون ہر قسم کے بیمہ کی بنیاد ہے۔

بیمہ کے سبھی قرار ناموں میں یہ ذمہ داری بیمہ دار کی ہے کہ وہ نہ صرف وہ باتیں جو اس کی فہم کے مطابق اہمیت کی ہوں، بلکہ تجویز کے متعلق ساری باتیں کمپنی کے سامنے بیان کر دے، کسی بھی دستاویز میں غلط بیانی راز چھپا کر، یا دھوکہ بازی کر کے اگر کمپنی سے تجویز کی منظوری لے لی گئی تو ایسے قرار نامے سے پیدا شدہ دعوے خود بخود رد ہو جائیں گے، اور کمپنی اس کے لیے ذمہ دار نہیں ہوگی۔

یہ ٹھیک ہے کہ بیمہ قانون ۱۹۳۸ء کی دفعہ ۴۵ کے تحت بیمہ کرانے کی تاریخ سے دو سال گزر جانے کے بعد پالیسی کو کوئی خطرہ نہیں ہوتا، اور اس بات کی بنیاد پر اس کے دعوے کو رد نہیں کیا جا سکتا کہ ”تجویز فارم“ اور دوسرے فارموں میں غلط بیانی کی گئی ہے لیکن اگر کمپنی یہ بات ثابت کر سکے کہ غلط بیانی یا معاملہ کا چھپانا ضروری باتوں سے تعلق رکھتا ہے اور بیمہ کرتے وقت جان بوجھ کر، اور دھوکہ دینے کے ارادے سے یہ کام کیا گیا تو غیر خطرہ کی یہ دفعہ نافذ نہیں ہوگی اور دعویٰ دو سال پورا ہونے کے بعد بھی مسترد ہو جائے گا۔

بیمہ کا مقصد:

(ا)خاندان کے لیے اقتصادی حفاظت کا انتظام۔

(۲)بڑھاپے کے لیے رقم کا انتظام۔

(۳)مالیت کا ٹیکس دینے کے لیے روپے کا انتظام۔

کسی خاص بیمے کی تجویز میں بیمہ کا مقصد یہ بھی ہو سکتا ہے۔

(۴)۔(الف)تعلیم حاصل کرنے کی غرض سے لیے گئے قرض کے لیے ضمانت کا کام کرنا۔

(ب)سماج کی فلاح و بہبود کے ادارے۔اسپتال،اسکول وغیرہ کے لیے رقم کا انتظام۔

(۵)اگر بیمہ کا مقصد یہ ہو کہ اس کی بنیاد پر کاروبار کے لیے قرض لیا جا سکے تو ایسی تجویز کی منظوری یا نا منظوری بیمہ دار کے کردار و مالی حالت پر منحصر ہے، کسی بیمہ دار کی تجویز منظور ہو سکتی ہے، اور دوسرے کی نہیں۔اس طرح کی تجویز پیش کرنے والوں کی طرف سے کمپنی کو یہ یقین دلانا ہوگا کہ اس کے پاس بیمہ کی قسط، قرض کی قسط اور اس پر عائد ہونے والے سود کی قسط ادا کرنے کے لیے کافی مالی و اقتصادی ذرائع ہیں، اس کے علاوہ کمپنی کے پاس تجویز پیش کرنے والے کو یہ خبر بھی بھیجنی ہوگی کہ کتنی رقم کا قرض لیا گیا ہے اور کتنی رقم لینے کی خواہش ہے، قرض لینے والی پارٹی کیا بیمہ کی قسط خود دے گی، یا کیا قرض کی ضمانت صرف بیمہ پالیسی ہے؟

(۶)انکم ٹیکس کے چھوٹ کے متعلق بھی بیمہ پالیسیاں لی جاتی ہیں اگر بیمہ صرف انکم ٹیکس کے چھوٹ کے لیے لیا جائے تو یہ چھوٹ خالص "بندوبستی بیمہ پالیسی" یا "لمبے عرصے کے لیے اداشدہ قسط" پر بھی ملتی ہے جس میں کوئی خطرہ نہیں ہے۔

(ایجنٹ مے نوول، ص ۳ تا ص ۹ تلخیص)

ٹیکس قانون، اور زندگی بیمہ: ٹیکس کو کئی قسطوں میں بانٹا جا سکتا ہے، سب سے زیادہ مشہور دو قسمیں ہیں۔ڈائرکٹ، یا ظاہری ٹیکس۔اور ان ڈائرکٹ یا باطنی ٹیکس۔

(ا)ڈائرکٹ، یا ظاہری ٹیکس: یہ ٹیکس آمدنی، یا دولت پر لگائے جاتے ہیں، ان ٹیکسوں کی شرح، یا در ٹیکس دہندہ کی ذاتی حالت وغیرہ کا لحاظ کر کے متعیّن کیا جاتا ہے، اس کے زمرے میں متعدّد ٹیکس آتے ہیں۔جیسے

(الف)آمدنی ٹیکس (ب)دولت ٹیکس (ج)ہبہ یا تحفہ ٹیکس (د)ملکیت ٹیکس۔وغیرہ

(۲)ان ڈائرکٹ، یا باطنی ٹیکس: اشیا کی بیع، کاروبار اور درآمد و برآمد ٹیکس۔آبکاری ٹیکس، فروخت ٹیکس وغیرہ۔

ہندوستان میں اس وقت "ظاہری ٹیکس قانون" خاص مرکزی ٹیکس قانون ہے۔قانون انکم ٹیکس، قانون ملکیت ٹیکس، قانون ہبہ ٹیکس اور قانون جائداد ٹیکس، ان سبھی قوانین کے تحت ٹیکس دینے کی کافی اہمیت ہے۔اور مختلف قسم کی بچت میں حوصلہ دینے کے لیے ان ٹیکسوں کے متعلق قوانین میں خاص مراعات اور چھوٹ دینے کا اہتمام ہے۔اس قسم کی بچت میں زندگی بیمہ

پالیسی کے ذریعہ کی جانے والی بچت بھی شامل ہے۔

قانون کی دفعہ ۵ (ا) (۶) کے مطابق کسی بھی بیمہ پالیسی (جس کی ادائگی کا وقت نہ آیا ہو) سے حاصل شدہ رقم ٹیکس دہندہ کی اصلی دولت میں شامل نہیں کی جائے گی بشرطیکہ پالیسی کی قسط چکانے کی مدت دس سال، یا اس سے زیادہ ہو، اگر قسط دینے کی مدت دس سال سے کم ہے تو ٹیکس دہندہ کو اسی کے حساب سے پالیسی کی رقم کے لیے چھوٹ دی جائے گی۔ یہ چھوٹ، ٹیکس اور اس کی شرح دونوں ہی کے لیے ہے۔ (ایجنٹ مے نوول ص ۶۷ تا ص ۷۰۔ ہندی سے ترجمہ)

واضح رہے کہ زندگی بیمہ کی وجہ سے مختلف اقسام کے ٹیکسوں میں چھوٹ، اور اس کے علاوہ دیگر فوائد بیمہ کے ساتھ ساتھ اس میں کچھ نقصانات بھی جو زندگی بیمہ کی ایک بنیادی اور لازمی شرط کے وجود وعدم پر گردش کرتے ہیں وہ شرط مجھے خاص زندگی بیمہ کے کئی ایجنٹوں کے ذریعہ معلوم ہوئی، اور وہ یہ ہے۔

زندگی بیمہ کی ایک لازمی مگر خطرناک شرط:

بیمہ دار کے لیے تین سال کی تمام قسطیں جب قرار داد ''بیمہ کمپنی'' جمع کرنی ضروری ہیں، اگر کسی وجہ سے کچھ قسطیں جمع ہونے سے رہ گئیں تو اسے نہ جمع ہونے کی پہلی میعاد سے مزید پانچ سال کی مہلت بیمہ دار کو دی جاتی ہے کہ وہ چاہے تو اس مدت میں کبھی بھی بقیہ قسطیں یک مشت مع سود جمع کر کے اپنی پالیسی جاری کر لے، لیکن اگر یہ توسیع میعاد بھی گزر گئی اور بیمہ دار باقی ماندہ قسطیں جمع کرنے سے قاصر رہا تو اس کا کھاتہ بند کر کے اس کی تمام جمع شدہ رقم ضبط کر لی جاتی ہے، یا بیمہ کمپنی کی اصطلاح میں وہ رقم سوخت ہو جاتی ہے جو خود بیمہ کمپنی کی ملک ہو جاتی ہے۔ ہاں اگر تین سال کی تمام قسطیں مقررہ یا موسعہ میں جمع کر دی گئیں تو بیمہ کی مدت پوری ہو جانے پر اسے وہ تمام رقم مع بونس واپس مل جائے گی۔ البتہ ایک ایجنٹ نے یہ بھی بتایا کہ تینوں سال کی قسطیں ایک ساتھ بھی جمع کی جاسکتی ہیں، کمپنی اسے جمع کر کے رسید دے دیگی مگر اس پر کوئی بونس نہ ملے گا، اور رسید بھی پکی یعنی ٹکٹ لگی ہوئی نہ ہوگی، رسید کی بنیاد پر جمع شدہ زائد رقم کبھی کبھی واپس لی جاسکتی ہے۔

بیمہ شرعی نقطۂ نظر سے: ''بیمۂ زندگی'' اور ''بیمۂ اموال'' کا جو تعارف گزشتہ اوراق میں پیش کیا گیا ہے اس کے پیش نظر بادیٔ النظر میں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ معاملات دینوی منافع کے ساتھ ساتھ غرر، جہالت، قمار اور ربا جیسے مفاسد پر مشتمل ہیں جو شرعی نقطۂ نظر سے جائز نہیں قرار دئے جاسکتے، لیکن ہمیں یہ نکتۂ لطیف یہاں فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ ہمارے یہ معاملات ایسی حکومت کے زیر انتظام کمپنیوں سے تعلق رکھتے ہیں جن پر بلا شبہ یہاں کے غیر مسلموں کا تغلب و تسلط ہے، بلفظ دیگر حقیقت میں یہ حکومت عملی حیثیت سے انہیں غیر مسلموں کی ہے اور کم از کم آج کے حالات میں تو کسی کو بھی اس حقیقت سے انکار نہیں ہونا چاہیے۔ اور یہاں کے غیر مسلموں سے تمام عقود فاسدہ بشمول ربا و قمار جائز ہیں کیوں کہ فقہ حنفی کی شرائط کے مطابق وہ عقود محض ظاہری شکل و شباہت کے لحاظ سے فاسد ہیں، یا ربا اور قمار ہیں ورنہ حقیقت میں یہ کچھ بھی نہیں۔ اس کی کامل تحقیق فتاوی رضویہ جلد سابع، کتاب الربا میں ہے جو آپ سے مخفی نہیں۔ اس لیے آپ سے درج سوالوں کے جواب مطلوب ہیں۔

سوالات:

(۱)–"بیمۂ اموال" اور بیمۂ زندگی کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ یعنی وہ قرض ہیں یا امانت یا کچھ اور؟ نیز قرض کی تقدیر پر یہ "ربا" اور بہر حال "قمار" ہیں یا نہیں؟

(۲)–اگر یہ بیمے ربا ہیں تو یہاں کی کمپنیوں سے (جو حکومت کی ہوں، یا خالص غیر مسلموں کی) ایسا عقد یا معاہدہ جائز ہے یا نہیں؟ اور قمار ہونے کی صورت میں کسی ایسی شرط کے ساتھ جس کے ہوتے ہوئے نفع کا حصول مظنون بظن غالب ہو، ان بیموں کی اجازت دی جاسکتی ہے یا نہیں؟ جواب اثبات میں ہو تو شرط کی بھی صراحت فرمائیں۔

(۳)–کیا ان عقود کو ضمان خطر طریق، ضمان درک، یا حضرت شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی بیان کردہ سوکرہ کی جائز شکل سے ملحق کیا جاسکتا ہے، یا نہیں؟ (ضمان و سوکرہ کے مسائل منسلک جزئیات میں مصرح ہیں)

(۴)–بیموں کے عدم جواز کی تقدیر پر انکم ٹیکس اور ان کے علاوہ دوسرے ٹیکسوں سے بچنے کے لیے بیمہ کی اجازت ہوگی یا نہیں؟ جبکہ ٹیکسوں کے لزوم کی صورت میں جتنے مال کا استحصال متیقن یا مظنون بظن غالب ہے، اتنے یا اس سے کم مال کا ضیاع قمار کی تقدیر پر محض موہوم و متردد ہے؟

(۵)–بعض صورتوں میں قانونی حیثیت سے بیمہ کرانا لازمی ہوتا ہے تو ان کے بارے میں حکم شرع کیا ہوگا؟

(۶)–بہر حال ان عقود کے عدم جواز کی تقدیر پر:

(الف) کیا یہ جائز ہوگا کہ ان کے ذریعہ حاصل ہونے والی اضافی رقم یا بونس کو فرقہ وارانہ فسادات میں ناحق ضائع ہونے والے جان و مال کا عوض قرار دے کر وصول لیں، اور اپنے مصرف میں خرچ کریں؟

(ب) یا بہر حال (خواہ عوض مانیں یا نہ مانیں) اسے لینا اور اپنے دینی و دنیوی امور میں استعمال کرنا جائز ہوگا؟ کیوں کہ وہ مال فی الواقع مال مباح ہے جو بلا غدر و فریب وصول ہو رہا ہے۔

اب آئندہ اوراق میں فقہ حنفی کے چند جزئیات بھی ملاحظہ فرمالیں ممکن ہے کہ ان سے مسائل کے حل میں کچھ مدد ملے۔

آپ کا خیر اندیش

محمد نظام الدین رضوی

خادم دارالعلوم اشرفیہ مصباح العلوم، مبارک پور

۳۰/ رجب ۱۴۱۳ھ (ایک بجے شب)

جزئیات

تین سال تک کے لیے بیع سلم جائز ہے، بشرطے کہ اس پوری مدت میں مسلم فیہ دستیاب ہونے کا ظن غالب ہو۔

قال : ولا يجوز السلم حتى يكون المسلم فيه موجودا من حين العقد إلى حين المحل (أي محلا الدين) حتى لو كان منقطعا عند العقد موجودا عند المحل أو على العكس أو منقطعا فيما بين ذلك لا يجوز — لنا قوله عليه والسلام : لا تسلموا في الثمار حتى يبدو صلاحها ، ولأن القدرة على التسليم بالتحصيل فلا بد من استمرار الوجود في مدة الأجل ليتمكن من التحصيل. (١)

ولا(يصح السلم) في طعام قرية بعينها ، أو ثمرة نخلةٍ بعينها لأنه قد يعتريه آفةٌ فلا يقدر على التسليم وإليه أشار عليه والسلام حيث قال: أرأيت لو أذهب الله تعالى الثمر بما يستحل أحدكم مال أخيه، ولو كانت النسبة إلى قريةٍ لبيان الصفة لا بأس به على ما قالوا كالخشمراني ببخارى والبساخي بفرغانة .اه(٢)

وأما الكفالة بالمال فجائزة معلوما كان المكفول به أو مجهولًا إذا كان دينًا صحيحًا مثل أن يقول تكفلت عنه بألف أو بما لك عليه أو بما يدركك في هذا البيع لأن مبنى الكفالة على التوسع فيتحمل فيها الجهالة ، وعلى الكفالة بالدرك إجماع وكفى به حجةً ، وصار كما إذا كفل لشجة صحت الكفالة وإن احتملت السراية والاقتصار ، وشرط أن يكون دينا صحيحا ومراده أن لا يكون بدل الكتابة. اه(٣)

ويجوز تعليق الكفالة بالشرط مثل أن يقول ما بايعتَ فلانًا فعلي ،و ما ذاب لك عليه فعلي أو ما غصبك فعلي، والأصل فيه قوله تعالىٰ " ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم . والإجماع منعقد على صحة ضمان الدرك ، ثم الأصل أنه يصح تعليقها بشرط ملائم لها مثل أن يكون شرطا لوجوب الحق. (٤)

کفالتِ مال کو شرط پر معلق کرنے کی وضاحت بہارِ شریعت حصہ ١٣، متعلقہ باب میں ہے:

درِ مختار میں ہے:

---

(١) هدايه، ص:٧٧، ج:٣، باب السلم، مجلس البركات، مبارك فور.
(٢) هدايه، ص:٧٩، ج:٣، باب السلم، مجلس البركات، مبارك فور.
(٣) هدايه، ص:٩٩، ١٠٠، ج:٣، باب الكفالة، مجلس البركات، مبارك فور.
(٤) هدايه، ص: ١٠٠، ج:٣، باب الكفالة، مجلس البركات، مبارك فور.

و يضمن المسلم قيمة خمرهٖ و خنزيره إذا أتلفه و تجب الدية عليه إذا قتله خطأً ويجب كف الأذىٰ عنه. اھ

ردالمحتار، ص:۲۷۳، ج:۳، فصل في استعمال الكافر اسباب المستامن میں ہے:

الأصل أنه يجب على الإمام نصرة المستأمنين ما داموا في دارنا ، فكان حكمهم كأهل الذمةإلا أنه لا قصاص على مسلم أو ذمي بقتل مستأمن ، و يقتص من المستأمن بقتل مثله ، و يستوفيه وارثه إن كان معه وذكر أيضا أن المستأمن في دارنا إذا ارتكب ما يوجب عقوبة لا يقام عليه إلا ما فيه حق العبد من قصاص ، أو حد قذف ، وعند أبي يوسف : يقام عليه كل ذلك إلا حد الخمر كأهل الذمة ، ولو أسلم عبد المستأمن أجبر على بيعه ، ولم يترك يخرج به ولو دخل مع امرأته ومعهما أولاد صغار، فأسلم أحدهما أو صار ذميا فالصغار تبع له ، بخلاف الكبار ، ولو إناثا لانتهاء التبعية بالبلوغ عن عقل ، ولا يصير الصغير تبعا لأخيه أو عمه أو جده ولو كان الأب ميتا في ظاهر الرواية .وفي رواية الحسن : يصير مسلما بإسلام جده والصحيح الأول إذ لو صار مسلما بإسلام الجد الأدنى ، لصار مسلما بإسلام الجد الأعلى ، فيلزم الحكم بالردة لكل كافر لأنهم أولاد آدم ونوح عليهما السلام ، ولو أسلم في دارنا وله أولاد صغار في دارهم لم يتبعوه إلا إذا أخرجوا إلى دارنا قبل موت أبيهم ا هـ ملخصا وسنذكر عنه أن تبعية الصغير تثبت وإن كان ممن يعبر عن نفسه ، وذكر في موضع آخر أن المستأمن لو قتل مسلما ولو عمدا أو قطع الطريق أو تجسس أخبارنا ، فبعث إليهم أو زنى بمسلمة أو ذمية كرها أو سرق لا ينتقض عهده اه. ملخصا . وحاصله : أن المستأمن في دارنا قبل أن يصير ذميا حكمه حكم الذمي إلا في وجوب القصاص بقتله ، وعدم المؤاخذة بالعقوبات غير ما فيه حق العبد ، وفي أخذ العاشر منه العشر وقدمنا قبل هذا الباب أنه التزم أمر المسلمين فيما يستقبل . مطلب ما يؤخذ من النصارىٰ زوار بيت المقدس لا يجوز أقول : وعلى هذا فلا يحل أخذ ماله بعقد فاسد ، بخلاف المسلم المستأمن في دار الحرب ، فإن له أخذ مالهم برضاهم ، ولو بربا أو قمار لأن مالهم مباح لنا إلا أن الغدر حرام ، وما أخذ برضاهم ليس غدرا من المستأمن ، بخلاف المستأمن منهم في دارنا لأن دارنا محل إجراء الأحكام الشرعية فلا يحل لمسلم في دارنا أن يعقد مع المستأمن إلا ما يحل من العقود مع المسلمين ، ولا يجوز أن يؤخذ منه شيء لا يلزمه شرعا وإن جرت به العادة ، كالذي يؤخذ من زوار بيت

المقدس كما قدمناه في باب العاشر عن الخير الرملي . وسيأتي تمامه في الجزية . مطلب مهم فيما يفعله التجار من دفع ما يسمى سوكرة وتضمين الحربي ما هلك في المركب وبما قررناه يظهر جواب ما كثر السؤال عنه في زماننا : وهو أنه جرت العادة أن التجار إذا استأجروا مركبا من حربي يدفعون له أجرته ، و يدفعون أيضا مالا معلوما لرجل حربي مقيم في بلاده ، يسمى ذلك المال : سوكرة على أنه مهما هلك من المال الذي في المركب بحرق أو غرق أو نهب أو غيره ، فذلك الرجل ضامن له بمقابلةما يأخذه منهم ، وله وكيل عنه مستأمن في دارنا يقيم في بلاد السواحل الإسلامية بإذن السلطان يقبض من التجار مال السوكرة[1] وإذا هلك من مالهم في البحر شيء يؤدي ذلك المستأمن للتجار بدله تماما ، والذي يظهر لي : أنه لا يحل للتاجر أخذ بدل الهالك من ماله لأن هذا التزام ما لا يلزم .فإن قلت : إن المودع إذا أخذ أجرة على الوديعة يضمنها إذا هلكت قلت ليست مسألتنا من هذا القبيل لأن المال ليس في يد صاحب السوكرة بل في يد صاحب المركب ، وإن كان صاحب السوكرة هو صاحب المركب يكون أجيرا مشتركا قد أخذ أجرة على الحفظ ، وعلى الحمل ، وكل من المودع والأجير المشترك لا يضمن ما لا يمكن الاحتراز عنه كالموت والغرق ونحو ذلك .فإن قلت : سيأتي قبيل باب كفالة الرجلين قال لآخر اسلك هذا الطريق ، فإنه آمن فسلك ، وأخذ ماله لم يضمن ولو قال : إن كان مخوفا وأخذ مالك فأنا ضامن ضمن وعلله الشارح هنالك بأنه ضمن الغار صفة السلامة للمغرور نصا ا هـ أي بخلاف الأولى ، فإنه لم ينص على الضمان بقوله فأنا ضامن ، وفي جامع الفصولين الأصل أن المغرور إنما يرجع على الغار لو حصل الغرور في ضمن المعاوضة أو ضمن الغار صفة السلامة للمغرور فيصار كقول الطحان لرب البر : اجعله في الدلو فجعله فيه ، فذهب من النقب إلى الماء ، وكان الطحان عالما به يضمن ؛ إذ غره في ضمن العقد وهو يقتضي السلامة .اهـ .قلت : لا بد في مسألة التغرير من أن يكون الغار عالما بالخطر كما يدل عليه مسألة الطحان المذكورة ، وأن يكون المغرور غير عالم إذ لا شك أن رب البر لو كان عالما بنقب الدلو يكون هو المضيع لمالة باختياره ، ولفظ المغرور ينبئ عن ذلك لغة لما في القاموس غره غرا وغرورا فهو مغرور وغرير خدعه وأطمعه بالباطل فاغتر هو . ا هـ .

---

(۱) سوکرۃ: یہ لفظ معرب ہے، لفظ SECURITE (سیکورٹی) کا جس کا معنیٰ امان واطمینان ہے۔ اسی مناسبت سے عربی میں اس کا ترجمہ "عقد التامین" کیا گیا ہے۔ ۱۲ محمد نظام الدین۔

ولا يخفى أن صاحب السوكرة لا يقصد تغر ير التجار ، ولا يعلم بحصول الغرق هل يكون أم لا ، وأما الخطر من اللصوص ، والقطاع فهو معلوم له ، وللتجار لأنهم لا يعطون مال السوكرة إلا عند شدة الخوف طمعا في أخذ بدل الهالك ، فلم تكن مسألتنا من هذا القبيل أيضا ، نعم : قد يكون للتاجر شريك حربي في بلاد الحرب ، فيعقد شريكه هذا العقد مع صاحب السوكرة في بلادهم ، و يأخذ منه بدل الهالك ، و يرسله إلى التاجر فالظاهر أن هذا يحل للتاجر أخذه لأن العقد الفاسد جرى بين حر بيين في بلاد الحرب ، وقد وصل إليه مالهم برضاهم فلا مانع من أخذه ، وقد يكون التاجر في بلادهم ، فيعقد معهم هناك ، و يقبض البدل في بلادنا أو بالعكس ، ولا شك أنه في الأولى إن حصل بينهما خصام في بلادنا لا تقضى للتاجر بالبدل ، وإن لم يحصل خصام ودفع له البدل وكيله المستأمن هنا يحل له أخذه لأن العقد الذي صدر في بلادهم ، لا حكم له فيكون قد أخذ مال حربي برضاه وأما في صورة العكس بأن كان العقد في بلادنا ، والقبض في بلادهم فالظاهر أنه لا يحل أخذه ، ولو برضا الحربي لابتنائه على العقد الفاسد الصادر في بلاد الإسلام ، فيعتبر حكمه هذا ما ظهر لي في تحر ير هذه المسألة فاغتنمه فإنك لا تجده في غير هذا الكتاب.[1]

(۱)- رد المحتار، ص: ۲۸۰، ۲۸۱، ج:٦، باب المستامن، من كتاب الجهاد، دار الكتب العلمية، بيروت

خلاصۂ مقالات بعنوان:

”جان ومال کا بیمہ اور ان کی شرعی حیثیت“

تلخیص نگار: حضرت علامہ محمد احمد مصباحی دام ظلہ

اس موضوع کے تحت بیمہ اور اس کی قسموں سے متعلق سوال نامہ میں کافی معلومات فراہم کی گئی تھیں جو سبھی مقالہ نگاروں کے لیے کار آمد ثابت ہوئیں۔ مرتبِ سوالات حضرت مولانا مفتی محمد نظام الدین رضوی ہیں۔ بیمہ کے نظامِ کار کی تفصیل کے بعد درج ذیل سوالات پیش کیے گئے تھے:

(۱)- ”بیمۂ اموال“ اور ”بیمۂ زندگی“ کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ یعنی وہ قرض ہیں یا امانت یا کچھ اور؟ نیز قرض کی تقدیر پر یہ ”ربا“ اور بہر حال ”قمار“ ہیں یا نہیں؟

(۲)- اگر یہ بیمے ربا ہیں تو یہاں کی کمپنیوں سے (جو حکومت کی ہوں، یا خالص غیر مسلموں کی) ایسا عقد یا معاہدہ جائز ہے یا نہیں؟ اور قمار ہونے کی صورت میں کسی ایسی شرط کے ساتھ جس کے ہوتے ہوئے نفع کا حصول مظنون بظن غالب ہو، ان بیموں کی اجازت دی جا سکتی ہے یا نہیں؟ جواب اثبات میں ہو تو شرط کی بھی صراحت فرمائیں۔

(۳)- کیا ان عقود کو ضمانِ خطر طریق، ضمانِ درک، یا حضرت شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی بیان کردہ سوکرہ کی جائز شکل سے ملحق کیا جا سکتا ہے، یا نہیں؟ (ضمان و سوکرہ کے مسائل منسلک جزئیات میں مصرح ہیں)

(۴)- بیموں کے عدم جواز کی تقدیر پر انکم ٹیکس اور ان کے علاوہ دوسرے ٹیکسوں سے بچنے کے لیے بیمہ کی اجازت ہوگی یا نہیں؟ جبکہ ٹیکسوں کے لزوم کی صورت میں جتنے مال کا استحصال متیقن یا مظنون بظن غالب ہے، اتنے یا اس سے کم مال کا ضیاع قمار کی تقدیر پر محض موہوم و متردد ہے؟

(۵)- بعض صورتوں میں قانونی حیثیت سے بیمہ کرانا لازمی ہوتا ہے تو ان کے بارے میں حکم شرع کیا ہوگا؟

(۶)- بہر حال ان عقود کے عدم جواز کی تقدیر پر:

(الف) کیا یہ جائز ہوگا کہ ان کے ذریعہ حاصل ہونے والی اضافی رقم یا بونس کو فرقہ وارانہ فسادات میں ناحق ضائع ہونے

والے جان ومال کا عوض قرار دے کر وصول لیں، اور اپنے مصرف میں خرچ کریں؟

(ب) یا بہر حال (خواہ عوض مانیں یا نہ مانیں) اسے لینا اور اپنے دینی ودنیوی امور میں استعمال کرنا جائز ہوگا؟ کیوں کہ وہ مال فی الواقع مال مباح ہے جو بلا غدر وفریب وصول ہو رہا ہے۔

بیمہ سے متعلق مقالات:

درج بالا سوالات سے متعلق موصول ہونے والے مقالات وجوابات کی تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱)ـــــ مفتی محمد نظام الدین رضوی	۲۰/ صفحات
(۲)ـــــ مولانا شمس الہدیٰ بستوی	۱۸/ صفحات
(۳)ـــــ مولانا آلِ مصطفیٰ مصباحی	۱۶/ صفحات
(۴)ـــــ مولانا عبد الحق رضوی	۱۰/ صفحات
(۵)ـــــ مولانا معراج القادری	۱۰/ صفحات
(۶)ـــــ مولانا عزیر احسن رضوی	۵/ صفحات
(۷)ـــــ علامہ عبد الحکیم شرف قادری	۴/ صفحات
(۸)ـــــ مولانا محمد حسین خاں	۴/ صفحات
(۹)ـــــ مولانا انور علی نظامی	۴/ صفحات
(۱۰)ـــــ مولانا محمد نسیم فیض آبادی	۳/ صفحات
(۱۱)ـــــ مولانا رحمت حسین کلیمی	۳/ صفحات
(۱۲)ـــــ مولانا بدر عالم مصباحی	۱۴/ صفحات

آرا و فتاویٰ:

(۱۳)ـــــ مولانا قاضی عبد الرحیم بستوی	۲/ صفحات
(۱۴)ـــــ مفتی زین العابدین ٹانڈوی	۱/ صفحہ
(۱۵)ـــــ مفتی اختر حسین رضوی در بھنگوی	۱/ صفحہ
(۱۶)ـــــ مفتی محمد ایوب رضوی	۱/ صفحہ

تبصرہ وخلاصہ:

بعض مختصر مقالات بھی بہت جامع اور تمام ضروری گوشوں پر حاوی ہیں، مثلاً علامہ عبد الحکیم شرف قادری اور مولانا عزیر احسن رضوی کے مقالات اسی طرح مولانا رحمت حسین کلیمی نے بھی ہر گوشے پر بحث کی کوشش کی ہے، اگر چہ ان کی بعض

باتیں تمام مقالہ نگاروں سے جداگانہ ہیں۔ مولانا شمس الہدیٰ بستوی کا مقالہ ۱۸/ صفحات کا ہے جن میں ۶/صفحات سود کی حرمت، اس کی مضرت اور اس سے متعلق آیات واحادیث اور بعض حکایات پر مشتمل ہیں۔صفحہ ۷ سے صفحہ ۹ تک حربی سے سود و قمار کی حیثیت پر گفتگو کی گئی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ وہ سود و قمار نہیں اور جائز ہے۔ صفحہ ۱۰/و۱۱/ پر ربا القرض و ربا النسیئہ کا تعارف ہے۔صفحہ ۱۲/ سے لائف انشورنس پر گفتگو شروع ہوتی ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اس میں منافع سے زیادہ مفاسد، خطرات اور نقصانات ہیں، جو نفع متوقع ہے اس کا حصول انتہائی مشکل ہوتا ہے، اور طرح طرح کے ثبوت وشواہد کی فراہمی لازم کر دی جاتی ہے جو انتہائی دشوار ہے، اس لیے اس کا جواز نہ ہوگا۔

مگر جنرل انشورنس سے متعلق رقم طراز ہیں کہ:

”انشورنس کی سوسائٹی کا مزاج رضا و رغبت سے مل کر بنا ہوتا ہے، اس میں فریب کاری، دھوکا بازی سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہے، لہٰذا جنرل انشورنس کے جواز میں کوئی کلام نہیں۔“

جن صورتوں میں قانوناً بیمہ ضروری ہے، انھیں بھی ”الضرورات تبیح المحظورات“ کے تحت جائز کہتے ہیں۔

علامہ عبد الحکیم شرف قادری کے فاضلانہ، جامع اور مختصر مضمون کا حاصل یہ ہے کہ:

”(الف): بیمۂ زندگی کے علاوہ دوسرے بیموں میں کئی طرح غَرر اور دھوکا پایا جاتا ہے، اس لیے وہ ناجائز ہیں، اور غرر کی کچھ صورتیں بیمۂ زندگی میں بھی ہیں، اس لیے اس کا بھی جواز نہیں، غرر کی صورتیں یہ ہیں:

(۱)-کیا رقم ملے گی؟ وہ موجود و متعیّن نہیں، یہ غرر فی الوجود والتعیین ہے۔

(۲)-خطرہ ہوا تو ملے گی ورنہ نہیں، یہ غرر فی الحصول ہے۔

(۳)-مقدار کیا ہوگی؟ اس کا تعلق نقصان کے حساب سے ہوگا، یہ غرر فی المقدار ہے، جب کہ بیمہ کی قسط فوری طور پر ادا کر دی جاتی ہے۔

(۴) کب رقم ملے گی؟ اس کا کوئی وقت متعیّن نہیں، بیمۂ زندگی میں بھی متعیّن نہیں، کیوں کہ موت اور حادثے کا وقت متعیّن طور پر ہمیں معلوم نہیں، یہ غرر فی الاجل ہے۔

(ب) پھر یہ قمار ہے اور اس میں ربا بھی ہے، عقدِ فاسد بلا عذر کی اجازت اس شرط سے مشروط ہے کہ ہر طرح اپنا ہی نفع ہو اور یہ ایسی کمپنیوں میں کسی طرح متوقع نہیں۔ (فتاویٰ رضویہ)

(ج) ٹیکسوں سے بچنے کے لیے ایسے ناجائز کا ارتکاب جائز نہیں، کیوں کہ ان میں حالتِ اضطرار نہیں۔ اگر قانونی طور پر بیمہ کرانا جائز ہو تو یہ لکھ دیا جائے کہ مجھے یا میرے وارث کو اتنی ہی رقم لینی ہے جتنی جمع کی ہے، کتابوں کے حوالے آخر میں درج فرمائے ہیں۔

مولانا عبد الحق رضوی بیمۂ جان و مال کو ربا و قمار پر مشتمل بتاتے ہیں، چوں کہ زندگی بیمہ میں جو رقم جمع ہوتی ہے اس

سے زائد کا حصول شرط و عہد کے ساتھ ہوتا ہے اور بیمۂ اموال حادثہ رونما ہونے پر موقوف رہتا ہے، حادثہ نہ ہوا تو رقم ضائع ہو جاتی ہے، اس لیے وہ قمار ہے۔

مگر زندگی بیمہ کا معاملہ حربی سے ہوا اور نفع مسلم ہی کا ہو تو اسے جائز بتاتے ہیں، اس کے بعد (۱) کفار کی قسمیں (۲) سود کے تحقق کے لیے عصمتِ بدلین کی شرط۔ (۳) ہندوستان کا دار الاسلام اور یہاں کے کفار کا حربی ہونا (۴) پھر حربی کے ساتھ عقودِ فاسدہ کا جواز، چار مقدمات قائم کرکے تفصیل کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔

آخر میں واضح کرتے ہیں کہ زندگی بیمہ ایک قرض کا معاملہ ہے جس میں ربا پایا جاتا ہے، اور ایسے عقدِ فاسد کے توسط سے حربی کا مال لیا جاسکتا ہے۔ رہا تین سال تک قسطیں جمع نہ کرنے کی صورت میں ضیاعِ رقم کا خطرہ تو اس کا دفعیہ یہ بتاتے ہیں کہ تینوں قسطیں ایک ساتھ جمع کر دی جائیں، یا اس کا جواز اس کے حق میں خاص کیا جائے جو اپنی آمدنی کے لحاظ سے ظنِ غالب رکھتا ہو کہ میں قسطیں جمع کرلوں گا۔

بیمۂ اموال سے متعلق نقصانِ حال کا زیادہ رجحان پائے جانے کی وجہ سے عدم جواز کی جانب اپنا میلان ظاہر کرتے ہیں۔

مولانا آلِ مصطفیٰ، مولانا معراج القادری اور مولانا عزیز احسن رضوی سوال نامے کے پیشِ نظر بیمۂ زندگی کا امانت و کفالت نہ ہونا تفصیل سے بیان کرتے ہیں، اس طرح کہ پہلے ان کی تعریفیں کتبِ فقہ سے نقل کرتے ہیں، پھر بتاتے ہیں کہ بیمہ ان تعریفات کے تحت نہیں آتا، مگر ایک فرق یہ ہوتا ہے کہ مولانا آلِ مصطفیٰ بیمۂ زندگی کو قرض مع ربا مانتے ہیں اور مولانا عزیز احسن و مولانا معراج القادری اسے قرض نہیں مانتے۔ قرض نہ ہونے کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ:

①-بیمہ کے معاملہ میں قرض کی نیت نہیں ہوتی۔ ②-قرض مقررہ میعاد سے پہلے طلب کیا جاسکتا ہے۔ ③-قبل میعاد مطالبہ پر واپسی لازمی ہوتی ہے۔ ④-قرض سوخت نہیں ہوتا اور بیمۂ زندگی ان سب کے بر خلاف ہے۔

مگر اس میں ربا کی شکل ہونے پر سبھی متفق ہیں، اسی طرح اس کے قمار ہونے پر بھی متفق ہیں۔ ان مقالات میں قمار کی تعریف و توضیح کے بعد اس کا انطباق زندگی بیمہ کی صورت پر دکھایا گیا ہے، آخر میں حکم یہ ہے کہ حربی کے ساتھ اس کا جواز ہونا چاہیے، بشرطے کہ نفع مسلم ہی کا ہو، اس طرح کہ قسطوں کے سوخت ہونے کا خطرہ نہ ہو، مثلاً ایسی آمدنی والا ہو کہ اسے ابتدائی تین سال کی قسطیں جمع کرلینے کا ظن غالب ہو یا یہ قسطیں پہلے ہی جمع کر دے۔

ان مقالات میں بیمۂ اموال سے متعلق گفتگو نہیں، البتہ ہندوستان کا دار الاسلام ہونا اور یہاں کے حربیوں سے بذریعہ عقدِ فاسد مال لینے میں ربا و قمار کا تحقق نہ ہونا دلائل اور حوالوں کے ساتھ مولانا آلِ مصطفیٰ و مولانا معراج القادری کے مقالوں میں مفصل بیان کیا گیا ہے۔ اسی طرح مفتی نظام الدین صاحب نے بھی ان باتوں کو بسط کے ساتھ بیان کیا ہے۔ ان کے مقالہ کا ایک خلاصہ یہاں ذکر کرتا ہوں، اسی سے مولانا عبد الحق رضوی، مولانا آلِ مصطفیٰ مصباحی، مولانا معراج القادری اور مولانا عزیز احسن رضوی کی بہت سی تفصیلات کا اندازہ ہو جائے گا، کیوں کہ اکثر باتیں مشترک ہیں، ماخذ اور حوالے کی کتابوں، عبارتوں اور بسط

وتفصیل میں کچھ کمی بیشی اور زبان وبیان کا فرق ضرور ہے، وہ لکھتے ہیں:

①- پریمیم امانت نہیں، کیوں کہ امانت میں صرف راس المال کی واپسی ہوتی ہے، اور ضیاعِ مال پر امین تاوان نہیں دیتا۔ اور بیمہ کمپنی تاوان کی ذمہ دار ہوتی ہے اور اصل مال پر ایک طے شدہ اضافہ دیتی ہے۔

②- مضاربت بھی نہیں، کیوں کہ مضاربت میں خسارے کا تنہا ذمہ دار ربُّ المال ہوتا ہے اور نفع میں دونوں شریک ہوتے ہیں اور راس المال مضارب کے پاس امانت ہوتا ہے، جب کہ بیمہ دار کسی خسارے کا ذمہ دار نہیں ہوتا اور ضیاعِ مال کی صورت میں تاوان کا حق دار ہوتا ہے۔

③- بیمہ میں جمع شدہ مال کی شرعی حیثیت قرض کی ہے، اس میں مثل مال کی واپسی لازم ہوتی ہے اور اس پر اضافہ کا معاہدہ کمپنی کی دنیا میں رائج ہے۔ ، رہیں وہ شرطیں جن کی بنیاد پر بیمہ قرض سے جداگانہ نظر آتا ہے (جیسا کہ مولانا عزیز احسن رضوی و مولانا معراج القادری کے مضامین میں ہے) تو فتح القدیر وغیرہ کے حوالے سے نقل کرتے ہیں کہ قرض شروطِ فاسدہ سے فاسد نہیں ہوتا۔ ہاں یہ صورتِ ربا کی وجہ سے عقدِ فاسد ہے۔

④- بیمہ دار کو قرض پر جو اضافہ ملتا ہے وہ ظاہری شکل میں سود ہے مگر یہاں حقیقۃً سود متحقق نہیں، اس لیے کہ سود صرف مسلم اور ذمی و مستامن ہی کے مال میں متحقق ہوتا ہے، جب کہ ہندوستان کے غیر مسلم باشندے ذمی یا مستامن نہیں اور عملی طور پر حکومت بھی ان ہی کی ہے۔

اعلیٰ حضرت قدس سرہ سے سوال ہوا کہ گورنمنٹ قرض کا جو منافع دیتی ہے اس کا لینا جائز ہے یا نہیں؟

تو اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے جواب دیا کہ سود کی نیت سے لینا جائز نہیں۔ اگر یہ تصور کر کے لے کہ ایک جائز مال برضائے مالک بلا غدر و بدعہدی مل رہا ہے تو لینا جائز ہے مگر اہل تقوی اور دینی پیشواؤں کو ناواقفوں کے جانب سے سود خواری کی تہمت کے اندیشہ کے باعث اس سے بچنا چاہیے۔ (فتاویٰ رضویہ: ۱۲۳/۷)

⑤- ہندوستان کی حکومت اور یہاں کے غیر مسلموں سے مسلمان کا کوئی معاملہ جیسے سود نہیں ہوتا اپنی شرعی حقیقت کے لحاظ سے قمار بھی نہیں ہوتا۔ البتہ شرط جواز یہ ہے کہ نفع وغلبہ مسلمان ہی کے حق میں ہو اس طرح کہ اس کا یقین یا ظن غالب ہو۔

⑥- زندگی بیمہ کا جواز اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ بیمہ کرانے والے کو اپنی آمدنی اور موجودہ مال و متاع کے پیش نظر ظنِّ غالب ہو کر وہ ابتدائی تین سال کی قسطیں ادا کر لے گا۔

⑦- بیمہ دار کے دیوالیہ ہونے کا احتمال نوادر سے ہے اس لیے قابل اعتبار نہیں۔ اس خصوص میں مسلم فیہ کے صوبے یا ملک سے غائب ہونے کا احتمال بطور نظیر پیش کیا ہے جو نوادر میں سے ہونے کے باعث صحتِ سَلم پر اثر انداز نہیں ہوتا۔

⑧- بیمۂ اموال سے متعلق تحریر ہے کہ اس کی صورت ایسے قمار کی ہے جس میں محرومی کا گمان غالب ہے اور یہ نادر

نہیں بلکہ کثیر الوقوع ہے اس لیے اس کا جواز نہیں۔

ایک انتباہ یہ ہے کہ فرقہ وارانہ فسادات پر قابو پانے اور جان و مال کے لیے تحفظ فراہم کرنے کو بیمہ کے جواز کی بنیاد بنانا درست نہیں۔ کیوں کہ ضرورت شرعیہ کے تحقق کے لیے شرط یہ ہے کہ اس ممنوع کے بغیر کام نہ بن سکتا ہو اور ممنوع کے ذریعہ کام بن جانے کا یقین یا ظنّ غالب ہو۔ فسادات پر قابو پانے کا حل بیمہ کرانا نہیں بلکہ اس کی وجہ سے فسادات بھیانک رُخ بھی اختیار کر سکتے ہیں اس طرح کہ پورا کنبہ ہی صاف کر دیا جائے کہ کوئی بیمہ کی رقم وصول کرنے والا بھی نہ رہے۔ یا ایک بار رقم دے دی جائے پھر دوسری بار لوٹ لی جائے وغیر ذلک۔ ہاں زندگی بیمہ کا جواز ایک دوسری دلیل کی بنیاد پر مشروط طور پر ہے جیسا کہ بیان ہوا۔

آخر میں ترتیب دار جوابات کا حاصل اس طرح ہے:

①-②- بیمہ قرض مع قمار اور شمول ربا کی وجہ سے ایک عقد فاسد ہے لیکن اس کے باوجود زندگی بیمہ جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حربی کا مال اس کی رضا سے مل رہا ہے جس میں عدم عصمت کے باعث ربا نہیں ہوتا۔ ہاں اگر سود یا قمار سمجھ کر لے تو ناجائز ہے یہ اس لیے کہ اس کے نیت ارتکاب ممنوع کی ہوئی اگرچہ فی الواقع وہ امر ممنوع نہ تھا جیسے دور سے نظر آنے والی کسی شکل کو نامحرم عورت سمجھ کر دیکھتا رہا حالاں کہ فی الواقع وہ عورت کی شکل نہیں کچھ اور ہے۔

③- بیمہ کو ضمان خطر طریق وضمان درک سے ملحق نہیں کیا جا سکتا۔

④- انکم ٹیکس وغیرہ سے بچنے کے لیے بیمۂ زندگی کی اجازت بقدر ضرورت ہوگی۔

⑤- جن صورتوں میں قانوناً بیمہ ضروری ہے وہ بحکم اکراہ ہو کر مطلقاً مباح ہیں۔

⑥- جس صورت میں بیمہ کی رقم لینا جائز بتایا گیا ہے اس میں وہ رقم اپنے دینی و دنیوی مصرف میں لا سکتا ہے۔

مولانا محمد نسیم کے مضمون میں بھی بہت اختصار کے ساتھ چند حوالے پیش کرتے ہوئے یہ بتایا گیا ہے کہ بیمہ کی حیثیت قرض کی ہے اور نفع مشروط کی وجہ سے رِبا، اور خطرۂ ضیاع کی وجہ سے قمار بھی ہے۔ اور یہاں غیر مسلموں یا حکومت سے عقود فاسدہ کے ذریعہ بلا غدر و بدعہدی جو مال ملے اس کا لینا جائز ہے اس لیے بیمہ میں ملنے والی زائد رقم کا بھی ان سے لینا جائز ہے اور جب اپنے نفع کا ظنّ غالب ہو تو بیمہ کا معاملہ کرنا بھی جائز ہے۔

ظنّ غالب کون سا معتبر ہے اس سلسلے میں فتاوی رضویہ دوم کے حوالہ سے بتایا ہے کہ ظن غالب کا لفظ دو معنوں میں بولا جاتا ہے اور ملحق بہ یقین وہ ہے جس میں جانب راجح پر قلب کو اس درجہ اعتماد و ثوق ہو کر جانب دیگر کو نظر سے بالکل ساقط اور محض ناقابل التفات سمجھے مگر وہ جس میں جانب راجح پر اس درجہ وثوق نہ ہو اور جانب مرجوح کو محض مضمحل نہ سمجھے بلکہ ادھر بھی ذہن جائے اگرچہ بضعف وقلت تو یہ صورت ملحق بہ یقین نہیں اگرچہ کلمات علما میں کبھی اسے بھی ظن غالب کے نام سے یاد کیا جاتا ہے مگر حقیقۃً یہ محض ظن ہے ظن غالب نہیں۔

مولانا انور علی کے مختصر مضمون کا حاصل یہ ہے کہ جو لوگ کسی مستحکم ملازمت یا عمدہ تجارت سے وابستہ ہیں ان کے لیے تین سال والی شرط سے نقصان صرف موہوم ہے اور نفع کا ظن غالب ہے اس لیے ایسے لوگوں کے حق میں زندگی بیمہ جائز ہے۔ جو شخص معاشی اعتبار سے مستحکم نہیں وہ بیمہ پالیسی نہ لے اور اگر لیناہی ہے تو تین سال کی قسطیں ایک ساتھ جمع کر دے یہ بھی نہ ہو سکے تو ان کمپنیوں سے بیمہ پالیسی لے جن کے یہاں یہ شرط نہیں مثلاً پیر لیس کمپنی۔

انھوں نے بیمۂ اموال کو کفالت و ضمانت بتا کر اس سے ملنے والی رقم کو جائز کہا ہے۔ اور مولانا رحمت حسین کلیمی نے فرمایا ہے کہ بیمۂ اموال تھوڑا مال دے کر زیادہ مال کے لیے تحفظ فراہم کرنے کی حیثیت رکھتا ہے اس لیے کچھ نقصان کے باوجود اس کا جواز ہونا چاہیے۔

مولانا قاضی عبد الرحیم بستوی زندگی بیمہ کو جائز بتاتے ہیں جب کہ نفع مسلم ہی کا ہو، اور جنرل انشورنس سے متعلق لکھتے ہیں کہ اس کی اکثر صورتیں ناجائز ہیں کیونکہ عموماً رقم ڈوب جاتی ہے اگر ملنے کی صورت بھی بنی تو پوری رقم ملتی نہیں اور رشوت بھی دینی پڑتی ہے۔ اس کے لیے مکر و فریب بھی کرتے ہیں جو ناجائز ہے۔ حربی کے ساتھ بھی روا نہیں۔ غدر و بد عہدی ناجائز ہے۔

مفتی محمد ایوب رضوی فرماتے ہیں کہ بیمۂ زندگی اور بیمۂ مال بظاہر ربا میں داخل ہیں اور موجودہ وقت میں حرام نہیں ہونا چاہیے علامہ شامی کی بیان کردہ صورت سو کرہ مستامن سے متعلق ہے اور یہاں معاملہ حربی سے ہے اس لیے جواز ہوگا۔

مفتی زین العابدین صاحب بھی ہر طرح اپنا نفع ہونے کی صورت میں یہاں جواز کے قائل ہیں مفتی اختر حسین صاحب کی بھی یہی رائے ہے۔

مولانا بدر عالم فیض آبادی نے بھی اپنے مقالہ میں تفصیلی گفتگو کی ہے بہت سی باتیں بیان ہو چکیں مگر اس میں کچھ زائد باتیں بھی نظر آئیں۔ اتفاق سے ابتداءً یہ میرے ہاتھ نہ آیا اس لیے مستقلاً ذکر کر رہا ہوں غایت اختصار پھر بھی ملحوظ ہے۔

(۱)-**امانت** (یہ ودیعت سے عام ہے) اس سامان کو کہتے ہیں جو کسی طرح کسی کے قبضے میں آجائے مالک کا اس میں قصد ہو یا نہ ہو۔ ودیعت اس سامان کو کہیں گے جو قصداً کسی کی حفاظت میں دیا جائے۔ کفالت ضم الذمة الی الذمة فی المطالبة۔ یعنی مطالبہ ایک شخص کے ذمہ تھا دوسرے نے بھی مطالبہ اپنے ذمہ لے لیا خواہ وہ مطالبہ نفس کا ہو یا عین کا۔

مضاربت ایسا عقد ہے کہ ایک جانب سے مال ہو، دوسری جانب سے کام اور نفع میں جانبین کی شرکت۔ ان تعریفات کے بعد بالتفصیل یہ ثابت کیا ہے کہ بیمہ پر ان میں سے کوئی بھی تعریف صادق نہیں۔ پھر لکھا ہے کہ یہ دَین کی صورت ہے کیوں کہ اس میں مثل مال کی واپسی کمپنی کے ذمہ واجب ہوتی ہے البتہ یہاں کچھ زائد دینے کا عہد ہوتا ہے اس لیے سود کی تعریف اس پر صادق آتی ہے۔ مگر حربی کا مال عقد فاسد کے ذریعہ لینا جائز ہے اس لیے جواز ہے۔ یہاں کفار کی اقسام اور ہند کا دار الاسلام ہونا اور ربا کے تحقق کی شرائط وغیرہ تفصیلاً بیان کی ہیں۔ جیسا کہ بعض دوسرے مقالوں کے تحت ذکر ہوا مگر سود سمجھ کر لینا ناجائز ہے وجہ وہی ہے جو مفتی نظام الدین صاحب کے مقالے کے تحت نقل ہوئی۔

۲- بیمۂ ملازمت کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ خواہ جبری ہو یا اختیاری جائز ہے۔ صورت یہ بتائی ہے کہ گورنمنٹ ایک متعیّنہ رقم ماہانہ وضع کرتی ہے اور ملازمت کے اختتام یا ملازم کے انتقال پر ایک خطیر رقم دیتی ہے۔ اس کی تائید میں فتاویٰ رضویہ (۱۰۰/۷) سے ایک اقتباس بھی نقل کیا ہے۔

۳- بیمۂ املاک یہ کہ کمپنی بیمہ ہولڈر کے کسی سامان وجائداد کے مستقبل میں تلف ہونے یا نقصان لاحق ہونے کی صورت میں تلافی کا ذمہ لے اور بیمہ دار قسط وار کچھ رقمیں جمع کرے نقصان ہوا تو بقدر نقصان تلافی کرے گی ورنہ جمع شدہ رقم واپس نہ ملے گی۔

اس کی دو قسمیں بتائی ہیں۔ (۱) جبری (۲) اختیاری

جبری یہ کہ گورنمنٹ کی جانب سے پابندی ہو کہ اپنی گاڑیوں یا تجارتوں کا بیمہ کرائیں ورنہ گاڑیاں روڑ پر اور سامانِ تجارت بازار میں نہیں آسکتے۔

اختیاری یہ کہ موہوم خطرات ونقصانات کی تلافی کے لیے اپنی مرضی سے بیمہ کرائیں۔ پھر اختیاری کے عدم جواز پر تفصیلی بحث کی ہے کیوں کہ اس میں غرر، خطر اور قمار کی حالت ہے۔ اور نفع مسلم کا ظن غالب نہیں بلکہ نقصان کا غلبۂ ظن ہے۔ پھر لازمی جبری بیمہ پر گفتگو کرتے ہوئے بوجہ مجبوری اسے جائز بتایا ہے ایسے ہی ملازمت میں جبری بیمہ کی ایک صورت بتاتے ہوئے اس جائز اور مسلم کے حق میں ذریعۂ نفع بتایا ہے۔

بیمۂ زندگی میں تنقیح طلب امور

۱- بیمۂ زندگی کون سا عقد ہے؟

۲- بیمۂ زندگی عقد شرعی ہے یا عقد فاسد؟

۳- تین سال متواتر جس نے بیمہ کی قسطیں جمع نہیں کیں اسے تاریخ بیمہ سے پانچ سال کی مہلت دی جاتی ہے کہ وہ باقی ماندہ اقساط مع سود جمع کر کے اپنا بیمہ جاری رکھے اس صورت میں:

الف: شکلِ قمار ہے جس میں رقم سوخت ہونے کا خطرہ ہے تو کیا جو شخص موجودہ حالات کے پیش نظر تین سال متواتر جمع کرنے کا گمان رکھے تو اس کے لیے جائز ہے یا نہیں؟ اور اس کا یہ غالب ظن ملحق بہ یقین ہے یا نہیں؟

ب: جو شخص ابتدا کے بعد بند کر دے تو مدت موسعہ میں مع سود جمع کرنا بابِ ممنوع ہے یا قرض بہ نیت واپسی کا جز ہے؟

ج: بیمہ سے حاصل شدہ زائد رقم ربا ہے یا مالِ مباح؟

د: اس ظنِّ غالب کے ساتھ بیمہ شروع کیا کہ تین سال جمع کرے گا لیکن ایک دو سال میں ترک کر دیا تو اب تضییع مال کی وجہ سے آثم ہوگا یا نہیں؟

۴- حاصل شدہ زائد مال اگر مال مباح ہے تو زکوۃ کتنے مال کی ادا کرے اور کب سے؟

تذییل☆

مجلسِ شرعی جامعہ اشرفیہ کے پہلے فقہی سیمینار میں بحث و مذاکرہ کے لیے جن موضوعات کا انتخاب ہوا تھا ان میں سے ایک موضوع ہے: ”جان و مال کا بیمہ اور ان کی شرعی حیثیت“ اس موضوع کا سوال نامہ حضرت مفتی محمد نظام الدین صاحب رضوی نے مرتب کیا ہے۔ مجلس شرعی کو اس سے متعلق کل ۱۶؍ مقالات موصول ہوئے، حضرت مفتی صاحب قبلہ نے مندوبین کی بارگاہ میں اس سے متعلق ۶؍ سوالات پیش فرمائے ہیں:

ان میں سے ایک سوال یہ تھا کہ: بیمۂ اموال اور بیمۂ زندگی کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ یعنی وہ قرض ہیں، یا امانت ہیں، یا کفالت وضمانت یا کچھ اور؟ نیز قرض کی تقدیر پر یہ ربا۔ اور بہر حال ”قمار“ ہیں یا نہیں؟

اس سے متعلق مقالات، آراء اور فتاویٰ کے مطالعہ کے بعد درج ذیل موقف سامنے آئے۔

پہلا موقف: یہ ہے کہ بیمۂ اموال اور بیمۂ زندگی کی شرعی حیثیت قرض کی ہے۔ یہ موقف درج ذیل علماے کرام کا ہے:

(۱)- حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی (۲)- مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی (۳)- مفتی بدرِ عالم مصباحی (۴)- مفتی محمد نسیم مصباحی (۵)- مولانا انور نظامی (۶)- مولانا محمد حسین خان (۷)- مولانا عبد الحق رضوی (۸)- مفتی ایوب نعیمی (۹)- مولانا ہاشم نعیمی۔

ان میں مقدم الذکر حضرت مفتی صاحب قبلہ نے قرض کے ساتھ قمار یعنی ”قرض مع قمار“ مانا ہے اور یہی قول مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی کا بھی ہے۔ مفتی محمد معراج القادری، مولانا رحمت حسین کلیمی اور مولانا عزیز احسن بھی بیمۂ مال اور بیمۂ زندگی کو قمار مانتے ہیں۔

دوسرا موقف: یہ ہے کہ بیمۂ مال اور بیمۂ زندگی کی شرعی حیثیت ”بیع الدین بالدین“ کی ہے یہ موقف حضرت مولانا عبد الحکیم شرف قادری کا ہے۔

دوسرا سوال یہ تھا کہ: اگر یہ بیمے ربا ہیں تو یہاں کی کمپنیوں سے [جو حکومت کی ہوں یا خالص غیر مسلموں کی] ایسا عقد یا معاہدہ جائز ہے یا نہیں؟ اور قمار ہونے کی صورت میں کسی ایسی شرط کے ساتھ جس کے ہوتے ہوئے نفع کا حصول مظنون بظن غالب ہو ان بیموں کی اجازت دی جاسکتی ہے یا نہیں؟

اس سلسلے میں مقالہ نگار حضرات درج ذیل موقف کے حامل ہیں:

☆از: **مولانا عارف حسین قادری مصباحی**، استاذ دار العلوم قادریہ، قادری نگر، سون بھدر

پہلا موقف: یہ ہے کہ یہ بیمے جائز ہیں۔ یہ موقف درج ذیل علماے کرام کا ہے:

(١)- حضرت مولانا قاضی عبد الرحیم (٢)- حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی (٣)- مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی (۴)- مفتی محمد معراج القادری (۵)- مفتی بدرِ عالم مصباحی (٦)- مفتی محمد نسیم مصباحی (٧)- مفتی محمد ایوب نعیمی (٨)- مفتی اختر حسین مصباحی، راجستھان (٩)- مولانا رحمت حسین کلیمی (١٠)- مولانا عبد الحق رضوی (١١)- مولانا ہاشم نعیمی (١٢)- مولانا عزیر احسن (١٣)- مولانا انور نظامی۔

ان حضرات کے دلائل درج ذیل نصوص فقہیہ ہیں:

ہدایہ میں ہے:

"لأن مالهم مباح فى دارهم فباى طريق اخذه المسلم أخذ مالاً مباحاً إذا لم يكن فيه غدر بخلاف المستامن لأن مالهم صار محظورا بعقد الأمان." (١)

در مختار میں ہے:

"فيحل برضاه مطلقًا بلا غدر." (٢)

فتح القدیر میں مبسوط کے حوالے سے ہے:

"اطلاق النصوص فى المال المحظور وإنما يحرم على المسلم إذا كان بطريق الغدر فاذا لم يأخذ غدرا فبأى طريق اخذه حل بعد كونه رضا." (٣)

طحطاوی علی الدر میں ہے:

"ومن شرائط الربا عصمة البدلين وكونهما مضمونين بالاتلاف فعصمةُ احدهما وعدم تقومه به الآخر لايمنع." (۴)

دوسرا موقف: یہ ہے کہ یہ بیمے جائز نہیں۔ اس کے قائل درج ذیل علماے کرام ہیں:

(١)- مولانا عبد الحکیم شرف قادری (٢)- مولانا محمد حسین خان (٣)- مولانا شمس الہدیٰ مصباحی۔

ان حضرات کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ان بیموں میں ربا متحقق ہے اور ربا و سود مطلقاً مسلم، غیر مسلم سب سے ناجائز و ناروا ہے کہ نصوص تحریم مطلق ہیں۔ ان میں مؤخر الذکر حضرت مولانا شمس الہدیٰ مصباحی لکھتے ہیں:

"اگر غیر مسلموں سے ربا مباح ہوتا تو قبل اسلام یا حرمت سود کے اعلان سے پہلے کا سودی بقایا شارع علیہ الصلاۃ والسلام کیوں کر باطل قرار دیتے:

---

(١) الهدايه، ج:٣، ص:٧٠، باب الربا، من كتاب البيوع، مجلس البركات

(٢) درمختار، ج:٧، ص:٤٢٣، كتاب البيوع، باب الربا، دارالكتب العلمية، بيروت

(٣) فتح القدير، ج:٧، ص:٣٨، كتاب البيوع، بركات رضا پور بندر، گجرات

(۴) حاشية الطحطاوى على الدر المختار، الجزء السابع، كتاب البيوع، باب الربوا

کما یدل علیه خطبة الوداع و آیات القرآن الکریم "وَذَرُوْا مَا بَقِیَ مِنَ الرِّبٰوا فَانْتَهٰی فَلَهٗ مَا سَلَفَ ."

تیسرا سوال یہ تھا کہ: کیاان عقود کو ضمان خطر طریق، ضمان درک یا حضرت علامہ شامی علیہ الرحمۃ کی بیان کردہ سوکرہ کی جائز شکل سے ملحق کیا جاسکتا ہے یا نہیں ؟

اس سے متعلق جوابات کا مطالعہ کرنے کے بعد درج ذیل آرا سامنے آئیں :

پہلی رائے: یہ ہے کہ یہ عقود ضمان خطر طریق، ضمان درک یا حضرت علامہ شامی رحمہ اللہ کی بیان کردہ سوکرہ، کسی سے بھی ملحق نہیں کیے جاسکتے۔

یہ موقف درج ذیل علماے کرام کا ہے:

(۱)- حضرت مولانا قاضی عبد الرحیم صاحب (۲)- حضرت مفتی محمد نظام الدیم رضوی (۳)- مولانا شمس الہدیٰ مصباحی (۴)- مولانا عزیر احسن صاحب (۵)- مفتی نسیم مصباحی (۶)- مولانا رحمت حسین کلیمی (۷)- مولانا حسین خان۔

مولانا رحمت حسین کلیمی اپنے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"(الف) ان عقود کو ضمان خطر طریق سے ملحق نہیں کیا جاسکتا کیوں کہ ضمان خطر طریق میں کفیل کی جانب سے اگر تغریر ہو تو کفیل پر ضمان واجب ہوتا ہے اور عدم تغریر کی صورت میں نہیں جیسا کہ علامہ شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے ضمان خطر طریق کے مسئلے میں بیان فرمایا ہے:

"بخلاف قوله اسلك هذا الطريق والحال انه مخوف فإن الطريق المخوف يوخد فيه المال غالبا ولا صنع فيه للمامور فقد تحقق فيه التغرير فاذا اضمنه الامر نصار جع عليه ولعلهم اجاز والضمان فيه جهل المكفول عنه زجرا عن هذا الفعل كما في تضمين الساعى الله سبحانه اعلم."[۱]

اور بیمہ میں کفیل چوں کہ حکومت ہے اور اس کی طرف سے تغریر نہیں۔ ورنہ حکومت کی طرف سے جاری کردہ تمام دستاویز نامعتبر ہوجائیں، لہٰذا بیمہ کا ضمان طریق سے الحق درست نہ ہوگا۔

(ب) بیمہ کا الحاق ضمانِ درک سے بھی نہیں ہوسکتا ہے، کیوں کہ بیع کی صورت میں یہ عقد صَرف میں داخل ہوگا اور عقد صَرف میں تقابض بدلین شرط اور وہ یہاں مفقود۔

(ج) علامہ شامی کے بیان کردہ سوکرہ کی جائز شکل سے بھی ملحق نہیں کیا جاسکتا کیوں کہ انھوں نے جواز کی جو صورت بتائی ہے وہ یہ ہے۔ مسلمان تاجر دارالحرب میں کسی حربی کو اپنی تجارت میں شریک کرلے اور اس کا شریک حربی کسی حربی سے سوکرہ کرے اور مال تلف ہونے کی صورت میں وہ حربی صاحب سوکرہ سے تلف شدہ مال کا عوض لے کر اپنے شریک تاجر کو دے دے تو تاجر کے لیے اس مال کا لینا جائز ہے اور یہاں بیمہ کی رائج صورت میں کوئی حربی بیمہ کرانے میں کسی مسلمان کا شریک نہیں ہوتا۔

(۱) ردالمحتار، ج:٦، ص:٢٨١، باب المستامن، كتاب الجهاد، دارالكتب العلمية، بيروت

سوکرہ وکیل مستامن کی وجہ ناجائز ہے چوں کہ اس میں التزام مالا یلزم لازم آتا ہے اگر وکیل مستامن کو سوکرہ سے نکال دیا جائے تو سوکرہ جائز ہونا چاہیے اور بیمہ میں چوں کہ مستامن نہیں ہوتا ہے اس لیے اس صورت میں بیمہ بھی جائز ہونا چاہیے۔

دوسری رائے: مفتی اختر حسین صاحب کی ہے۔ موصوف نے ان عقود [بیموں] کو حضرت علامہ شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی بیان کردہ سوکرہ سے ملحق کیا ہے۔ اس پر موصوف نے کوئی دلیل نہیں پیش فرمائی ہے۔

چوتھا سوال یہ تھا کہ: بیموں کے عدم جواز کی تقدیر پر انکم ٹیکس اور اس کے علاوہ دوسرے ٹیکسوں سے بچنے کے لیے بیمہ کی اجازت ہوگی یا نہیں؟ جب کہ ٹیکسوں کے لزوم کی صورت میں جتنے مال کا استحصال متیقن یا مظنون بظن غالب ہے، اتنے یا اس سے کم مال کا ضیاع قمار کی تقدیر پر محض موہوم و متردد ہے؟

اس کے بارے میں مقالہ نگار حضرات دو نظریے کے حامل ہیں:

پہلا نظریہ: یہ ہے کہ انکم ٹیکس اور دوسرے ٹیکسوں سے بچنے کے لیے بیمۂ زندگی بقدر ضرورت جائز ہے۔ یہ نظریہ درج ذیل ارباب فقہ و افتا کا ہے:

(۱)- حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی (۲)- مفتی نسیم مصباحی (۳)- مولانا رحمت حسین کلیمی (۴)- مفتی اختر حسین، راجستھان (۵)- مولانا محمد حسین خان۔

دوسرا نظریہ: یہ ہے کہ انکم ٹیکس وغیرہ سے بچنے کے لیے بھی بیمہ کی اجازت نہیں۔ یہ موقف درج ذیل علماے کرام کا ہے:

(۱)- حضرت مولانا قاضی عبد الرحیم صاحب (۲)- حضرت مولانا عبد الحکیم شرف قادری (۳)- حضرت مولانا شمس الہدیٰ مصباحی۔

البتہ ان میں اول الذکر حضرت قاضی عبد الرحیم صاحب ٹیکس سے بچنے کے لیے بیمۂ زندگی کے جواز کے قائل ہیں۔

پانچواں سوال یہ تھا کہ: بعض صورتوں میں قانونی حیثیت سے بیمہ کرانا لازمی ہوتا ہے تو ان کے بارے میں حکم شرعی کیا ہوگا؟

اس کے جواب میں درج ذیل علماے کرام جواز پر متفق ہیں: بقیہ حضرات خاموش نظر آتے ہیں:

(۱)- حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی (۲)- مولانا عبد الحکیم شرف قادری (۳)- مولانا شمس الہدیٰ مصباحی (۴)- مفتی محمد نسیم مصباحی (۵)- مولانا رحمت حسین کلیمی (۶)- مفتی اختر حسین، راجستھان (۷)- مولانا محمد حسین خان۔

چھٹا اور آخری سوال یہ تھا کہ: (الف): کیا یہ جائز ہوگا کہ ان کے ذریعہ حاصل ہونے والی اضافہ رقم یا بونس کو فرقہ وارانہ فسادات میں ناحق ضائع ہونے والے جان و مال کا عوض دے کر وصول کر لیں اور اپنے مصرف میں خرچ کریں۔

(ب): یا بہر حال [خواہ عوض مانیں یا نہ مانیں] اسے لینا اور اپنے دینی و دنیوی امور میں استعمال کرنا جائز ہوگا کیوں کہ وہ مال فی الواقع مباح ہے جو بلا عذر و فریب وصول ہو رہا ہے؟

اس سوال کے جواب میں بہت سارے مقالہ نگار حضرات خاموش نظر آتے ہیں۔ جز (الف) سے متعلق علماے

کرام کے دو موقف ہیں:

پہلا موقف: یہ ہے کہ اس اضافی رقم یا بونس کو وصول کرنا اور اپنے مصرف میں خرچ کرنا جائز ہے یہ موقف درج ذیل علماے کرام کا ہے:

(۱)- حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی (۲)- مفتی بدرِ عالم مصباحی (۳)- مفتی اختر حسین، راجستھان (۴)- مولانا انور نظامی۔

دوسرا موقف: یہ ہے کہ اس اضافی رقم یا بونس کو وصول کر کے اپنے مصرف میں خرچ کرنا جائز نہیں۔ یہ موقف درج ذیل تین علماے کرام کا ہے:

(۱)- مولانا عبد الحکیم شرف قادری (۲)- مولانا شمس الہدیٰ مصباحی (۳)- مولانا رحمت حسین کلیمی۔

ان میں مقدم الذکر دو حضرات نے یہ فرمایا کہ اس مال کو نہ لینا بھی خالی از حماقت نہیں اس لیے بہتر یہ ہے کہ وہ مال وصول کرے اور مستحقین میں تقسیم کر دے۔

جز (ب) سے متعلق بھی علماے کرام کے دو نظریے ہیں:

پہلا نظریہ: یہ ہے کہ اس مال کو لینا اور اپنے دینی و دنیوی امور میں استعمال کرنا روا ہے اس نظریے کے حامل درج ذیل علماے کرام ہیں:

(۱)- حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی (۲)- مفتی بدرِ عالم مصباحی (۳)- مفتی اختر حسین، راجستھان (۴)- مولانا رحمت حسین کلیمی (۵)- مولانا انور نظامی۔

دوسرا نظریہ: مولانا شمس الہدیٰ مصباحی کا ہے۔ موصوف کے نزدیک اس رقم کو لے کر اپنے دینی و دنیوی امور میں صَرف کرنا ناجائز ہے تاہم وہ اس بات کا قول کرتے ہیں کہ اسے چھوڑ دینا مناسب نہیں بلکہ لے کر دفع ظلم کی کسی راہ پر لگایا جائے یا صدقہ کر دیا جائے۔

شرکاے سیمینار کی قرار داد و نتیجۂ بحث

❶ جبری جنرل انشورنس میں جواز راجح نظر آتا ہے۔

❷ اختیاری جنرل انشورنس کا جواز محل نظر ہے، بلکہ زیادہ تر حالات میں صرف تضییعِ مال[1] ہے۔

(۱) تضییع مال: مال کو برباد کرنا۔ اور یہ شرعاً حرام و گناہ ہے۔ مرتب غفرلہ

فیصلے

بیمۂ زندگی کے شرعی احکام

۴؍جمادی الاولیٰ ۱۴۱۴ھ مطابق ۲۱؍اکتوبر ۱۹۹۳ء بروز پنج شنبہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

① بیمۂ زندگی عقد قرض بشرط ربا مشتمل بر عقد قمار ہے۔[۱] واللہ تعالیٰ اعلم

② **الف:** عقد قرض ربا کی وجہ سے عقد فاسد اور عقد قمار بھی عقد فاسد ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ب: موجودہ صورت حال میں حکومت ہند کی لائف انشورنس کمپنی کے ساتھ عقود فاسدہ بشرط نفعِ مسلم مباح ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

③ درج ذیل لوگوں کے لیے بیمۂ زندگی جائز ہے۔

الف: وہ ملازم جس کی تنخواہ سے پریمیم کی رقم مستاجر خود وضع کر کے جمع کرنے کا ضامن ہو۔

ب: وہ صاحب مال جس کو اپنی موجودہ حالت کے ساتھ تین سال کی مدت مقررہ یا اس کے بعد کی مدت موسّعہ تک تین سال کی تمام قسطیں مسلسل جمع کرنے کا ظن غالب ملحق بہ یقین ہو، ایسا ظن غالب جو امام اہل سنت اعلیٰ حضرت نے "الأحلی من السکر" کے مقدمہ سابعہ میں قسم اول کے طور پر بیان فرمایا ہے۔[۲] واللہ تعالیٰ اعلم

---

(۱) یعنی بیمۂ زندگی کے لیے جمع شدہ رقم کی حیثیت قرض کی ہے، جو بیمہ کمپنی کو انٹرسٹ کی شرط پر دیا جاتا ہے، ساتھ ہی اس کی حیثیت تین سال تک جوا جوا بازی کی ہوتی ہے کہ اگر اتنے دنوں کی ایک قسط بھی جمع ہونے سے رہ گئی تو بیمہ کمپنی ساری رقم مع بونس ضبط کر لے گی اور سب قسطیں جمع ہو گئیں تو بیمہ ہولڈر کامیاب ہو گیا اور قرض پر انٹرسٹ کی شرط ہو تو عام حالات میں وہ انٹرسٹ ربا ہوتا ہے۔ اس لیے یہاں کی حالتِ موجودہ سے قطع نظر وہ "عقد قرض بشرط ربا" ہے، مگر موجودہ صورتِ حال میں وہ انٹرسٹ ربا نہیں، مالِ مباح ہے۔ فیصل بورڈ کی مراد یہی ہے۔ (مرتب غفرلہ)

(۲) "الاحلیٰ مِن السکر" کی وہ عبارت یہ ہے:

"ظنِ غالب شرعاً معتبر اور فقہ میں مبنائے احکام، مگر اس کی دو صورتیں ہیں:

ایک تو یہ کہ جانب راجح پر قلب کو اس درجہ وثوق و اعتماد ہو کہ دوسری طرف کو بالکل نظر سے ساقط کر دے اور محض ناقابل التفات سمجھے گویا اس کا عدم و وجود یکساں ہو۔

ایسا ظنِ غالب فقہ میں ملحق بہ یقین ہے۔ ہر جگہ کارِ یقین دے گا اور اپنے خلاف یقین سابق کا پورا مزاحم و رافع ہو گا۔ اور غالباً اصطلاحِ علما میں غالبِ ظن و اکبر رائے اسی پر اطلاق کرتے ہیں:

④ جس شخص کی موجودہ حالت مدت موسّعہ تک تین سال کی پالیسی قائم رکھنے کے قابل نہیں اس کا ظن ملحق بہ یقین نہیں ہے۔ ایسے شخص کو بیمہ پالیسی کی اجازت نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم

⑤ مدت موسّعہ میں قسط سے زائد جو رقم ادا کرے وہ سود نہیں ہے بلکہ اپنے مال کو قرض دینا ہے کہ وہ اسے واپس ملے گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

⑥ ظن غالب کے ساتھ شروع کرنے والا اگر تین سال سے قبل اپنی کوتاہی سے بغیر کسی شرعی مجبوری کے اپنی پالیسی بند کر دے آثم (گنہ گار) ہے اور اگر کسی شرعی مجبوری مثلاً افلاس وغیرہ کی وجہ سے پالیسی بند ہو گئی تو آثم نہ ہو گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

⑦ بیمہ (کمپنی۔ن) سے حاصل شدہ زائد رقم مال مباح ہے۔ اسے اپنے امور میں صرف کرنا جائز ہے۔ البتہ اسے صدقہ کر دینا بہتر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

⑧ اصل جمع شدہ رقم کی زکاۃ سال بسال واجب ہے مگر ادا عند الحصول واجب ہے اور مال زائد حاصل ہونے کے بعد اصل نصاب سے ملحق ہو جائے گا۔ لہٰذا اس کی زکاۃ نصاب کے حولان حول پر واجب ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

دستخط فیصل بورڈ

(۱)۔فقیر محمد اختر رضا قادری ازہری۔ (بریلی شریف)

(۲)۔جلال الدین احمد الامجدی غفرلہ۔ (اوجھاگنج، بستی)

(۳)۔ضیاء المصطفیٰ قادری (جامعہ اشرفیہ، مبارک پور)

دستخط دیگر مفتیانِ کرام و عمائد علماے دین

(۱)۔محمد شریف الحق امجدی (۲)۔خواجہ مظفر حسین غفرلہ (۳)۔محمد مطیع الرحمٰن مضطر رضوی

(۴)۔محمد احمد مصباحی (۵)۔عبد الحفیظ عفی عنہ (۶)۔بہاء المصطفیٰ قادری

فی غمز العیون والبصائر شرح الاشباہ والنظائر: الشكّ لغةً مطلق التردّد. وفی اصطلاح الأصول: استواء طرفی الشئ وهو الوقوف بين الشيئين بحيث لايميل القلب إلى أحدهما، فإن ترجّح أحدهما ولم يطرح الآخر فهو ظن فإن طرحه فهو "غالب الظن" وهو بمنزلة اليقين وإن لم يترجح فهو وهم.

دوسرے یہ کہ ہنوز جانب راجح پر دل ٹھیک ٹھیک نہ جمے اور جانبِ مرجوح کو محض مضمحل نہ سمجھے بلکہ اُدھر بھی ذہن جائے اگرچہ بضعف وقلت یہ صورت نہ یقین کا کام دے نہ یقینِ خلاف کا معارضہ کرے بلکہ مرتبۂ شک و تردّد ہی میں سمجھی جاتی ہے۔ کلماتِ علما میں کبھی اسے بھی ظن غالب کہتے ہیں۔ اگرچہ حقیقۃً یہ مجرد ظن ہے، نہ غلبۂ ظن... ہاں اس قسم کا اتنا لحاظ کرتے ہیں کہ احتیاط کو بہتر و افضل جانتے ہیں نہ کہ اس پر عمل واجب و متحتّم ہو جائے۔" اھ ملتقطاً۔

(فتاویٰ رضویہ، ج:۲، ص:۹۷، ۹۹، باب الانجاس، مقدمہ سابعہ، رسالہ "الأحلی من السکر لطلبة سکر روسر، ناشر: رضا اکیڈمی ممبئی) [مرتب غفرلہ]

(۷)-محمد مطیع الرحمٰن رضوی (۸)-محمد نظام الدین رضوی (۹)-محمد معراج القادری
(۱۰)-محمد حبیب اللہ مصباحی (۱۱)-عبد المبین نعمانی قادری (۱۲)-محمد نصیر الدین
(۱۳)-عبد الشکور عفی عنہ (۱۴)-رحمت حسین کلیمی (۱۵)-صاحب علی فردوسی
(۱۶)-اختر حسین قادری (۱۷)-عبد العزیز قادری (۱۸)-شمس الہدیٰ عفی عنہ
(۱۹)-محمد عبد الحفیظ رضوی جون پوری (۲۰)-اعجاز احمد (۲۱)-غلام حسین
(۲۲)-منظور احمد (۲۳)-نصر اللہ رضوی مصباحی (۲۴)-محمد عارف اللہ فیضی
(۲۵)-محمد نسیم مصباحی (۲۶)-محمد حسین خان (۲۷)-قاضی فضل احمد
(۲۸)-محمد انور نظامی (۲۹)-جمال مصطفیٰ قادری (۳۰)-آل مصطفیٰ مصباحی
(۳۱)-زاہد علی سلامی غفرلہ (۳۲)-صدر الوریٰ قادری (۳۳)-نفیس احمد مصباحی
(۳۴)-اختر حسین فیضی مصباحی (۳۵)-محمد اختر کمال قادری (۳۶)-ارشاد احمد قادری

جبری بیمۂ اموال کے احکام

مورخہ ۴/شعبان المعظم ۱۴۱۴ھ مطابق ۱۷/جنوری ۱۹۹۴ء بروز دوشنبہ

(۱) انجن سے چلنے والی گاڑیوں کا جبری انشورنس حکومت کی طرف سے ایک جبری ٹیکس ہے، اس کا ادا کرنے والا معذور ہے، گنہگار نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۲) بینک سے قرض لینے پر جبری بیمۂ اموال درج ذیل دونوں صورتوں میں جائز ہے۔

الف: بینک کا قرض جس پر کچھ زائد رقم دینی پڑتی ہے وہ زائد رقم انکم ٹیکس سے وضع ہو جاتی ہو۔

ب: بینک سے قرض بشرط ادائے مال فاضل لینے میں انکم ٹیکس سے کم از کم مال فاضل کے برابر یا اس سے زائد کی بچت ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۳) ریل گاڑی ہوائی جہاز کے ٹکٹوں میں جو جبری انشورنس کی رقم دینی پڑتی ہے وہ بھی ٹیکس کے قبیل سے ہے بوجہ جبر اس میں بھی کوئی گناہ نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اختیاری بیمۂ اموال کے احکام

(۱) جو پوسٹ آفس اور ریلوے وغیرہ کے ذریعہ مال کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے کا اختیاری یا جبری انشورنس ہوتا ہے مثلاً پارسل، وی پی، رجسٹری، منی آرڈر، بیمہ، تو یہ صورتیں اجارۂ حفظ وحمل کی ہیں، جو جائز ہیں۔ تفصیل

مجدد اعظم امام احمد رضا قدس سرہ کے رسالۂ مبارکہ «المنی و الدرر لمن عمد منی آرڈر» میں ہے۔[1] واللہ تعالیٰ اعلم

❷ دُکانات، مکانات اور ذرائع نقل و حمل مثلاً ٹرک، بس، موٹر سائیکل، ٹیکسی وغیرہ کا اختیاری بیمہ ناجائز ہے، اس لیے کہ یہ قمار کے معنیٰ میں ہے جس میں نفع موہوم اور ضیاعِ مال اغلب و اکثر ہے، اس لیے اس کے جواز کی کوئی راہ نہیں، البتہ جب کہ ثابت ہو کہ اختیاری بیمۂ اموال سے انکم ٹیکس کی بچت بیمہ کی قسط (پریمیم) کے برابر یا زیادہ ہو جاتی ہے تو خاص اس صورت میں جواز کا حکم ہے اور وہ بھی خاص طور پر ان لوگوں کے لیے جن پر انکم ٹیکس کا قانون عائد ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

❸ انسانی اعضا و صفات کا بیمہ بھی جائز نہیں کہ یہ بھی قمار ہے جس میں نفع موہوم اور ضیاعِ مال اغلب۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

دستخط فیصل بورڈ اور معاونین مفتیانِ عظام

(۱)- فقیر محمد اختر رضا قادری ازہری غفرلہ
(۲)- محمد شریف الحق امجدی
(۳)- جلال الدین احمد الامجدی
(۴)- ضیاء المصطفیٰ قادری
(۵)- قاضی عبد الرحیم بستوی غفرلہ
(۶)- محمد نظام الدین رضوی۔

☆☆☆☆☆

---

(۱) اس رسالہ کی متعلقہ عبارت یہ ہے:

حقیقت امر یہ ہے کہ ڈاک خانہ قطعاً اجیر مشترک اور اس میں جس قدر فیسیں ہیں سب اجرتِ عمل۔ پھر ضوابطِ ڈاک نے ان پر اعمال دو قسم پر منقسم کیے۔

ایک وہ جن میں آفس ذمہ دار وضمین قرار پاتا ہے جیسے پارسل، رجسٹری، بیمہ و منی آرڈر۔

دوسرے وہ جس میں ذمۂ ضمان نہیں جیسے خطوط و پاکٹ بیرنگ و باٹکٹ اور یہیں سے واضح ہو گیا کہ یہ ادائے ضمان بر بنائے قرض نہیں بلکہ ضوابط کی اس تقسیم پر مبنی ہے، ولہٰذا بیمہ میں ضمان دیتے ہیں، حالاں کہ وہاں قرض کا اصلاً احتمال نہیں بلکہ انصاف کیجیے تو روپیہ لینے والے درکنار عام روپیہ داخل کرنے والوں کا بھی ذہن اصلاً اس طرف نہیں جاتا کہ یہ روپے جو ہم دیتے ہیں بوجہِ قرار دادِ امساکِ عین و دفعِ مثل ڈاک خانہ کو قرض دے رہے ہیں، ڈاک خانہ ہم سے دست گرداں لے رہا ہے بلکہ یقیناً لینے، دینے والے سب اس عقد کو مثل سائر عقودِ ڈاک خانہ عقدِ اجارہ ہی جانتے ہیں، اور خود اسی کے لیے صیغۂ ڈاک کی وضع اور فیس کو یقیناً اجرت جان کر دیتے لیتے اور در صورتِ تلف تاوان کو مثل بیمہ وغیرہ اسی شرط ذمہ داری کی بنا پر سمجھتے ہیں، نہ یہ کہ یہ لوگ سمجھیں، ہم نے قرض دیا تھا اسے ڈاک خانہ سے لینا ہے۔ ڈاک خانہ سمجھے میں ان کا قرض دار تھا مجھے ادا کرنا ہے، ہاں بعد تلف ڈاک خانہ اسی ذمہ داری کے سبب اس وقت سے مدیون سمجھا جاتا ہے، نہ یہ کہ روپیہ بھیجنے کے لیے داخل کرتے ہی عاقدین اپنے آپ کو دائن و مدیون تصور کرتے ہوں، یہ بدیہیات واضحہ سے ہے جس کا انکار مکابرہ، تو یہ قرار دادِ ضمان ہرگز بر بنائے اِقراض و اِستقراض نہیں بلکہ اجیرِ مشترک پر شرط ضمان ہے۔

(فتاویٰ رضویہ، ج:۸، ص: ۲۰۰، رسالہ "المنی والدرر لمن عمد منی اُرڈر" ناشر: رضا اکیڈمی ممبئی)

[مرتب غفرلہ]

دوسرا، تیسرا، چوتھا اور پانچواں سیمینار

دوسرا فقہی سیمینار

۱۹/ ۲۰/ ۲۱/ ۲۲/ رجب ۱۴۱۵ھ

مطابق ۲۳/ ۲۴/ ۲۵/ ۲۶/ دسمبر ۱۹۹۴ء

بروز جمعہ، شنبہ، یک شنبہ، دوشنبہ

بمقام: جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ

تیسرا فقہی سیمینار

۱۱/ ۱۲/ ۱۳/ جمادی الاولیٰ ۱۴۱۸ھ

مطابق ۱۴/ ۱۵/ ۱۶/ ستمبر ۱۹۹۷ء

بروز یک شنبہ، دوشنبہ، سہ شنبہ

بمقام: جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ

چوتھا فقہی سیمینار

۲۲/ ۲۳/ رجب ۱۴۱۸ھ

مطابق ۲۳/ ۲۴/ نومبر ۱۹۹۷ء

بروز یک شنبہ، دوشنبہ

بمقام: جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ

پانچواں فقہی سیمینار

۱۵/ ۱۶/ ذی قعدہ ۱۴۱۸ھ

مطابق ۱۴/ ۱۵/ مارچ ۱۹۹۸ء

بروز شنبہ، یک شنبہ

بمقام: جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ

موضوعات

شناختی کارڈ کے لیے فوٹو کھنچانے کی اجازت

☆ سوال نامہ/خلاصۂ مذاکرات

☆ فیصلہ

☆ تصدیقاتِ علماے کرام

)

:

خلاصۂ مذاکرات

شناختی کارڈ کے لیے فوٹو کھنچانا، جائز یا ناجائز

تلخیص نگار: مفتی محمد نظام الدین رضوی، رکن مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

جاندار کی تصاویر تین طرح سے بنائی جاتی ہیں۔ ☆مجسمہ تیار کیا جاتا ہے۔ ☆ہاتھ سے صورت کشی کی جاتی ہے جسے ”دستی تصویر“ کہتے ہیں ☆مشین کے ذریعہ جاندار کے عکس کو محفوظ کیا جاتا ہے اسے ”عکسی تصویر“ کہا جاتا ہے۔

مجسمہ سازی اور دستی تصویر تو بالاتفاق حرام ہیں احادیث نبویہ میں اس کے بارے میں سخت وعیدیں آئیں ہیں۔

لیکن ”عکسی تصویر“ کے جواز وعدم جواز کا مسئلہ علما کے درمیان مختلف فیہ ہے اور دلائل کے پیش نظر راجح عدمِ جواز ہے، اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان کا فتویٰ یہی ہے۔

۱۴۱۵ھ/۱۹۹۴ء میں جب حکومتِ ہند کے نئے الیکشن کمشنر ٹی این سیشن نے ”حق رائے دہی“ کے لیے ”شناختی کارڈ“ (Identyity Card) کو لازم قرار دے دیا تو اس وقت ”فوٹو کے جواز وعدم جواز کا مسئلہ“ موضوع بحث بن گیا کیوں کہ شناختی کارڈ کے لیے فوٹو ناگزیر ہوتا ہے تو ”شناختی کارڈ“ کو لازم قرار دینے کا مطلب صاف صاف یہ تھا کہ ہم اپنے ”حقِ رائے دہی“ اس کارڈ کے ساتھ ہی استعمال کر سکتے ہیں، ورنہ اپنے اس حق سے محروم کر دیے جائیں گے۔

آج ہمارے پاس یہاں جو کچھ بھی رہی سہی قوت ہے وہ زیادہ تر اسی ”حق رائے دہی“ کی مرہونِ منت ہے اور سب کو معلوم ہے کہ حکومتوں پر اس کا اثر زیادہ پڑتا ہے۔ ”ووٹ بینک“ کی سیاست بھی اسی کی دین ہے۔ ساتھ ہی یہ کارڈ ہماری شہریت اور قومیت کے لیے سرکاری دستاویز بھی ہے جس کی اہمیت سے سب آگاہ ہیں یہ نہ ہو تو مستقبل میں کسی بھی وقت ہمیں دشواریوں کا سامنا کرنا پڑ سکتا ہے۔ اس لیے ممکن حد تک اس حق کا تحفظ ضروری تھا اور الیکشن کمشنر کا لازمی فرمان جاری ہونے کے بعد اس کے تحفظ کے لیے سوائے شناختی کارڈ کے اور کوئی چارۂ کار نہ رہ گیا تھا اس لیے علمائے کرام پر یہ ذمہ داری عاید ہو رہی تھی کہ وہ اس بارے میں فوراً امتِ مسلمہ کی شرعی رہنمائی کریں۔

یہی داعیہ تھا جس کی بنا پر جماعتِ اہلِ سنت کے دور اندیش اور مفکر عالم دین حضرت علامہ ارشد القادری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ رکن مجلس شوریٰ جامعہ اشرفیہ نے مجلس شرعی کے فقہائے مندوبین کے سامنے مذاکرہ و مناقشہ کے لیے یہ مسئلہ رکھا اور اس کے فوائد و

نقصانات سے آگاہ کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ مسئلہ فوراً حل طلب ہے، ایسا نہیں کہ اسے آئندہ کے لیے موقوف رکھا جائے۔

سوال یہی ہے:

''شناختی کارڈ کے لیے فوٹو کھنچوانا، جائز ہے یا ناجائز؟''

پھر کیا تھا فوراً اس پر بحث شروع ہوگئی ایک طبقہ عدم جواز کا قائل تھا ان کا استناد حرمت کے عمومی دلائل سے تھا۔

مگر بڑا طبقہ ایمر جنسی حالات میں کام آنے والے شرعی دلائل۔ ضرورت و حاجت کے پیش نظر رخصت کا قائل تھا، تقریباً ایک گھنٹہ کے مذاکرہ و مناقشہ کے بعد فریقین نے ضرورت شرعیہ کی بنا پر ''عکسی تصویر'' کی اباحت پر اتفاق کیا۔ مگر راقم الحروف کو یہ خلجان تھا کہ ضرورت کے تحقق کے لیے اضطرار کا پایا جانا ضروری ہے اور ہم ابھی مضطر نہیں اس لیے ''دفعِ حرج'' یا ''فسادِ مظنون بظن غالب'' کو جواز کی بنیاد بنانا چاہیے۔

اس پر حضرت علامہ ارشد القادری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے فرمایا کہ ''جب گرفتار ہو جاؤ گے تب ضرورت متحقق ہوگی۔'' مگر میرا خلجان بے بنیاد نہ تھا اس لیے جانشین مفتیِ اعظم حضرت علامہ محمد اختر رضا خاں قادری ازہری دام ظلہ العالی نے فرمایا کہ ''ضرورت عند الطلب متحقق ہوگی'' اس پر سب کا اتفاق ہو گیا، پھر حضرت علامہ ازہری صاحب قبلہ نے ہی حضرت مولانا محمد احمد مصباحی صاحب دام ظلہ العالی نائب صدر المدرسین جامعہ اشرفیہ سے یہ فیصلہ املا کرایا: ''چوں کہ اس صورت میں عند الطلب ضرورت ملجیہ یا حاجت شدیدہ متحقق ہوگی۔ لہٰذا خاص شناختی کارڈ کے لیے تصویر کھنچانے کی اجازت ہوگی۔'' اس پر اکابر و اصاغر کے دستخط ہوئے، اس وقت وہاں اکابر میں یہ حضرات موجود تھے۔

(۱)- جانشینِ حضور مفتیِ اعظم حضرت علامہ ازہری صاحب قبلہ دام ظلہ العالی، بریلی شریف۔

(۲)- نائب مفتیِ اعظم حضرت علامہ مفتی محمد شریف الحق امجدی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔

(۳)- بحر العلوم حضرت علامہ مفتی عبد المنان صاحب قبلہ اعظمی عزیزی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ۔

(۴)- فقیہ ملت حضرت مفتی جلال الدین احمد الامجدی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فیض الرسول، براؤں شریف۔

(۵)- محدث کبیر حضرت علامہ ضیاء المصطفیٰ قادری دام ظلہ العالی صدر المدرسین و شیخ الحدیث، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔

(۶)- صدر العلما حضرت مولانا محمد احمد مصباحی صاحب قبلہ دام ظلہ نائب صدر المدرسین جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔

(۷)- جامع معقول و منقول حضرت علامہ مفتی شبیر حسن صاحب قبلہ دام ظلہ، شیخ الحدیث و مفتی، جامعہ اسلامیہ، روناہی۔

آگاہی:- یہ مسئلہ پہلے سے اس سیمینار میں زیر غور نہ تھا، اس وجہ سے اس پر نہ تو کوئی ''سوال نامہ'' مرتب ہوا، نہ مقالات لکھے گئے نہ خلاصۂ مقالات میں اس کا کہیں ذکر آیا۔ اس لیے میں نے مناسب سمجھا کہ اس بارے میں اپنی ''یادداشت'' افادۂ عام کے لیے مرتب کر کے شامل اشاعت کر دوں۔ و للہ الحمد و علیٰ حبیبہ الصلاۃ و السلام.

فیصلہ

سوال:- کیا شناختی کارڈ کے لیے (جو لازم کیا جارہا ہے) مسلمانوں کو تصویر کھنچوانے کی اجازت ہے؟ اگر یہ نہ بنوائیں تو ووٹ سے اور شہریت سے محروم کر کے ملک بدر کر دیے جائیں گے۔ اور بھی طرح طرح کی مشکلات سے دوچار ہوں گے (عامۂ مسلمین)۔

الجواب:- چوں کہ اس صورت میں عند الطلب ضرورتِ ملجئہ یا حاجتِ شدیدہ متحقق ہوگی۔ لہٰذا خاص شناختی کارڈ کے لیے تصویر کھنچوانے کی اجازت ہوگی۔ الضرورات تبیح المحظورات- والحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ- وما أبیح للضرورۃ یتقدر بقدرھا- کذا في الأشباہ- واللہ تعالیٰ أعلم۔

بقلم- محمد احمد مصباحی

فقیر محمد اختر رضا قادری ازہری غفرلہ
شب ۲۲/ رجب ۱۴۱۵ھ

۷۸۶

مستقبل میں ضرورتِ ملجئہ کا تحقق مظنون بظن غالب ہے، اس لیے فساد و ضرر مظنون بظن غالب کے ازالے کے لیے تصویر کشی کی اجازت ہے۔ والجواب صحیح و صواب، واللہ تعالیٰ اعلم.

شب ۲۲/ رجب ۱۴۱۵ھ
۲۵/ دسمبر ۱۹۹۴ء

محمد نظام الدین الرضوی
خادم الافتاء دار العلوم اشرفیہ، مبارک فور

تصدیقات علماے کرام

۱.	محمد شریف الحق امجدی	(صدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ، مبارک پور)
۲.	ارشد القادری غفرلہ	(بانی جامعہ نظام الدین دہلی)
۳.	ضیاء المصطفیٰ قادری	(صدر المدرسین جامعہ اشرفیہ، مبارک پور)
۴.	عبد الحفیظ عفی عنہ	(سربراہِ اعلیٰ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور)
۵.	جلال الدین احمد الامجدی	(صدر شعبۂ افتا فیض الرسول، براؤں شریف)
۶.	بہاء المصطفیٰ قادری	(استاذ دار العلوم منظرِ اسلام، بریلی شریف)
۷.	شبیر حسن رضوی	(مفتی الجامعۃ الاسلامیہ روناہی، فیض آباد)
۸.	خواجہ مظفر حسین	(صدر المدرسین دار العلوم نور الحق، چرہ محمد پور، فیض آباد)
۹.	محمد عبد المبین نعمانی	(صدر المدرسین دار العلوم قادریہ، چریاکوٹ، مئو)
۱۰.	محمد نظام الدین رضوی	(نائب مفتی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور)
۱۱.	محمد عبد الحق رضوی	(استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور)
۱۲.	محمد معراج القادری	(رکن مجلس شرعی، مبارک پور)
۱۳.	قاضی شمس الدین اشرفی	(ناظم و مفتی مدنی عربک کالج، ہبلی)
۱۴.	عابد حسین مصباحی	(مفتی فیض العلوم، جمشید پور)
۱۵.	اختر حسین قادری	(استاذ دار العلوم ربانیہ، باندہ)
۱۶.	قاضی شہید عالم	(مفتی مدرسہ شمس العلوم، بدایوں)
۱۷.	زاہد علی سلامی	(ناظمِ تعلیمات، مدرسہ فیض العلوم، سنبھل)

☆☆☆☆

مشترکہ سرمایہ کمپنی کا نظام اور اس کی شرعی حیثیت

- ☆ سوال نامہ
- ☆ خلاصۂ مقالات
- ☆ فیصلے
- ☆ توثیقی دستخط بموقع دسواں فقہی سیمینار

سوال نامہ

مشترکہ سرمایہ کمپنی کا نظام اور اس کی شرعی حیثیت

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، رکن مجلسِ شرعی و نائب صدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

یہاں سب سے پہلے یہ بصیرت حاصل کر لینا ضروری ہے کہ ❋ ''مشترکہ سرمایہ کمپنی'' کیا چیز ہے ❋ اور اس کے ''حصص'' یعنی ''شیرز'' کتنے طرح کے ہیں ❋ انھیں شیر بازار کی دنیا میں کن ناموں سے جانا جاتا ہے ❋ ان کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ تاکہ ان کے ذریعہ شرعی احکام تک رسائی ہو سکے۔

اس لیے ہم سب سے پہلے مختصراً ان امور پر روشنی ڈالتے ہیں۔

کمپنی ایک نظر میں

(۱) کمپنی ایک کاروباری و تجارتی ادارہ ہے جو طے شدہ دستور العمل کے تحت کام کرتا ہے، مگر ماہرینِ معاشیات کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ کمپنی ایک غیر مبصر، و نا قابلِ مَس مصنوعی شخص ہے جس کا اپنے شرکا سے الگ مستقل قانونی وجود ہوتا ہے۔ ہاں رجسٹریشن سے پہلے تک وہ محض ''افراد کی ایک انجمن'' ہوتی ہے۔

(۲) کمپنی کا علاحدہ وجود ہونے کی وجہ سے وہ خود اپنے نام سے معاہدے کرتی اور جائداد و اثاثہ جات خریدتی ہے۔

(۳) حصہ داروں کے آنے جانے، مرنے، پاگل ہونے، اپنا حصہ دوسرے کے نام منتقل کرانے سے کمپنی کی حیات پر کوئی اثر نہیں پڑتا، وہ بہر حال موجود و باقی رہتی ہے۔

(۴) کمپنی عقل و شعور سے محروم ہوتی ہے، اس لیے اس کے تمام فرائض کو عملی جامہ پہنانے کے لیے اس کے نائب کی حیثیت سے ''ہدایت کار بورڈ'' مقرر کیا جاتا ہے، جو اصولِ معاشیات کے ماہر افراد پر مشتمل ہوتا ہے۔ بہ لفظِ دیگر یہی بورڈ کمپنی کی آنکھ اور دست و بازو ہوتا ہے۔

(۵) کمپنی کے حِصص دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ترجیحی حصص، اور مساواتی حصص۔ بہ لفظِ دیگر ''پریفرینس شیرز اور ایکویٹی شیرز''۔

ترجیحی حصص والے شیر دار صرف نفع میں شریک ہوتے ہیں، نقصان میں نہیں، اور ان کو ان کے جمع کیے ہوئے روپے

پر ایک طے شدہ در سے بہر حال نفع دیا جاتا ہے خواہ کمپنی کو اپنی تجارت میں نفع ہو یا نقصان
اور مساواتی حصص کے شیر دار اپنے حصے کے تناسب کے لحاظ سے نفع اور نقصان دونوں میں شریک ہوتے ہیں، انھیں نفع صرف اسی صورت میں دیا جاتا ہے جب کمپنی کا کاروبار نفع میں چل رہا ہو۔

(۶) کمپنی حصص سے الگ تھلگ، عوامی قرض تمسّکات جاری کرتی ہے، جس پر وہ ایک مقررہ شرح سے اپنے قرض خواہوں کو سود دیتی ہے۔

عوامی قرض تمسکات تمام منظور شدہ سرمایہ جاری ہونے کے بعد جاری کیے جاتے ہیں۔

(۷) کمپنی عوام سے جو سرمایۂ قرض اور سرمایۂ حصص حاصل کرتی ہے وہ بیچے اور خریدے جا سکتے ہیں۔

(۸) کمپنی اپنے حصص اور قرض تمسکات بیچنے کے لیے حصص بازار کے دلالوں کی مدد لیتی ہے، اور ان دلالوں کو فروخت کیے ہوئے حصص پر کمیشن بھی دیتی ہے۔

(۹) کمپنی کے حصہ داروں سے کمپنی کے قرضوں کے لیے اتنے ہی روپے کسی وقت وصول کیے جا سکتے ہیں، جتنے اس کے خریدے ہوئے حصوں پر ادا نہیں کیے گئے۔ اسے ''شیر داروں کی محدود ذمہ داری'' سے موسوم کیا جاتا ہے۔

(۱۰) زیادہ تر کمپنیاں شیر کی پوری رقم یک مشت وصول کرتی ہیں، مگر بعض کمپنیاں جن کی ساکھ مضبوط نہیں ہوتی، آغازِ کار میں دو تین قسطوں میں رقم وصول کرتی ہیں۔ یہ کمپنیاں وقت مقررہ پر قسطوں کی پوری رقم ادا نہ ہونے کی صورت میں جمع شدہ رقم ضبط کر لیتی ہیں۔

البتہ ضبط کرنے سے پہلے حصہ دار کو ادائیگی کے لیے مزید موقع دیا جاتا ہے اور جو شیر دار ادائیگی سے عجز کی صورت میں جمع شدہ رقم سے از خود کمپنی کے حق میں دست بردار ہو جائے اسے کمپنی کچھ معاوضہ بھی دے سکتی ہے۔

(۱۱) کمپنی کو بہت حد تک انکم ٹیکس سے چھوٹ ملتی ہے، جس کا فائدہ اس کے ممبروں کو ملتا ہے۔

کمپنی کا ''جاری شدہ حصہ'' ایک فرضی سرمایہ ہوتا ہے، جس کی کوئی قیمت یا مالیت نہیں ہوتی، اور شیر داروں کے حصص ابتداءً ثمن یعنی نوٹ ہوتے ہیں اور بعد میں جب ان کے عوض مالِ تجارت خرید لیا جاتا ہے تو وہی ''متاع وسامان'' ہو جاتے ہیں۔

''ترجیحی حصص''، اپنی حقیقت کے لحاظ سے ''سرمایۂ قرض'' ہوتے ہیں۔ ان پر کمپنی سے ایک طے شدہ نفع دیا جاتا ہے اور مساواتی حصص اپنی حقیقت شرعیہ کے لحاظ سے ''سرمایۂ شرکت'' ہیں اور ان کے ذریعہ کمپنی میں زر کاری شرکت کی ایک خاص قسم ''شرکتِ عنان'' ہے، لیکن کمپنی خسارے کی صورت میں اپنے ذمہ کا سود ادا کرنے کے لیے ہر شریک سے کچھ نہ کچھ رقم لیتی ہے۔
(مرتب غفرلہ)

سوالات

(۱) کیا مشترکہ سرمایہ کمپنی کے آغاز کار میں اس کے مساواتی حصص میں شرکت جائز ہے، جب کہ:

- اس کے لیے سودی قرض دینا لازمی شرط ہے۔
- کاروبار میں حصص کے علاوہ خالص سودی قرض بھی لگایا جاتا ہے۔
- شریک کمپنی کے قرض کا حصص کی غیر ادا شدہ مقدار تک ذمہ دار ہوتا ہے۔
- ترجیحی حصص بھی اس میں شامل ہوتے ہیں۔
- اور شریک اگر مدت مقررہ مُوَسَّعَہ تک قسطوں کی پوری رقم ادا نہ کر سکے تو جمع شدہ رقم بھی ضبط ہو جاتی ہے۔

(۲) عدم جواز کی تقدیر پر کیا کوئی خاص شرط عائد کر کے اس میں کچھ رخصت پیدا ہو سکتی ہے یا نہیں؟

(۳) کمپنی اسباب تجارت کی مالک ہو چکی ہو تو اس کے مساواتی حصص کی خریداری کا کیا حکم ہوگا، جب کہ درج بالا موانع یہاں بھی مرتفع نہیں ہیں؟

(۴) قابل تبدیل قرض تمسکات حاصل کر کے بعد میں انھیں مساواتی حصص میں تبدیل کرنے اور حصص سے فائدہ اٹھانے کی کوئی صورت ہے یا نہیں؟

(۵) غیر سودی قابل تبدیل قرض تمسکات حاصل کر کے حصص میں بدلنے پھر حصص سے انتفاع کا کیا حکم ہے؟

(۶) کمپنی حصص فروشندہ ایجنٹ سے معاہدہ کر کے اس سے یہ گارنٹی لیتی ہے کہ فروختگی سے بچے ہوئے حصص اور قرض تمسکات وہ خود خرید لے گا اور اس گارنٹی پر ایجنٹوں کو کمیشن دیا جاتا ہے۔ ان سے ایسا معاہدہ کرنا اور انھیں کمیشن دینا جائز ہے یا نہیں؟

(۷) کمپنی حصص بازار کے دلالوں سے حصص اور قرض تمسکات کے بیچنے کا معاہدہ کر کے ان کے فروخت کیے ہوئے حصص پر کمیشن دیتی ہے، اس معاملہ کا شرعی حکم کیا ہے؟

(۸) ایسے مفاسد آمیز کمپنی کے قیام کی منصوبہ سازی، اس کا رجسٹریشن، اس کی ملازمت اور اس پر اجرت یا کمیشن کا لین دین، جائز ہے یا نہیں؟

(۹) کمپنی میں حصص اور قرض کی جمع شدہ رقم پر زکاۃ سال بسال واجب ہوگی یا اس کا زر مبادلہ ونفع وصول ہونے پر صرف موجودہ سال کی؟ (مرتب غفرلہ)

☆☆☆☆

خلاصۂ مقالات بعنوان

مشترکہ سرمایہ کمپنی کا نظام اور اس کی شرعی حیثیت

از: حضرت علامہ محمد احمد مصباحی، رکن مجلس شرعی واستاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

ایک شخص اپنے تھوڑے سرمایہ سے کاروبار شروع کرنا چاہتا ہے تو کسی وسیع پیمانے پر پہنچنے میں اسے ایک مدت درکار ہوتی ہے، یوں ہی اگر دو تین شخص مل کر تجارت کریں تو ان کو بھی اگرچہ کم سہی مگر دیر ضرور لگے گی، ساتھ ہی کاروبار بھی ان کی زندگی تک عموماً محدود رہتا ہے، کیوں کہ ایک شریک کی موت ہوئی تو پھر اس کا سرمایہ اس کے ورثہ میں منقسم ہو جاتا ہے۔ ہو سکتا ہے وہ سب کے سب باپ کے شریک کے ساتھ تجارت نہ کرنا چاہیں، یوں ہی ایک باپ کی تجارت تھی جو اس کے انتقال کے بعد ورثہ کی طرف منتقل ہوئی تو منقسم ہو کر کافی کمزور ہو سکتی ہے، غالباً ان دشواریوں سے بچنے اور تجارت کو دوام واستحکام بخشنے کے لیے کمپنی کی ایجاد ہوئی، جس کی ابتدا یوں ہوتی ہے کہ چند اشخاص کسی وسیع تجارت کا منصوبہ بناتے ہیں، مگر سرمایہ کم رکھتے ہیں تو کمپنی کے نام سے ایک تجارتی ادارہ قائم کرتے ہیں جس کی تجارتی رقم کا ایک نشانہ مثلاً دس کروڑ منظور کرا لیا، اور کام کی ابتدا بھی دس لاکھ سرمایے سے کرنا چاہتے ہیں، تو اپنے پاس سے اتنا سرمایہ لگاتے نہیں بلکہ اس دس لاکھ کو مثلاً سو، سو، یا دس، دس روپے کے چھوٹے چھوٹے حصوں میں تقسیم کر دیتے ہیں اور سارے عوام کو دعوت دیتے ہیں کہ یہ حصے خرید لیں اور انھیں ایک مقررہ نفع، یا حسب آمد نفع ملتا رہے گا۔ انھیں شرکا کہتے ہیں۔ یوں ہی کمپنی کو چلانے کے لیے ایک انتظام کار ٹیم منتخب کرتے ہیں۔ وہی سارے کاروبار کی ذمہ دار ہوتی ہے۔ شرکا بدلتے رہتے ہیں۔ یوں ہی انتظامیہ میں بھی تبدیلی ہوتی رہتی ہے، مگر کمپنی کا نام باقی رہتا ہے اور سارے معاملات اسی کی جانب منسوب ہوتے ہیں اور اس کی مہر سے انجام پاتے ہیں، یہ طریقۂ تجارت دیرپا اور مستحکم سمجھا گیا، کیوں کہ اس میں تجارت کاروں اور حصہ داروں کی موت یا علیحدگی کے باوجود ان کے متبادل دوسرے افراد کے ذریعہ کام جاری رہتا ہے اور سرمایہ بھی وافر مقدار میں جمع ہو جاتا ہے اور جس کے پاس کم سرمایہ ہے وہ بھی شریک بن کر نفع پانے لگتا ہے، اس کے لیے سودی قرضے بھی حاصل کرتے ہیں۔ یہ کمپنی کی ایک سادہ سی شکل اور اس کا تعارف ہے۔

اس میں خاص طور سے یاد رکھنے کی باتیں چند ہیں:

- اس کے حصوں کی دو قسمیں بناتے ہیں: (۱) ترجیحی حصص (۲) مساواتی حصص۔

ترجیحی حصوں کے خریداروں کو ایک مقررہ نفع بہر حال ملتا رہے گا، خواہ کمپنی کا خسارہ ہو یا فائدہ، اور مساواتی حصص

والوں کو تجارت میں نفع و نقصان جو بھی ہوا ٹھانا ہو گا۔

● سود کا معاملہ اس میں قدم قدم پر پیش آتا ہے۔

● جو حصے قسطوں پر جمع ہوتے ہیں اگر ایک مقررہ مدت تک مکمل جمع نہ ہوئے تو سابق جمع رقم سوخت کر دی جاتی ہے اور اس کا کوئی بدل نہیں دیا جاتا۔

یہ طریقۂ تجارت اب بہت عام ہو گیا ہے، چوں کہ عموماً یہ ان لوگوں کے ہاتھوں میں ہے جو دین و شریعت کی قیدوں سے آزاد رہتے ہیں بلکہ کسی دین سے صحیح طور پر وابستہ ہی نہیں ہوتے، اس لیے وہ کمپنی کے لیے جو اصول و ضوابط وضع کرتے ہیں ان میں شرعی حلّت و حرمت کا کوئی پاس و لحاظ نہیں ہوتا۔ مادی منفعت اور اس کی جانب زیادہ سے زیادہ افراد کو مائل کر کے وسیع پیمانے پر نفع اندوزی ہی ان کا اصل مطمح نظر ہوتا ہے۔

اس کا صحیح حل تو صرف یہ ہے کہ اہل اسلام شریعت کے جواز کی حدود میں رہ کر خود کمپنی بنائیں اور چلائیں۔ علمائے کرام سرمایہ داروں کو اس کی ترغیب دیں اور ماہرین تجارت اور عالمان شریعت باہم مل کر اس کے اصول و ضوابط ترتیب دیں، اور یہ کوئی ناممکن یا بہت دشوار نہیں۔ کم از کم جن ممالک میں مسلم حکومتیں ہیں وہاں تو ایسی راہیں آسانی سے نکل سکتی ہیں، لیکن جنھوں نے مغرب کی تقلید ہی کو اپنا فیشن بنا لیا ہے اور آنکھ بند کر کے اس کے پیچھے بھاگنے کے عادی ہیں، وہ یہ تصور بھی نہیں کر سکتے کہ ہم ان بے دینوں سے بہتر کوئی طریقۂ کار اور کوئی دستور العمل وضع کر سکتے ہیں۔ انسان جب کسی کی ذہنی غلامی میں مبتلا ہو جاتا ہے تو اس کی فکری و عملی قوتیں یوں ہی سلب ہو جاتی ہیں اور آزاد ہو کر بھی وہ دوسروں کی زنجیر میں جکڑے ہوئے رہنے کو باعث فخر و شرف سمجھتا ہے۔

مگر علمائے دین کی ذمہ داری یہ ہے کہ جو بھی طرز تجارت ہے اس کا جائزہ لے کر اس کا حسن و قبح واضح کریں اور اگر کچھ اصلاح ہو سکتی ہے، تو اصلاح کریں اور جہاں تک ہو سکے عوام کو حرام سے بچائیں، اسی نظریہ کے تحت کمپنی کے حصوں کی خریداری کا مسئلہ زیر بحث آیا۔

مولانا مفتی محمد نظام الدین رضوی نے "جدید طریقۂ تنظیم و تجارت" نامی ایک کتاب اور کچھ دوسری کتابوں کی روشنی میں اس کے شرائط و ضوابط اور طریقۂ کار وغیرہ کی تفصیلات پر مشتمل کمپنی کا تعارف لکھا اور حتی الامکان اس سے متعلق سبھی ضروری باتیں سمیٹنے کی کوشش کی، پھر کچھ سوالات رکھے جو سوال نامہ کے اخیر میں درج ہیں۔

جوابات

جواباً موصول ہونے والے فتاوی، آرا، اور مقالات مع قلمی صفحات حسب ذیل ہیں:

۱- حضرت مولانا قاضی عبد الرحیم بستوی ــــ ۲ صفحات

۲- حضرت علامہ عبد الحکیم شرف قادری، لاہور ــــ ۲ صفحات

۳- مفتی محمد ایوب رضوی جامعہ نعیمیہ، مراد آباد ــــ چار سطریں

۴- مولانا مفتی محمد نظام الدین رضوی —۵۸ صفحات
۵- مولانا مفتی مطیع الرحمٰن مضطرؔ، پورنوی —۱۳ صفحات
۶- مولانا رحمت حسین کلیمی —۲ صفحات
۷- مفتی اختر حسین رضوی —۱ صفحہ
۸- مفتی زین العابدین صاحب —۱ صفحہ
۹- مولانا شمس الہدیٰ بستوی
۱۰- مولانا محمد نسیم مصباحی
۱۱- مولانا آل مصطفےٰ مصباحی —۶ صفحات

تبصرہ و خلاصہ

مقالات نمبر ۴، ۵، ۱۱، کے علاوہ سبھی تحریروں میں مسئولہ شرکت کے عدم جواز کا فیصلہ یار جحان نظر آتا ہے۔ مولانا آل مصطفےٰ مصباحی اور مفتی مطیع الرحمن رضوی کے جوابات میں کہیں کہیں کچھ شرائط و قیود کے ساتھ جواز کی جھلک نظر آتی ہے۔ مفتی محمد نظام الدین رضوی ترجیحی حصص کو یکسر ناجائز کہتے ہیں اور مساواتی حصص کو بعض شرطوں کے ساتھ بالکل جائز بتاتے ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ انھیں تینوں مقالات کا خلاصہ پیش کر دیا جائے تو پوری بحث سامنے آجائے گی۔

مفتی مطیع الرحمٰن رضوی پورنوی کمپنی کے طریقۂ تجارت کو از قسم شرکت بتانے کے بعد شرکت اور اس کے اقسام کا تعارف کراتے ہیں، پھر تعیین کرتے ہیں کہ یہ شرکت کی کس قسم میں داخل ہے۔

شرکت کی دو قسمیں ہیں: (۱) شرکت ملک (۲) شرکت عقد۔

شرکتِ ملک کا مطلب یہ ہے کہ چند شخص ایک شی کے مالک ہوں اور باہم عقد شرکت نہ ہوا ہو۔

شرکتِ عقد کا مطلب یہ ہے کہ باہم چند اشخاص نے شرکت کا معاملہ کیا ہو۔

پھر شرکت ملک کی دو قسمیں ہیں: (۱) جبری (۲) اختیاری۔

چند اشخاص کا مال ان کے قصد و اختیار سے باہم مل جائے تو اختیاری ورنہ جبری۔

شرکت عقد کی تین قسمیں ہیں: (۱) شرکت عمل (۲) شرکت وجوہ۔ (۳) شرکت مال۔

شرکتِ عمل کا مطلب یہ ہے کہ چند اشخاص دوسرے کے یہاں سے کام لائیں اور مل کر کام کریں، پھر جو اجرت ملے تقسیم کر لیں۔

شرکتِ وجوہ کا مطلب یہ ہے کہ چند اشخاص مال کے بغیر باہم یہ طے کریں کہ اپنی وجاہت اور اعتماد کی بنا پر سامان اُدھار لائیں اور مال بیچ کر دام دیں، پھر جو بچے آپس میں تقسیم کر لیں۔

شرکتِ مال کا مطلب یہ ہے کہ چند اشخاص اپنے مال لگانے کے ساتھ یہ طے کریں کہ اس سے مل کر کاروبار کیا جائے اور جو نفع ہو آپس میں تقسیم کرلیں۔

شرکت مال کی دو قسمیں ہیں:(۱) شرکت مفاوضہ (۲) شرکت عنان۔

شرکتِ مفاوضہ کا مطلب یہ ہے کہ ایسے اشخاص جو ایک دوسرے کی کفالت کے لائق ہوں، اپنی مخصوص قسم کی پونجی برابر برابر لگاکر کاروبار میں اس طرح شرکت کریں کہ نفع و تصرف میں سبھی شریک ہوں اور ایک دوسرے کے وکیل و کفیل بھی، یعنی ہر ایک کا مطالبہ دوسرا وصول کرسکتا ہو، اور ہر ایک پر جو مطالبہ ہو دوسرا اس کی طرف سے ضامن بھی ہو۔

شرکتِ عنان کا مطلب یہ ہے کہ ایسے اشخاص جو ایک دوسرے کی وکالت کے لائق ہوں، پونجی لگاکر کاروبار میں اس طرح شرکت کریں کہ ہر شریک دوسرے شریک کا وکیل ہو، مگر ضامن نہ ہو۔

آگے پھر لکھتے ہیں کہ ''مشترکہ سرمایہ کمپنی'' اگر ہوگی تو شرکت عنان ہوگی، اسی پر ہمیں غور کرنا ہے۔ اس کے بعد ترجیحی حصص کی شرکت اور مساواتی حصص کی شرکت پر الگ الگ کلام کرتے ہیں:

ترجیحی حصص کے اشتراک کو تین وجہوں سے باطل و ناجائز قرار دیتے ہیں۔

(۱) یہ شرکا صرف نفع میں شریک ہوتے ہیں، نقصان میں نہیں، یہ شرکت اسلام کے منافی ہے۔

(۲) ان کے نفع کی مقدار ایک خاص شرح کے ساتھ مقرر ہوتی ہے اور مقدار نفع کی تعیین قاطعِ شرکت ہے۔

(۳) اب ان کی دی ہوئی رقم ہبہ تو ہو نہیں سکتی، عاریت یا قرض ہوگی، عاریت ہو تو اسے بعینہ باقی رکھ کر انتفاع ضروری ہوتا ہے اور یہاں ایسا نہیں ہوتا، اس لیے وہ قرض ہی ہو سکتی ہے، جیسا کہ عالمگیری (ص ۳۶۳، ج ۴) اور فتح القدیر (ص ۴۰۲، ج ۵) کی عبارتوں سے ظاہر ہے۔ اور قرض پر نفع کی شرط قطعاً سود ہے۔ اس لیے کسی کمپنی کا ترجیحی حصص کے ممبران مقرر کرنا اور لوگوں کا ترجیحی حصص میں شامل ہونا قطعاً حرام ہے۔

مساواتی حصص کی شرکت بذات خود صحیح ہو سکتی ہے، اس لیے کہ اس میں نفع و نقصان دونوں میں شریک رہنے کا معاملہ ہوتا ہے۔

(۱) مگر جب کمپنی میں ترجیحی حصص کے شرکا بھی شامل ہوں گے تو جو نفع ہوگا پہلے انھیں ایک معینہ شرح کے مطابق دے دیا جائے گا اور نقصان ہو تو بھی انھیں مشروط نفع دیا جائے گا۔ نفع کی صورت میں اگر کچھ باقی رہا تو مساواتی حصص والوں کو ملے گا، ورنہ یہ محروم رہیں گے۔ اور نقصان کی صورت میں ان کے راس المال سے ترجیحی حصص والوں کو مقررہ نفع دیا جائے گا۔ اس طرح سے نفع و نقصان میں ان کی جو شرکت ٹھہری تھی وہ بے معنی ہوکر رہ جاتی ہے اور سراسر نقصان ہی کی صورت رہ جاتی ہے، کیوں کہ یا تو ان کی اصل پونجی سے بھی جاتا ہے یا ان کا حقیقی نفع مارا جاتا ہے۔ اگر کچھ بچا تو ملتا ہے، ورنہ وہ بھی نہیں ملتا۔

(۲) طے شدہ تمام قسطیں اگر ایک خاص مدت کے اندر جمع نہ کرسکے تو جو سابقاً جمع کی تھیں وہ بھی ضائع ہوجائیں گی۔

اس لیے یہ معاملہ قمار اور جوا بھی ہوا، اگر چہ شرکت ان عقود میں سے ہے جو شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتے، اس لیے نفس شرکت باقی رہتی ہے۔

(۳) ترجیحی حصص کا دیا ہوا قرض بھی محفوظ رہتا ہے اور برابر نفع بھی دیا جاتا رہتا ہے جو سراسر سود ہے اور اس کے دینے والے یہی مساواتی شرکا ہیں۔ اور سود لینے کی طرح دینا بھی حرام ہے۔

(۴) اس میں جہاں مخصوص قسطیں جمع کرنے کی شرط ہوتی ہے، وہیں اپنی طرف سے سودی قرض جمع کرنے کی بھی شرط ہوتی ہے، یہ بھی حرام ہے۔ اگر چہ اس شرط فاسد کی وجہ سے عقد شرکت فاسد نہ ہو اور جائز کاروبار کے ذریعہ جو نفع حاصل ہو، اسے لینا جائز ہو۔

ہاں اگر ترجیحی شرکا نہ ہوں، مساواتی حصہ دار قرض دینے کے ساتھ صراحۃً سود لینے کی نفی کر دے اور دوسروں کو بھی سود نہ دیا جائے تو مساواتی حصص کی شرکت جائز ہو سکتی ہے۔ یہ امور یہاں مفقود ہیں، اس لیے ناجائز ہی ہے۔

اس مقام پر یہ شبہہ ہو سکتا ہے کہ قرض کمپنی کے عام ممبران نہیں لیتے بلکہ اس کے کارندے لیتے ہیں۔ اور شرکت عنان میں کوئی شریک قرض لے تو ایک قول کے مطابق یہ قرض دوسرے شرکا کی طرف راجع نہیں ہوگا، لہٰذا عام شرکا سودی قرض لینے کے وبال سے بری الذمہ ہوں گے۔

اس کے جواب میں یہ بتاتے ہیں کہ مذکورہ ضابطہ کے ساتھ حکم یہ بھی ہے کہ اگر قرض لینے والا سب کی جانب سے قرض لے، اور مجھے قرض دیجیے کے بجائے ہم سب کو قرض دیجیے، بولے تو یہ قرض سب پر عائد ہوگا۔ اور یہاں جو قرض لیا جاتا ہے وہ کمپنی ہی کے لیے لیا جاتا ہے، کارندے صرف پیغام رسانی اور سفارت کا کام انجام دیتے ہیں، اس لیے وہ سب پر عائد ہوگا اور تمام شرکا اس کے وبال میں شریک ہوں گے۔

تیسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ جب ابتداءً ہی مساواتی حصص کی شرکت ناجائز ہے تو کمپنی کے مالکِ اسباب تجارت ہو جانے کے بعد بھی اس کے اسباب کو خرید کر اس میں شرکت ناجائز ہے۔

• قرض تمسکات حاصل کر کے حصص میں بدلنے سے متعلق لکھتے ہیں کہ اس کی حقیقت سوال نامے میں منقول ''جدید طریقۂ تجارت'' کی عبارتوں سے پورے طور پر منکشف نہیں ہوتی، اس لیے اس سلسلے میں مزید معلومات حاصل کرنے کی ضرورت ہے۔ ویسے جب مساواتی حصص ہی میں شریک ہونا، ناجائز ہے تو قابل تبدیل قرض تمسکات کو حصص میں تبدیل کر دینے سے بھی شرکت ناجائز ہی رہے گی۔

• کمپنی کے معہود طریقے پر ایجنٹ مقرر کرنا اور اس پر کمیشن دینا، اگر کسی جائز کام کے لیے ہوتا تو بھی متعدّد وجوہ کی بنا پر ناجائز ہوتا، جن میں ایک وجہ یہ ہے کہ جس کام کے لیے اجارہ ہو رہا ہے اس کا وقت معلوم نہیں۔ اور ایسا اجارہ ناجائز ہے۔ (خانیہ ص ۳۳۶، ج ۲) اور یہاں تو وہ کام ہی ناجائز ہے۔

• جب یہ واضح ہو گیا کہ ” مشترک سرمایہ کمپنی“ کا کاروبار ناجائز ہے تو اس کے قیام کی منصوبہ سازی، اس کا رجسٹریشن یا اس کی ایسی ملازمت جس میں ناجائز کام کرنا پڑے، سبھی ممنوع ہوں گے۔ کیوں کہ گناہ پر اعانت حرام ہے۔

• کمپنی میں حصص کے نام پر جو رقم جمع کی جاتی ہے، وہ قرض ہوتی ہے اور قرض پر نفع لینا سود ہے، اس لیے منافع پر زکاۃ واجب نہیں ہوگی، ہاں! جمع کی ہوئی اصل رقم شرکا جب چاہیں، وصول کر سکتے ہیں، تو یہ قرض ”دین قوی“ ہے۔ اب اگر یہ دین خود یا دوسرے مال سے مل کر مقدار نصاب ہو تو اس پر زکاۃ سال بہ سال واجب ہوتی رہے گی، مگر ابھی واجب الادا نہیں۔ واجب الادا اس وقت ہوگی جب مقدار نصاب کا پانچواں حصہ وصول ہو جائے، مگر جو پانچواں حصہ وصول ہو جائے اسی کی زکاۃ واجب الادا ہوگی۔

مولانا آل مصطفیٰ مصباحی نے اسے ”بظاہر“ شرکت عقد کی قسم شرکت عنان کی طرح بتانے کے بعد یہ لکھا ہے کہ اس کے مساواتی حصص میں شرکت سے متعدّد حرام کا ارتکاب کرنا ہوگا۔

(۱) مساواتی حصص میں شرکت کے لیے سودی قرض دینا لازمی شرط ہے۔

(۲) کمپنی کے حصہ داران مقررہ یا موسّعہ مدت تک قسطوں کی مکمل ادائیگی نہیں کرتے تو جمع شدہ قسطیں ضبط ہو جاتی ہیں۔

(۳) کمپنی کے کاروبار میں خالص سودی قرض بھی لگایا جاتا ہے۔ لہٰذا اپنی رقم کے ذریعہ اس کی تعمیر و ترقی میں حصہ لینا اعانت علی الاثم کی وجہ سے حرام ہوگا۔

ہاں اگر مشترکہ کمپنی خالص حربیوں کی ہو تو اس کے ترجیحی حصص میں وہ لوگ شریک ہو سکتے ہیں جو ان قسطوں کی مقررہ وقت پر ادائیگی کا یقین یا ظن غالب رکھتے ہوں، کیوں کہ حربیوں کا مال ان کی رضا سے بلا غدر و بد عہدی لینا جائز و درست ہے۔ خواہ عقود فاسدہ ہی کے ذریعہ کیوں نہ ہو۔ البتہ ایسی کمپنیوں کے مساواتی حصص میں شرکت روا نہ ہوگی، کیوں کہ اس میں مسلم کو نفع ملنا محض محتمل ہے۔

مفتی محمد نظام الدین رضوی کا مقالہ بہت بسط و تفصیل کا حامل ہے، اس میں انھوں نے جو موقف اختیار کیا ہے، اس پر دس شبہات وارد کر کے ان کا تفصیلی جواب بھی دیا ہے۔ یقیناً یہ کافی غور و خوض اور عرق ریزی کا نتیجہ ہے جس کے باعث ان کے موقف سے اختلاف رکھنے والے بھی انھیں تبریک و تحسین پیش کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ میں یہاں اس کی مناسب تلخیص کی کوشش کروں گا جو اس کے تمام ضروری گوشوں کو محیط ہو۔

ابتداءً انھوں نے کمپنی کی شرعی حیثیت متعیّن کی ہے جو ان کے بقول حصہ داروں کی وکیل عام ہوتی ہے اور اصل مالک حصہ داران ہوتے ہیں، مگر اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ کوئی غیر عاقل شئ وکیل کیسے ہو سکتی ہے؟

اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہاں اس کی وکالت پر اقتصار نہیں بلکہ اس کی نیابت کے لیے ” منتخب وُکلا“ مقرر ہوتے

ہیں۔ مگر جو حصہ داران موت یا جنونِ مطبق کے شکار ہوں ان کے حق میں کمپنی کی وکالت ختم ہو جاتی ہے۔ اور اگر مؤکل کی موت کے بعد اس کے ورثہ اس کے حصص اپنے نام منتقل کرالیں، یوں ہی جنونِ مطبق کی صورت میں اس کا ولی مال تجارت پر راضی ہو تو یہ توکیل جدید ہوگی، اس طرح کمپنی کی زندگی باقی رہتی ہے، اگرچہ اس کے بعض حصہ داران باقی نہ رہیں۔

اس کے بعد کمپنی کے حصص کی شرعی حیثیت سے بحث ہے۔ بتاتے ہیں کہ حصص حاصل کرنے کے چار طریقے ہیں:

(۱) اجرائے حصص کے وقت براہ راست کمپنی سے حصے خرید کر۔

(۲) جن کے لیے کمپنی سے حصص نامزد ہو چکے، ان سے خرید کر۔

(۳) کمپنی کے کسی حصہ دار کے مجنون ہونے یا مرجانے پر اس کے اولیا یا ورثہ کے نام انتقال حصص کے ذریعہ۔

(۴) قابلِ تبدیل قرض تمسکات کو اجرا کی شرط کے مطابق حصص میں تبدیل کرا کر۔

طریق اول میں حصے خریدنے کا لفظ محض مجازی ہے، ابتدا میں کمپنی یا اس کے متعلقین کے ہاتھ میں کچھ نہیں ہوتا جسے خریدا جائے، دراصل حصے خریدنے کا مطلب رقم لگا کر شریک تجارت بننا ہے۔ اور یہ معاملہ فقہی اصطلاح کی رو سے عقدِ شرکت ہے۔ رہے حصص سرٹیفکٹ تو ان کی خریداری نہیں ہوتی بلکہ وہ اپنے معنی کے لحاظ سے حقیقۃً صرف سند اور ثبوت ہی کی حیثیت رکھتے ہیں، اگر سندیں مبیع ہوتیں تو رقم کمپنی کی ملک ہو جاتی اور حصہ دار صرف ان اسناد کے مالک ہوتے، جب کہ کمپنی آئین کی تصریحات کے مطابق رقوم کے مالک حصہ داران ہی ہوتے ہیں، ہاں! جب کوئی رقم لگا کر شریک بن گیا، پھر اس نے اپنا حصہ بیچا اور کسی نے خریدا تو یہ واقعۃً خرید و فروخت ہے اور یہ معاملہ یہاں جائز بھی ہے۔ یہی وہ دوسرا طریقہ ہے جو اوپر ذکر ہوا۔

تیسرا طریقہ دراصل توریث یا تولیت ہے، اس میں کسی حصہ دار کی موت کے بعد اس کے ورثہ قانونی کارروائی کے بعد اس کی جگہ نامزد ہو جاتے ہیں اور کسی کے مجنون ہونے کے بعد یہی عمل اس کے ولی کے لیے ہوتا ہے۔

کمپنی کو کسی نے سودی یا غیر سودی قرض دیا تو کمپنی کی جانب سے اس کو ایک رسید دے دی جاتی ہے، اسی کا نام قرض تمسّک ہے۔ یہ ایک مدت تک قرض تمسک کی صورت میں رہتا ہے، اس کے بعد جزوی یا کلی طور پر حصص میں تبدیل کر دیا جاتا ہے، یعنی قرض دینے والے کو کمپنی کا شریک اور اس کی رقم کو کمپنی کا اصطلاحی حصہ بنا لیا جاتا ہے، جس کے پاس یہ سند قرض ہو، وہ اسے دوسرے کے ہاتھ فروخت کر سکتا ہے۔ اب یہ دوسرا شخص قرض خواہ ہو جائے گا اور سند قرض کو حصہ میں تبدیل کرنے کے بعد وہ شریک ٹھہرے گا۔ یہی وہ چوتھا طریقہ ہے جو اوپر ذکر ہوا اور تفصیل سے معلوم ہوا کہ ان چاروں طریقوں سے عقد شرکت کا تحقق ہوتا ہے اور سب کا مقصود وہی ہے۔

اس کے بعد شرکت کی تعریف اور اس کے اقسام و احکام ذکر کرنے کے بعد یہ بتاتے ہیں کہ یہ شرکت، شرکتِ عنان ہے۔ ان باتوں کا تذکرہ اجمالاً مفتی مطیع الرحمن رضوی کے مقالہ کی تلخیص میں آچکا ہے۔

اس کے بعد ترجیحی حصص اور مساواتی حصص کا ذکر کرتے ہیں اور ترجیحی حصص کے ذریعہ شرکت کو سرمایہ کاری کے بجائے غصب کاری اور لوٹ کھسوٹ قرار دیتے ہوئے ناجائز و حرام بتاتے ہیں، مگر مساواتی حصص کے ذریعہ معاہدۂ شرکت کو

جائز و درست، اور ان کی تجارت سے حاصل ہونے والے منافع کو حلال و طیب کہتے ہیں۔ لیکن اس موقف کے گرد دس اشکالات ذکر کرتے ہیں، پھر ان کا حل بھی رقم فرماتے ہیں۔

پہلا اشکال: یہ ہے کہ حصوں کی خریداری کے ساتھ سودی قرض دینا بھی ضروری ہوتا ہے، اس طرح یہ شرکت سود لینے کی آلودگی سے مشروط ہوتی ہے۔

اس کا حل یہ بتاتے ہیں کہ حصہ دار قرض دیتے وقت صاف صاف یہ کہہ دے کہ میں قرض کی رقم پر کوئی سود نہ لوں گا۔ اس کا قطعی ارادہ بھی یہی ہو۔ بعد میں بھی سود نہ لے دے۔ ان شرطوں کی پابندی کے ساتھ اس کی شرکت اُس آلودگی سے بچ جائے گی۔

دوسرا اشکال: بطریق بالا حصہ دار خود اپنی رقوم کا سود لینے کی آلودگی سے بچ سکتا ہے، مگر کمپنی دوسرے تمام شرکا سے بھی سودی قرض لے کر تجارت میں شامل کرتی ہے، اس سود کی ناپاکی سے حصہ دار کیسے بچ سکتا ہے، جب کہ کمپنی یا ہدایت کاروں کا عمل حصہ داروں ہی کا عمل ہے، اس لیے کہ حصہ دار مؤکل ہوتے ہیں اور وہ وکیل ہوتے ہیں۔ تو جو سودی قرض لیا جائے گا وہ سب پر عائد ہوگا۔

اس کا **دو حل** پیش کرتے ہیں، **ایک** یہ کہ مذکورہ حرمت صرف فعل تک محدود ہے، تجارت اور اس کے نفع میں اس کا کوئی اثر نہیں، یعنی شریک بننا حرام و گناہ ہوگا، مگر کمائی حلال ہوگی۔ اس کی تشریح یہ کرتے ہیں کہ حرام کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) وہ جو اپنی ذات میں قبیح ہو۔

(۲) وہ جو اپنی ذات میں اچھا ہو، مگر کسی وصف لازم غیر منفک کی وجہ سے برا ہو۔

(۳) وہ جو بذات خود اچھا ہو، مگر کسی وصف عارض قابل انفکاک کی وجہ سے برا ہو، جیسے بیع بذات خود جائز ہے، مگر وہ بیع جو جمعہ کی حاضری کے وقت کی جائے ممنوع ہے، جب کہ اس کے سبب حاضری میں رکاوٹ اور خلل ہو۔ کمپنی میں سرمایہ کاری کا تعلق تیسری قسم سے ہے، کیوں کہ حصص اور قرض کے ذریعہ حاصل کیا ہوا مال جائز و حلال ہے۔ اس سے ہونے والی تجارت بھی درست ہے۔ رہی سود کی شرط تو وہ مقارنِ عقد نہیں، قبل عقد ہے اور مفسد عقد صرف وہی شرط ہوتی ہے جو مقارن عقد ہو، البتہ خود سود کا لینا دینا حرام لِعَینِہٖ ہے اور یہ مال، مال خبیث ہے۔ یوں ہی ترجیحی حصص میں طے شدہ نفع لینا دینا بھی حرام ہے اور یہ مال بھی مالِ خبیث ہے۔

دوسرا حل یہ ہے کہ:

(۱) قرض لینے کے لیے کسی کو وکیل بنانا (بر قول صحیح و مختار) باطل ہے۔

(۲) وکیل نے اگر قرض لیا تو اس کا مالک خود وہی ہوگا۔

(۳) اگر یہ مالِ قرض وکیل کے پاس سے ضائع ہو گیا تو اس کا ضامن بھی خود وکیل ہی ہوگا۔

اس قول کے پیش نظر ہدایت کاروں نے جو سودی قرض لیا وہ ان ہی کی جانب عائد ہوا۔ دوسرے شرکا اس سے بری ہیں۔

تیسرا اشکال: یہ ہے کہ کمپنی کے حصوں میں مساواتی حصص کے ساتھ ترجیحی حصص بھی شامل ہوتے ہیں جو ناجائز ہیں توان کے انضمام کے ساتھ مساواتی حصص کے ذریعہ بھی سرمایہ کاری ناجائز ہوگی۔

اس کا حل یہ ہے کہ ترجیحی حصص کے ساتھ شرکت، شرکت نہیں، نہ ترجیحی حصص کی رقم سرمایۂ شرکت ہے۔ وہ صرف ایک قرض ہے جس پر سود دینے کی شرط لگی ہوئی ہے، اس لیے سودی قرضے ملانے کی صورت میں جو حل پیش ہوا وہی حل ان ترجیحی حصص کی رقوم ملانے کا بھی ہے۔

چوتھا اشکال: کمپنی کا سودی قرض ادا نہ ہوا تو اس کی ادائیگی کا ذمہ حصہ داروں پر عائد ہوتا ہے، اس لیے کمپنی میں شرکت سودی قرض ادا کرنے کی ذمہ داری اٹھانے کے مترادف ہے، اس لیے یہ شرکت ناجائز ہوگی۔

جواب یہ دیتے ہیں کہ حصہ داروں پر کمپنی ادائے قرض کے لیے صرف یہ ذمہ داری عائد کرتی ہے کہ ابھی جتنے حصے جمع نہیں کئے ہیں، وہ جمع کردیں تاکہ کمپنی قرض چکا سکے، تو حقیقۃً یہ اپنے حصوں کی ادائیگی ہوئی، سودی قرض کی ادائیگی نہ ہوئی، کمپنی کا آئین اسے جس لفظ سے بھی تعبیر کرے، معاملہ اپنی حقیقت کے تابع ہوتا ہے اور حصہ دار کی نیت بھی یہی ہوتی ہے کہ وہ اپنی بقیہ قسطیں ادا کررہا ہے، اس کا اس سے مطالبہ بھی ہوتا ہے۔

پانچواں اشکال: یہاں اپنی رقم کو داؤ پر لگا کر ایک طرح کا جوا بھی کھیلنا پڑتا ہے، اس لیے کہ حصہ دار نے اگر مقررہ وقت پر اپنی قسطیں جمع نہ کیں، تو اسے ایک مہلت دی جاتی ہے جس کے اندر اسے بقیہ قسطیں مع سود جمع کرنی پڑتی ہیں اور اگر اس مدت مہلت میں بھی جمع نہ کیں تو سابقہ جمع شدہ قسطیں بحق کمپنی ضبط کرکے حصہ دار کو خارج کردیا جاتا ہے، اس طرح یہ شرکت سود اور قمار دونوں پر مشتمل ہوسکتی ہے۔

اس کا حل یہ بتاتے ہیں کہ آدمی اپنی پونجی کا خیال کرکے اتنے ہی حصوں کا معاملہ کرے جن کو وہ بآسانی جمع کرلے۔ دوسری صورت یہ کہ اپنی تمام قسطیں یک مشت جمع کردے، تاکہ آئندہ کا کوئی خطرہ ہی نہ رہے، یک مشت جمع کرنے کی اسے اجازت بھی ہوتی ہے اور مہلت کی مدت میں وہ بنام سود جو زائد رقم دیتا ہے، دراصل وہ سود نہیں بلکہ یہ ابتداءً مثلاً دس روپے کی جگہ بارہ روپے دے کر شریک بننا یا حصص کا گراں قدر پر اجرا ہے جو جائز ہے جیسا کہ آئندہ بیان ہوگا۔

الحاصل یک بارگی جمع کرنے والا سود اور قمار سے بالکل بری ہے، اسی طرح مقررہ وقت کے اندر جمع کرنے والا بھی سلامت ہے، اور مدت مہلت میں جمع کرنے والا بھی حقیقت امر کے لحاظ سے سود دینے والا نہیں۔

چھٹا اشکال: شرکت صحیحہ شرعیہ میں شریک کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ جب چاہے اپنا مال واپس لے کر شرکت ختم کردے لیکن کمپنی کا آئین یہ ہے کہ شریک اپنا مال واپس نہیں لے سکتا، تو یہ شرط لگا کر ایک عاقل، بااختیار انسان کو حجر کے تینوں اسباب میں سے کسی ایک کے بغیر مجبور کرنا ہوا۔

جواب یہ ہے کہ آدمی کو اختیار ہے کہ کمپنی میں شرکت کرے یا نہ کرے، اور کمپنی نے اپنے شرائط وضوابط سے اسے

آگاہ کر دیا ہے، جن کو جان بوجھ کر وہ معاہدۂ شرکت کرتا ہے، جس کا معنی یہ ہوا کہ وہ خود ہی یہ پابندی قبول کرتا ہے، اس لیے کمپنی کی طرف سے حجر نہ ہوا۔

دوسرے یہ کہ یہاں بھی مال واپس لینے کا راستہ مسدود نہیں بلکہ مخصوص ہے، وہ یہ کہ اپنا حصہ کسی کے ہاتھ فروخت کر کے وہ اپنی رقم حاصل کرے اور اس مخصوص راہ کی پابندی بھی اس نے خود ہی اپنے سر لی ہے، اس لیے اس میں کوئی نزاع بھی نہیں ہو سکتا، بالفرض عدم واپسی کی یہ شرط، فاسد بھی ہو تو اس سے عقد شرکت فاسد نہیں ہوگا، کیوں کہ یہ ان عقود میں ہے جو شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتے۔ (۱)

ساتواں اشکال: کمپنی میں سرمایہ کاری اگر شرکت ہے تو شریک کی موت اور اس کے جنون ممتد سے یہ شرکت باطل ہو جانی چاہیے اور اس میں وراثت جاری نہ ہونا چاہیے، حالاں کہ کمپنی کے آئین کی رُو سے اس میں وراثت جاری ہوتی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مرنے والے شریک کی شرکت تو ختم ہوگئی، البتہ اس کے حصے بذریعہ قانون، ورثہ یا ولی کے نام منتقل کر دیے گئے، کمپنی کے آئین سے حاصل یہی نکلتا ہے۔ اور شرعاً اس کی حقیقت یہ ہے کہ شریک کی موت کے بعد اس کے ترکہ کے مالک اس کے ورثہ ہوئے، تو اس کے مال شرکت کے مالک بھی اس کے ورثہ ہوئے، اب یہ ورثہ اپنی رضا سے اپنے مورث کے حصص اپنے نام منتقل کراتے ہیں، تو یہ اپنے مورث کی جگہ نئے شریک اور حصہ دار ہوئے، دراصل یہاں وراثت ترکے میں جاری ہوئی، عقد شرکت میں نہیں اور ورثہ نے کمپنی کی شرکت قبول کرلی تو جدید عقد شرکت وجود میں آگیا۔ ایسا شرعاً بھی جائز و درست ہے۔

آٹھواں اشکال: حصہ داروں کی رقم سے جب تک کوئی سامان خریدا نہ گیا وہ روپے کی شکل میں ہوتی ہے اور جب اس سے کچھ خرید لیا گیا تو مال و متاع کی شکل میں تبدیل ہوگئی۔ حصہ جب تک روپے کی شکل میں ہے اور روپے سے اس کی بیع ہوئی تو مجلس عقد میں تقابض بدلین ضروری ہے، اگر ایک نقد ہو دوسرا اُدھار، تو یہاں ربا النسیہ پایا جائے گا، اس لیے یہ بیع حرام اور فاسد ہوگی یہاں معین پیسوں کے باہمی تبادلہ سے متعلق ہدایہ کی عبارت پیش کی گئی ہے۔ (۲)

جب حصہ سامان میں تبدیل ہو گیا اور روپے کے عوض اس کی بیع ہو رہی ہے، تو بھی یہ بیع ناجائز و فاسد ہے، کیوں کہ کمپنیوں کے سامانوں میں اس حصہ دار کا حصہ کون ہے اور کتنا ہے، یہ مجہول و نامعلوم ہے اور مجہول شی کی بیع ناجائز و فاسد ہوتی ہے۔

پہلی صورت کا جواب یہ ہے کہ جس وقت بیع کی کارروائی مکمل ہوتی ہے اس وقت دونوں جانب سے قبضہ متحقق ہو جاتا ہے کیوں کہ حصص سرٹیفکیٹ کی منتقلی ''منتقلی فارم'' پر درخواست آنے، منتقلی کی رجسٹری کرنے، بورڈ کے ذریعہ منتقلی کی منظوری دینے اور ممبران کے رجسٹر میں اندراج کرنے پر مکمل ہوتی ہے۔ (۳)

اس کارروائی کے بعد خریدار کمپنی کا نیا حصہ دار ہو جاتا ہے اور کمپنی اس کی وکیل عام ہوتی ہے، جس کا دائرہ عمل قبضہ بدل

---

(۱) فتح القدير، ص:۸۱، ج:٦/ خانيه، ص:۹۰۵، ج:٤

(۲) هدايه، باب الربا، ص:٦٥، ج:۳، مجلس البركات، مباركفور

(۳) طريقۂ تجارت، ص: ۱۹۱، ج:۱

کو بھی شامل ہے اور صحت بیع کے لیے مبیع پر خود مشتری کا قبضہ ضروری نہیں بلکہ اس کے وکیل قبض کا قبضہ بھی کافی ہے۔ اور زیر بحث مسئلہ میں وکیل قبض یعنی کمپنی کا قبضہ پہلے ہی سے متحقق ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں تقابض بدلین ضروری نہیں بلکہ صرف ایک طرف سے قبضہ ضروری ہے، کیوں کہ یہاں معاملہ نوٹ کی نوٹ سے بیع کا ہوتا ہے، وہ ثمن خلقی نہیں ثمن اصطلاحی ہے اور اس میں ایک عوض پر مجلس میں قبضہ ہو جانا صحت بیع کے لیے کافی ہے۔[۱]

دوسری صورت سے متعلق اعتراض بالا کا جواب یہ ہے کہ متاع مجہول کی بیع اس وقت ناجائز ہوتی ہے جب اس کی جہالت باعث نزاع ہو کر لین دین کے عمل سے مانع ہو، یہاں کمپنی کے دستور کے مطابق مبیع کو نئے حصہ دار کے حوالے کرنے کی حاجت ہی نہیں پیش آتی، تو نزاع باہمی اور منع تسلیم کی صورت ہی نہ ہوئی کہ عدم جواز اور فساد بیع لازم آئے۔ ”إن محض التمليك لا يبطل بجهالة لعدم الحاجة إلى التسليم“[۲] کچھ اور عبارتیں بھی ہیں۔[۳] آگے لکھا ہے کہ اس کا ”صریح جزئیہ“ مسئلہ تخارج ہے، جس میں مبیع اور اس کی مقدار مجہول ہوتی ہے۔

نواں اشکال: حصہ دار کے حصے روپے کی شکل میں ہوں یا سامان کی شکل میں، ان کی بیع اور تسلیم کے لیے کمپنی میں شرکت شرط ہے۔

(۱) یہ بیع بالشرط ہے جو فاسد و ناجائز ہے۔

(۲) ایسی شرط باہمی نزاع کی باعث ہے، جس کا فائدہ ہو گا وہ اس شرط پر عمل کا مطالبہ کرے گا، جس کا نقصان ہو گا وہ اس سے اعراض کرے گا۔

(۳) یہ شرط تقاضاے عقد کے خلاف ہے، کیوں کہ عقد کا تقاضا یہ ہے کہ بائع و مشتری مبیع و ثمن کے تسلیم و تسلّم کے عمل میں آزاد ہوں اور یہاں اس کام کے لیے کمپنی میں شرکت کی پابندی ہو گئی۔

(۴) جب عقد بیع کے ساتھ عقد شرکت کو بھی لازم کر دیا گیا تو یہ در حقیقت ایک عقد کے اندر دو عقد ہوئے، یہ بھی فاسد و ناجائز ہے۔ وقد نهى النبي عليه الصلاة و السلام عن صفقتين في صفقة.[۴]

جواب (الف): (۱) شرط مفسد بیع اس وقت ہوتی ہے جب وہ تقاضاے عقد کے خلاف ہو۔

(۲) اور اس کی وجہ سے عاقدین میں سے کسی کو ایسا نفع مل رہا ہو جس کے مقابل دوسرے کو کچھ نہ ملے یا مبیع ذی عقل و

---

(۱) كفل الفقيه مشموله فتاوى رضويه، ص: ۱۵۰-۱۵٤، ج:۷

(۲) بنايه، ص:۷۸، ج:۳

(۳) هدايه، ص:٤، ج:۳ و ص:۲۳، ج:۳، قبيل باب البيع الفاسد، مجلس البركات، مبارك فور/ فتح ص:۲۹، ج:٦

(۴) هدايه، ص:٤٤، ج:۳، كتاب البيوع، مجلس البركات، مباركفور

باشعور ہو اور شرط کا نفع اس کے حق میں ہو۔ مفسد بیع ہونے کے لیے ان سبھی امور کا اجتماع ضروری ہے۔

لیکن جب کوئی شرط معروف و معہود ہو جائے تو وہ تقاضاے عقد کے خلاف اور باعث نزاع نہیں ہوتی اور یہاں یہ شرط معروف و معہود ہے اور عاقدین نے خود اس طریقۂ تسلیم و تسلم کو خاص کیا ہے، اس لیے یہ عمل ان کے اختیار ہی سے ہوا اور ان کی آزادی بھی مسلوب نہ ہوئی۔ امام احمد رضا قدس سرہ نے "المنی والدرر لمن عمد مني آرڈر"[۱] میں ایسی آٹھ بیعوں کا ذکر کیا ہے۔ اور آج کے زمانے میں اس کی نظیر مثلاً چھ ماہ میں گھڑی یا پنکھا خراب ہو جائے تو واپس کر کے دوسرا لے جانے یا ایک مقررہ مدت کے اندر مفت مرمت کرا لینے کی گارنٹی کی شرط ہے، جو متعارف ہونے کے باعث تقاضاے عقد کے خلاف اور باعث نزاع نہ رہی۔ اس شرط کا فائدہ عاقدین میں سے کسی ایک کو نہیں ملتا بلکہ غیر یعنی کمپنی کو ملتا ہے۔ یہ بھی واضح ہے کہ مشتری شرکت پر مجبور نہیں بلکہ شرکت ہی کے لیے وہ حصص خرید تا ہے، اس لیے اس کی کوئی آزادی سلب نہ ہوئی۔

(ب) (۱) ایک عقد میں دو عقد ممنوع ہونے کی علت یہ ہے کہ کسی عاقد کو ایسا نفع ملتا ہے جو سود کی حیثیت رکھتا ہے اور یہاں شرکت کا فائدہ عاقدین میں سے کسی کو نہیں ملتا بلکہ کمپنی کو ملتا ہے۔

(۲) تعارف و تعامل کے بعد ایک عقد میں دو عقد ناجائز نہیں رہ جاتے بلکہ صحیح ہو جاتے ہیں، جیسے گھڑیوں اور پنکھوں میں مفت مرمت کی شرط عقد بیع کے ساتھ عقد اجارہ کی شرط ہے، مگر تعامل کی وجہ سے جائز ہے۔ یہی حال یہاں عقد شرکت کی شرط کا بھی ہے۔

(۳) علاوہ ازیں شرکت بجاے خود کوئی نفع بھی نہیں کہ سود کی صورت بنے اور کسی عاقد کو بلا عوض کوئی زیادتی ملے۔ رد المحتار میں ہے:

"والظاهرُ أن الشّركة كالمفاوضة، لو دفع ألفًا، نصفها قرض على أن يعمل بالألف بالشركة بينهما، والربح بقدر المالين مثلاًأنه لاكراهة في ذلك؛لأنه ليس قرضا جر نفعًا".[۲]

یہاں مقرض نے ایک شخص کو قرض اس شرط پر دیا کہ وہ اس کے ساتھ عقد شرکت کرے۔ اگر شرکت بذات خود کوئی نفع ہوتی، تو یہ "كُلُّ قَرْضٍ جرَّ نَفْعًا" کے عموم میں شامل رہتا اور ناجائز ہوتا۔ مگر جواز کی وجہ یہی ہے کہ ایسا کوئی نفع نہ پایا گیا جو سود کہا جا سکے، بعینہ یہی بات بیع حصص میں بھی پائی جاتی ہے، لہذا مساواتی حصص کی بیع بہر حال جائز و درست ہے۔

دسواں اشکال: مسئلہ زیر بحث سے متعلق فتاوی رضویہ ص ۱۱۲-۱۱۱، ج ۷ میں ہے:

"ظاہر ہے کہ حصہ روپوں کا ہے اور وہ اتنے ہی روپوں کو بیچا جائے گا جتنے کا حصہ ہے۔ کم، زائد کو بیچا گیا تو "صرف" ہے جس میں تقابض بدلین نہ ہوا، یوں حرام ہے۔ پھر حصہ داروں کو جو منافع کا سود دیا جاتا ہے وہ بھی حرام ہے، غرض یہ معاملہ حرام، در حرام، محض حرام ہے۔ حصص کی قیمت شرعاً کوئی چیز نہیں بلکہ اصل روپے جتنے اس کے، کمپنی میں جمع ہیں یا مال میں جتنا

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص:۲۰۸، ج:۸، رضا اکیڈمی
(۲) رد المحتار، ج:٦، ص:٥١٠، كتاب الشركة، دار الكتب العلمية، بيروت

اس کا حصہ ہے یا" منفعتِ جائزہ غیر ربا" میں اس کا جتنا حصہ ہے، اس پر زکاۃ لازم آئے گی"۔

جواب: واضح رہے کہ یہ فتویٰ مساواتی حصص سے متعلق سوال کا جواب ہے اور کسی لفظ سے یہ مترشح نہیں کہ کمپنی میں شرکت حرام یا گناہ ہے بلکہ آخر میں منفعت جائزہ غیر ربا میں شریک کا حصہ مان کر اور اس پر زکاۃ لازم بتا کر یہ افادہ فرمایا کہ نفس شرکت جائز اور اس سے حاصل ہونے والا غیر سودی نفع بھی جائز و پاک ہے، جس پر زکاۃ کی ادائگی بھی لازم ہے، ہاں! روپے کی روپے کے بدلے بیع کو عدم تقابض بدلین کی وجہ سے ناجائز کہا ہے، مگر یہاں روپے سے مراد چاندی کے سکّے ہیں، جو ان کے زمانے میں رائج تھے اور ثمن خلقی کی بیع میں مجلس عقد کے اندر تقابض بدلین بہر حال ضروری ہے۔ اب چاندی کے سکّے نہیں بلکہ نوٹ ہیں، جو ثمن اصطلاحی ہیں اور ان میں ایک عوض پر قبضہ ہو جانا جواز بیع کے لیے کافی ہے۔ یوں ہی ثمن اصطلاحی کی بیع کمی، بیشی کے ساتھ جائز ہے۔ نیز یہ متعیّن کرنے سے متعیّن ہو جاتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ ان کی ثمنیت باطل ہو جاتی ہے اور یہ متاع ہو جاتے ہیں، ان مسائل کی تحقیق و تفصیل "كفل الفقيه الفاهم" وغیرہ میں ہے۔ تو اب نوٹ کے بدلے میں نوٹ کی جو بیع ہوتی ہے، اس میں تفاضل بالاتفاق جائز۔

آج یہ حیلہ بھی جاری ہو سکتا ہے کہ عاقدین ثمن والے نوٹ کو متعیّن کر کے اور متاع بنا کر اسے مبیع قرار دیں اور کمپنی کے قبضے میں جو نوٹ ہیں، انھیں ثمن ٹھہرا لیں تو یہ اُدھار بیع ہوگی، جو بلا شبہہ جائز ہے۔ لیکن چاندی کے سکّوں میں یہ حیلہ نہیں ہو سکتا۔

آج کمپنیوں کے لیے ۱۹۵۶ء کا جو قانون نافذ ہے، اس کی رو سے کمپنی وکیل عام ہوتی ہے، اس لیے کمپنی کے قبضہ کی وجہ سے تقابض بدلین کی توجیہ نہ صرف ممکن بلکہ مناسب ہے۔ اعلیٰ حضرت قدس سرہ کے زمانہ میں ۱۹۵۶ء سے قبل کا جو قانون نافذ تھا، ہو سکتا ہے اس کی رو سے کمپنی صرف وکیل بیع و شرا ہی ہو اور اس وقت تقابض بدلین کی توجیہ نہ کی جا سکتی ہو۔ فتوے کے الفاظ سے اس وقت کمپنی کا وکیل عام ہونا ظاہر نہیں ہوتا۔

ہاں! اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے قرض پر نفع کو سود و ناجائز قرار دیا ہے۔ ہم نے بھی اس سے انحراف نہ کیا۔ یوں ہی کمپنی کے جاری شدہ حصص کو بے قیمت مانا۔ ہم نے بھی یہی لکھا۔ الحاصل آج کے حالات میں مذکورہ فتوے سے بیع حصص کے عدم جواز پر استناد بجا نہیں۔

مذکورہ دس اشکالات و جوابات کے بعد یہ بحث آتی ہے کہ کمپنی کا ایک حصہ دس یا سو روپے کا ہوتا ہے، کبھی اسے کمپنی اتنے ہی میں جاری کرتی ہے، کبھی کم و بیش میں۔ یعنی شریک دس کا حصہ دس میں لے یا دس کا حصہ پندرہ میں لے یا دس کا حصہ آٹھ میں لے، یہ تین صورتیں ہوتی ہیں، کیا یہ تینوں جائز ہیں؟

جواب یہ ہے کہ شریک نے برابر یا کم و بیش جتنے روپے دیے، در اصل وہ اتنی ہی رقم لگا کر عقد شرکت عمل میں لانے والا ہوا اور شریک بنا۔ اس میں کوئی شرعی قباحت نہیں۔

ہاں! اس پر یہ محظور وارد ہو سکتا ہے کہ شریک کو نفع تو اسی رقم کا ملیگا جو سند میں چھپی ہوئی ہے، اگر چہ اس نے دس کی جگہ بیس دیے ہوں لیکن اس میں بھی کوئی حرج معلوم نہیں ہوتا، کیوں کہ کمپنی کے آئین میں جب یہ شرط متعارف ہے کہ گراں قدر والے حصص میں اضافی روپوں پر نفع نہیں ملے گا تو اس کے جانتے ہوئے ان حصوں کو لینے کا مطلب یہ ہوا کہ حصہ دار صرف

دس روپے ہی نفع میں شرکت کے لیے دے رہا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اضافی دس روپوں کا بھی نفع دینے میں کچھ لحاظ ہوتا ہے، جیسا کہ ”سرمایہ کاری“ کی عبارت سے عیاں ہے۔ لہذا مساواتی حصص کا اجرا مساوی قیمت پر جائز ہے اور کم وبیش پر بھی۔ (انتہی المقال ملخصًا)

ان مقالوں کے بعد **بحث کا دور** آیا۔ سب سے پہلے کمپنی کی حیثیت پر بحث شروع ہوئی کہ کمپنی کس چیز کا نام ہے؟ مؤکل کون ہے؟ وکیل کون ہے؟

کہا گیا کہ کمپنی شرکا کے وجود اجتماعی، اعتباری کا نام ہے۔ مؤکل شرکا ہیں اور وکیل ہدایت کاروں کی انجمن ہے۔ مگر یہ بحث دیر تک جاری نہ رہ سکی، چوں کہ اجلاس کا مقررہ وقت ختم ہو رہا تھا۔ یہ چوتھا دن اور آخری اجلاس تھا۔ رات کو جلسۂ عام ہونا تھا، بہت سے علمائے کرام نے فرمایا کہ ابھی بہت سی چیزوں پر کافی غور وخوض کی ضرورت ہے جو عجلت میں اور کتابوں کی مراجعت کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اس لیے طے یہ ہوا کہ ان مقالات کا خلاصہ یا ان کی مکمل نقلیں علما و مفتیان کرام کی خدمات میں بھیج دی جائیں تاکہ وہ جملہ نکات پر غور وخوض کر لیں، پھر آئندہ سیمینار میں ان پر باضابطہ بحث اور فیصلہ ہو۔ اسی تجویز کے پیش نظر میں نے ان مقالات کے بنیادی اجزا ذرا بسط کے ساتھ یہاں پیش کر دیے ہیں۔ انھیں سامنے رکھ کر بھی غور وخوض کیا جا سکتا ہے۔

سیمینار کے انعقاد، خوشگوار اور علمی ماحول میں مباحثہ و مذاکرہ اور بعض امور سے متعلق تنقیح و فیصلہ سے سبھی مندوبین کو مسرت ہوئی۔ بہت سے نئے فارغین اور شرکا کو بھی حوصلہ ملا کہ آئندہ اچھی محنت و کوشش کے ساتھ مسائل کا جائزہ لیں، مقالے لکھیں اور مباحثوں میں حصہ لیں۔ الغرض یہ سیمینار مجلس شرعی کے ارکان کی توقعات سے زیادہ مفید اور نتیجہ خیز ثابت ہوا۔ آئندہ سیمینار کے سلسلہ میں جلد ہی مجلس شرعی کی ایک نشست ہونے والی ہے، اس میں حالیہ سیمینار سے متعلق بعض امور کی تنقیح اور فیصلہ کے لیے فیصل بورڈ کا اجلاس منعقد کرنے پر بھی غور ہونا ہے۔ ان شاء المولی تعالیٰ فیصل بورڈ کے اجلاس میں پہلے دونوں مسئلوں سے متعلق امور طے ہو جائیں گے اور آئندہ سیمینار میں کچھ دوسرے نئے موضوعات بھی بحث کے لیے رکھے جائیں گے۔

ادارہ ان تمام حضرات کا شکر گذار ہے، جنھوں نے ان مسائل پر توجہ دی، مقالات لکھے، سیمینار میں شرکت فرمائی، اپنی آرا سے نوازا، اپنی علمی وعملی بیداری کا ثبوت دیا اور آئندہ کام کرنے کے لیے اپنے اندر مزید حوصلے پیدا کیے اور دوسروں کے حوصلے بھی بڑھائے، رب قدیر سب کو جزائے فراواں سے نوازے۔ اس دینی وعلمی کام کو فروغ و استحکام بخشے اور ملت اسلامیہ کے مقدّر کا ستارہ ہمیشہ بلند و تابناک رکھے۔

وله الحمد والمنة، وهو المستعان وعليه التكلان والصلاة والسلام على خير خلقه خاتم النبيين و على آله و صحبه و علماء ملته و فقهاء دينه أجمعين.

☆☆☆☆☆

تذییل☆

اس موضوع کے تعلق سے ایک مبسوط سوال نامہ تیار کر کے اس کی تحقیق کے لیے حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی دام ظلہ، رکن مجلس شرعی نے نو سوالات قائم فرمائے تھے اور علمائے کرام و مفتیانِ عظام کو ارسال کیا تھا۔

جواب میں مجلس شرعی کو گیارہ علمائے کرام کے مقالے موصول ہوئے۔ ذیل میں ان سولات کے جوابات پیش ہیں:

پہلا سوال: کیا مشترکہ سرمایہ کمپنی کے آغاز کار میں اس کے مساواتی حصص میں شرکت جائز ہے؟

اس سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات دو رائے رکھتے ہیں:

(١)- کمپنی کی مساواتی حصص میں شرکت ناجائز ہے۔

یہ رائے درج ذیل نو علمائے کرام کی ہے:

(١) حضرت مفتی قاضی عبد الرحیم بستوی، بریلی شریف (٢) حضرت مولانا عبد الحکیم شرف قادری، پاکستان (٣) حضرت مفتی محمد ایوب نعیمی، مراد آباد (٤) حضرت مفتی محمد مطیع الرحمٰن رضوی، پورنیہ (٥) حضرت مولانا رحمت حسین کلیمی، پورنیہ (٦) حضرت مفتی اختر حسین رضوی مصباحی، کیتھون، راجستھان (٧) حضرت مفتی زین العابدین شمسی، مٹھنا (٨) حضرت مولانا شمس الہدیٰ مصباحی، اشرفیہ (٩) حضرت مولانا آلِ مصطفیٰ مصباحی، امجدیہ۔

ان حضرات کی دلیلوں کا حاصل یہ ہے کہ یہ کاروبار سود کے لین دین سے خالی نہیں۔

حضرت مفتی مطیع الرحمٰن رضوی اور حضرت مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی نے اسے عقد قمار بھی کہا ہے، اس لیے کہ قسطوں کی ادائیگی مقررہ یا موسعہ مدت تک نہ کرنے کی صورت میں جمع شدہ رقم ضبط ہو جاتی ہے۔

(٢)- دوسری رائے یہ ہے کہ کمپنی کے مساواتی حصص میں شرکت جائز ہے۔

یہ رائے حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی، اشرفیہ اور حضرت مفتی محمد نسیم مصباحی، اشرفیہ کی ہے۔

حضرت مفتی محمد نسیم صاحب لکھتے ہیں:

"کمپنی اپنے حصہ داروں سے سودی قرض بھی لیتی ہے جو ناجائز ہے۔ اس لیے اس شرکت کا جواز اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ حصے دار قرض تو دے مگر ساتھ ہی ساتھ واضح الفاظ میں یہ صراحت بھی کر دے کہ میں اپنے قرض پر کوئی سود نہیں لوں گا۔ پھر وہ اپنی بات پر قائم بھی رہے۔ اس کے علاوہ جو مفاسد کمپنی کے اس شرکت میں پائے جاتے ہیں ان کی ذمہ داری کمپنی کے سر جاتی ہے اور حصے داران سے بری الذمہ ہوتے ہیں۔"

☆ **مولانا محمد عرفان عالم مصباحی**، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

حضرت مفتی صاحب قبلہ مساواتی حصص کے ذریعہ معاہدۂ شرکت کے جواز پر دس اشکالات قائم کر کے ان کا تشفی بخش

حل بھی رقم فرماتے ہیں، پھر اخیر میں لکھتے ہیں:

”ہمارے اس جائزہ اور حل اشکالات سے یہ بات منقح ہو کر سامنے آگئی کہ مساواتی حصص کے ذریعہ کمپنی میں شرکت جائز اور درست ہے۔“

ان دس اشکالات کا خلاصہ حضرت مصباحی صاحب قبلہ کے مضمون میں موجود ہے

اس سوال کے جواب کا مدار چوں کہ مشترکہ سرمایہ کمپنی کی شرعی حیثیت کی تعیین پر تھا اس لیے بعض مقالہ نگاروں نے اس طرف بھی توجہ دی اور کچھ نے اجمالی تو کچھ نے قدرے تفصیلی کلام کیا ہے مگر اس کے تمام گوشوں کا احاطہ حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی کے مقالے میں تھا اس لیے ذیل میں ان ہی کے مقالات کے اقتباسات پیش ہیں۔

حضرت فرماتے ہیں:

”حاصلِ کلام یہ کہ:

(۱)-کمپنی سے براہِ راست حصص کا حصول فی الواقع ”عقدِ شرکت“ ہے۔

(۲)-حصہ داروں سے ان کے سرمایۂ حصص کا معاوضہ دے کر حصص کا حصول عاقدین کے لحاظ سے خرید و فروخت ہے اور کمپنی سے آئینی معاہدہ کے لحاظ سے عقد شرکت ہے۔

(۳)-اولیا یا ورثہ کے نام حصص کا انتقال اور قرض تمسکات کی حصص میں تبدیلی کے ذریعہ جو افراد کمپنی کے حصہ دار بنتے ہیں وہ بھی کمپنی کے شریک ہیں تو یہاں انتقال و تبدیل کے ذریعہ جو نیا عقد وجود میں آیا وہ بھی یہی عقد شرکت ہے۔

مختصر یہ کہ کمپنی کا حصہ دار بننے کے جو چار طریقے ہیں ان سب کی منزلِ مقصود صرف ایک ہے اور وہ ہے ”شرکت“۔

شرکت کے اقسام: اب ہم شرکت کے اقسام کا ایک مختصر تعارف پیش کرتے ہیں تاکہ یہ پتہ لگایا جاسکے کہ کمپنی میں سرمایہ کاری کا تعلق شرکت کی کس قسم سے ہے، پھر اس کی روشنی میں حکم شرعی کا استخراج ان شاء اللہ العزیز سہل ہوگا۔

شرکت کا لغوی معنیٰ ہے: خلط النصيبين بحيث لا يتميز أحدهما. (فتح القدير)

اور شرعاً اس کی دو قسمیں ہیں (۱) شرکتِ ملک (۲) شرکتِ عقد۔

شرکتِ ملک: شرکتِ ملک یہ ہے کہ چند آدمی ارث، بیع، ہبہ، وصیت یا اور کسی سبب شرعی کے ذریعہ کسی چیز کے مالک ہوں اور ان کے درمیان باہم عقد شرکت نہ ہوا ہو۔[۱]

شرکتِ عقد: شرکتِ عقد یہ ہے کہ دو یا دو سے زیادہ اشخاص نے باہم لفظاً یا معنیً شرکت کا عقد کیا ہو۔ لفظاً شرکت کی مثال یہ ہے کہ ایک نے کہا ”میں تیرا شریک ہوں“ تو دوسرے نے کہا ”مجھے منظور ہے، تسلیم ہے۔“ اور معنیً شرکت کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے مثلاً کسی کو ہزار روپے دیے اور یہ کہا کہ اتنے روپے تم بھی اس میں ملالو اور تجارت کرو، جو کچھ نفع ہوگا وہ ہم

(۱) درمختار و ردالمحتار، ص:۳۳۳، ج:۳/ هنديه، ص:۲۹۷، ج:۲

دونوں کا ہوگا اور دوسرے نے وہ روپے لے لیے۔[۱]

ان دونوں شرکتوں میں ایک بنیادی فرق یہ ہے کہ شرکتِ ملک میں شرکا آپس میں ایک دوسرے کے وکیل نہیں ہوتے بلکہ اجنبی کے درجہ میں ہوتے ہیں، لہٰذا کوئی بھی شریک دوسرے کے حصے میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف نہیں کر سکتا۔[۲]

لیکن شرکتِ عقد میں شرکا باہم ایک دوسرے کے وکیل بھی ہوتے ہیں، لہٰذا ہر ایک دوسرے کے حصے میں تصرف کا مجاز ہوتا ہے اور کوئی بھی شریک مالِ شرکت سے جو کچھ خریدے گا وہ دونوں کے مابین مشترک گردانا جائے گا۔[۳]

پھر شرکتِ عقد کی دو قسمیں ہیں: (۱) شرکتِ مفاوضہ (۲) شرکتِ عنان۔

بہارِ شریعت میں مفاوضہ کی تعریف اور اس کی خصوصیات کا تذکرہ اس طرح ہے:

"**شرکتِ مفاوضہ** یہ ہے کہ ہر ایک دوسرے کا وکیل و کفیل ہو، یعنی ہر ایک کا مطالبہ دوسرا وصول کر سکتا ہے اور ہر ایک پر جو مطالبہ ہوگا، دوسرا اس کی طرف سے ضامن ہے۔"[۴]

"**خصوصیات** شرکتِ مفاوضہ میں یہ ضروری ہے کہ: ❊ دونوں کے مال برابر ہوں۔ ❊ اور نفع میں دونوں برابر کے شریک ہوں۔ ❊ اور تصرف و دین میں بھی مساوات ہو۔ لہٰذا آزاد و غلام میں اور نابالغ و بالغ میں اور مسلمان و کافر میں اور عاقل و مجنون میں اور دو نابالغوں میں اور دو غلاموں میں شرکت مفاوضہ نہیں ہو سکتی۔"[۵]

مفاوضہ کا معنیٰ ہے: "ہر چیز میں مساوات" لہٰذا اس کی خصوصیات و شرائط میں اس کا پورا پورا لحاظ رکھا گیا، تعریف بھی مساوات ہی کی مظہر ہے۔

شرکتِ عنان اور اس کے خصائص پر بہارِ شریعت میں یوں روشنی ڈالی گئی۔

"**شرکتِ عنان** یہ ہے کہ دو شخص کسی خاص نوع کی تجارت یا ہر قسم کی تجارت میں شرکت کریں، مگر ہر ایک دوسرے کا ضامن نہ ہو، صرف دونوں شریک آپس میں ایک دوسرے کے وکیل ہوں گے۔ لہٰذا شرکتِ عنان میں یہ شرط ہے کہ ہر ایک ایسا ہو جو دوسرے کو وکیل بنا سکے۔[۶]

خصائص: شرکتِ عنان مرد و عورت کے درمیان، مسلم و کافر کے درمیان، بالغ اور نابالغ عاقل کے درمیان (جب کہ نابالغ کو اس کے ولی نے اجازت دے دی ہو) اور آزاد و غلام ماذون کے درمیان ہو سکتی ہے۔ (خانیہ)

❊ شرکتِ عنان میں یہ ہو سکتا ہے کہ اس کی میعاد مقرر کر دی جائے، مثلاً ایک سال کے لیے ہم دونوں شرکت کرتے ہیں۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں کے مال کم و بیش ہوں، برابر نہ ہوں اور نفع برابر، یا مال برابر ہوں، اور نفع کم و بیش اور کل مال

(۱) درمختار و ردالمحتار، ص:۳۳۶، ج:۳

(۲) درمختار و ردالمحتار، ص:۳۳۳، ج:۳/ فتاویٰ ھندیه، ص:۲۹۷، ج:۲

(۳) الدرمختار علی ھامش ردالمحتار، ص:۳۳۷، ج:۳

(۴) بھارِ شریعت، ص:۲۲، حصه دھم

(۵) بھارِ شریعت، ص:۲۲، ۲۳، حصه دھم

(۶) درمختار، عالم گیری

کے ساتھ شرکت ہوسکتی ہے اور بعض مال کے ساتھ بھی اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ دونوں کے مال دو قسم کے ہوں، مثلاً ایک کا روپیہ ہو، دوسرے کے اشرفی، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ صفت میں اختلاف ہو، مثلاً ایک کے کھوٹے روپے ہوں، دوسرے کے کھرے، اگرچہ دونوں کی قیمتوں میں تفاوت ہو، اور یہ بھی شرط ہے کہ دونوں کے مال ایک میں خلط کردیے جائیں۔ (در مختار)

❋ اگر دونوں نے اس طرح شرکت کی کہ مال دونوں کا ہوگا، مگر کام فقط ایک ہی کرے گا اور نفع دونوں لیں گے اور نفع کی تقسیم مال کے حساب سے ہوگی یا برابر لیں گے یا کام کرنے والے کو زیادہ ملے گا، تو جائز ہے، اگر یہ ٹھہرا کہ کام دونوں کریں گے، مگر ایک زیادہ کام کرے گا، دوسرا کم اور جو زیادہ کام کرے گا، نفع میں اس کا حصہ زیادہ قرار پایا، یا برابر قرار پایا، یہ بھی جائز ہے۔ (عالم گیری، ردالمحتار)

❋ ٹھہرا یہ تھا کہ کام دونوں کریں گے، مگر صرف ایک نے کیا، دوسرے نے بوجہ عذر یا بلا عذر کچھ نہ کیا تو دونوں کا کرنا قرار پائے گا۔ (عالمگیری)

❋ ایک نے کوئی چیز خریدی تو بائع ثمن کا مطالبہ اسی سے کرسکتا ہے، اس کے شریک سے نہیں کرسکتا کیوں کہ شریک نہ عاقد ہے، نہ ضامن۔ پھر اگر خریدار نے مالِ شرکت سے ثمن ادا کیا جب تو خیر، اور اگر اپنے مال سے ثمن ادا کیا تو شریک سے بقدر اس کے حصہ کے رجوع کرسکتا ہے۔ اور یہ حکم اُس وقت ہے کہ مالِ شرکت نقد کی صورت میں موجود ہو۔ (در مختار، ردالمحتار)

❋ شرکتِ عنان میں بھی اگر نفع کے روپے ایک شریک نے معین کردیے کہ مثلاً دس روپے میں نفع کے لوں گا تو شرکت فاسد ہے کہ ہوسکتا ہے کل نفع اتنا ہی ہو، پھر شرکت کہاں ہوئی۔ (در مختار)

❋ اس میں بھی ہر شریک کو اختیار ہے کہ تجارت کے لیے یا مال کی حفاظت کے لیے کسی کو نوکر رکھے بشرطے کہ دوسرے شریک نے منع نہ کیا ہو... مال کو امانت بھی رکھ سکتا ہے اور مضاربت کے طور پر بھی دے سکتا ہے کہ وہ کام کرے اور نفع میں اس کو نصف یا تہائی وغیرہ کا شریک کیا جائے اور جو کچھ نفع ہوگا اس میں سے مضارب کا حصہ نکال کر باقی دونوں شریکوں میں تقسیم ہوگا۔ (در مختار)

❋ شریک کو یہ اختیار ہے کہ نقد یا اُدھار جس طرح مناسب سمجھے، خرید و فروخت کرے، مگر شرکت کا روپیہ نقد موجود نہ ہو تو اُدھار خریدنے کی اجازت نہیں، جو کچھ اس صورت میں خریدے گا، خاص اُس کا ہوگا، البتہ اگر شریک اس پر راضی ہے تو اس میں بھی شرکت ہوگی، اور یہ بھی اختیار ہے کہ ارزاں یا گراں فروخت کرے۔ (در مختار، ردالمحتار)

❋ ان میں سے کسی کو یہ اختیار نہیں کہ کسی کو اس تجارت میں شریک کرے، ہاں! اگر اس کے شریک نے اجازت دے دی ہے تو شریک کرنا جائز ہے۔ (در مختار، ردالمحتار)

❋ شرکتِ عنان میں اگر ایک نے کوئی چیز بیع کی ہے تو اس کے ثمن کا مطالبہ اس کا شریک نہیں کرسکتا، یعنی مدیون اس کو دینے سے انکار کرسکتا ہے، یوں ہی شریک نہ دعویٰ کرسکتا ہے، نہ اس پر دعویٰ ہوسکتا ہے بلکہ دین کے لیے کوئی میعاد بھی نہیں مقرر کرسکتا جب کہ عاقد کوئی اور شخص ہے۔ (۱)

---

(۱) درمختار، ردالمحتار

❊ شریک کے پاس جو کچھ مال ہے اُس میں وہ امین ہے، لہٰذا اگر یہ کہتا ہے کہ تجارت میں نقصان ہوا یا کل مال یا اتنا ضائع ہو گیا یا اس قدر نفع ملا یا شریک کو میں نے مال دے دیا تو قسم کے ساتھ اس کا قول معتبر ہے۔(۱)

❊ اگر عقدِ شرکت میں یہ صراحت ہو کہ ہر شریک اپنی رائے سے کام کر سکتا ہے تو ہر شریک کو تجارت سے متعلق تمام امور کا اختیار حاصل ہوگا، لہٰذا وہ دوسرے کو شریک کر سکتا ہے، رہن لے سکتا ہے اور رہن رکھ سکتا ہے وغیرہ وغیرہ، چنانچہ فتاویٰ قاضی خان میں ہے:

"ولو قال كل واحدٍ منهما لصاحبه: اعمل فيه برأيك، جاز لكل واحدٍ منهما أن يعمل فيما يقع فى التجارات من الرهن والارتهان والدفع مضاربةً، والسفر به، والخلطِ بماله، والمشاركة مع الغير اه"(۲)

شرکت کے مفہوم، اقسام اور اس کے خصائص و شرائط کو سامنے رکھ کر جب ہم مشترکہ کمپنی کے نظام کار کا جائزہ لیتے ہیں تو یہ امر بہت کھل کر سامنے آتا ہے کہ کمپنی کے حصص میں سرمایہ کاری یا بلفظ دیگر شرکتِ حصص کا تعلق شرکتِ عقد کی ایک خاص قسم شرکتِ عنان سے ہے کیوں کہ شرکتِ حصص میں مال، نفع، تصرف اور دین و مذہب میں مساوات کا قطعی لحاظ نہیں رکھا گیا ہے جب کہ یہ امور مفاوضہ کے اہم عناصر ہیں۔ اس لیے یہ شرکت بلا ریب "مفاوضہ" نہیں، بلکہ عنان ہے۔

دوسرا سوال: عدمِ جواز کی تقدیر پر کیا کوئی خاص شرط عائد کر کے اس میں کچھ رخصت پیدا ہو سکتی ہے یا نہیں؟ اس سوال کے جواب میں عدم جواز کے قائلین نو حضرات میں سے پانچ نے صراحت کے ساتھ نفی میں جواب دیا ہے اور چار نے سکوت فرمایا، نفی کی وجہ بھی وہی ہے جو عدم جواز کی ہے۔

مفتی قاضی عبد الرحیم بستوی فرماتے ہیں:

ایسے صریح احکام کے خلاف حیلہ شرعی تلاش کرنا بھی سعی بے سود ہے۔

مفتی محمد ایوب نعیم رقم طراز ہیں:

"موجودہ" مشترکہ سرمایہ کمپنی میں شرکت کے جواز سے متعلق کوئی حیلہ نظر نہیں آتا۔"

مولانا رحمت حسین کلیمی یوں لکھتے ہیں:

"اگر گناہوں سے بچانے کے لیے اس میں حیلہ شرعی کا دروازہ کھولا جائے تو پھر کیا وجہ ہے کہ لاٹری، سٹہ وغیرہ جو نرا قمار ہے اور لوگ شیئر بازار سے زیادہ اس کی وجہ سے گناہ گار ہو رہے ہیں تو ان کو بچانے کے لیے حیلہ نہ کیا جائے؟ اس طرح کے حیلوں سے اسلامی احکام مسخ ہو کر رہ جائیں گے۔"

مولانا زین العابدین شمسی لکھتے ہیں:

"جواز کے لیے شرعی حیلہ تلاش کرنے کے جو اسباب ہیں وہ متحقق نہیں ہیں۔"

---

(۱) درمختار، بہارِ شریعت، ص:۲۸ تا ۳۳ حصہ دھم

(۲) فتاویٰ قاضی خان، ص:۹۰۷، ج:٤

تیسرا سوال: کمپنی اسباب تجارت کی مالک ہو چکی ہو تو اس کے مساواتی حصص کی خریداری کا کیا حکم ہو گا جب کہ درج بالا موانع یہاں بھی مرتفع نہیں۔

اس سوال کے جواب میں بھی عدم جواز کا نظریہ رکھنے والوں میں سے پانچ حضرات نے ناجائز ہونے کا قول کیا ہے، باقی چار خاموش ہیں۔ دلائل وہی سودی لین دین سے خالی نہ ہونا ہے۔

مفتی محمد مطیع الرحمٰن رضوی لکھتے ہیں:

"جب ابتداءً ہی مساواتی حصص میں شرکت ناجائز ہے تو کمپنی کے اسباب تجارت کے مالک ہو جانے کے بعد اس کے اسباب کو خرید کر بھی اس میں شرکت کرنی ناجائز ہو گی۔"

چوتھا سوال: قابل تبدیل قرض تمسکات حاصل کر کے بعد میں انھیں مساواتی حصص میں تبدیل کرنے اور حصص سے فائدہ اٹھانے کی کوئی صورت ہے یا نہیں؟

اس سوال کا جواب بھی یہ حضرات نفی میں دیتے ہیں۔

مفتی محمد مطیع الرحمٰن رضوی فرماتے ہیں:

"جب مساواتی حصص ہی میں شریک ہونا ناجائز ہے تو قابل تبدیل قرض تمسکات کو مساواتی حصص میں تبدیل کر دینے سے بھی ناجائز ہی رہے گا۔"

مولانا رحمت حسین کلیمی لکھتے ہیں:

"اس کی کوئی جائز صورت نہیں۔"

پانچواں سوال: غیر سودی قابل تبدیل قرض تمسکات حاصل کر کے حصص میں بدلنے پھر حصص سے انتفاع کا کیا حکم ہے؟

اس کا جواب بھی نفی میں ہے اور تفصیل وہی ہے جو سوال نمبر ۴ر کے تحت درج ہے۔

چھٹا سوال: کمپنی حصص فروشندہ ایجنٹ سے معاہدہ کر کے اس سے یہ گارنٹی لیتی ہے کہ فروختگی سے بچے ہوئے حصص اور قرض تمسکات وہ خود خریدے گا اور اس گارنٹی پر ایجنٹوں کو کمیشن دیا جاتا ہے۔ ان سے ایسا معاہدہ کرنا اور انھیں کمیشن دینا جائز ہے یا نہیں؟

اس کا جواب بھی یہ حضرات نفی میں دیتے ہیں۔

مولانا رحمت حسین کلیمی لکھتے ہیں:

"حصص اور تمسکات کی شرعاً کوئی قیمت نہیں، اس لیے اس کی گارنٹی اور اس کے بیچنے کا معاہدہ کرنا ہی شرعاً جائز نہیں تو اس پر اجرت یا کمیشن کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے۔"

مفتی محمد مطیع الرحمٰن رضوی لکھتے ہیں:

"کمپنی کے معہود طریقہ پر ایجنٹ مقرر کرنا اور اس پر کمیشن دینا اگر کسی جائز کام کے لیے ہوتا تو بھی متعدّد وجوہ کی بنا پر ناجائز

ہوتا... یہاں تو جس کام کے لیے اجارہ ہوا ہے وہ کام ہی جائز نہیں۔"

ساتواں سوال: کمپنی حصص بازار کے دلالوں سے حصص اور قرض تمسکات کے بیچنے کا معاہدہ کرکے ان کے فروخت کیے ہوئے حصص پر کمیشن دیتی ہے۔ اس معاملہ کا شرعی حکم کیا ہے؟

عدمِ جواز کے قائلین اس معاملے کو بھی ناجائز بتاتے ہیں۔

مفتی محمد مطیع الرحمٰن رضوی اور مولانا رحمت حسین کلیمی کا جواب بھی سوال نمبر ٦ کے تحت گزرا۔ وہی جواب سوال نمبر ۷ کا بھی ہے۔

آٹھواں سوال: ایسے مفاسد آمیز کمپنی کے قیام کی منصوبہ سازی، اس کا رجسٹریشن، اس کی ملازمت اور اس پر اجرت یا کمیشن کا لین دین جائز ہے یا نہیں؟

یہ حضرات اسے بھی ناجائز بتاتے ہیں۔

حضرت مفتی محمد مطیع الرحمٰن رضوی لکھتے ہیں:

"جب یہ واضح ہو گیا کہ "مشترکہ سرمایہ کمپنی" کا کاروبار جائز نہیں تو اس کے قیام کی منصوبہ سازی ہو یا اس کا رجسٹریشن یا اس کی وہ ملازمت جس میں ناجائز کام کرنا پڑے سبھی ممنوع ہوں گے۔"

تقریباً یہی اندازِ بیان دیگر حضرات کا بھی ہے۔

نواں سوال: کمپنی میں حصص اور قرض کی جمع شدہ رقم پر زکاۃ سال بہ سال واجب ہو گی یا اس کا زر مبادلہ ونفع وصول ہونے پر صرف موجودہ سال کی؟

اس کے جواب میں حضرت مولانا عبد الحکیم شرف قادری، حضرت مفتی محمد مطیع الرحمٰن رضوی، حضرت مولانا رحمت حسین کلیمی اور حضرت مفتی زین العابدین شمسی لکھتے ہیں کہ جمع شدہ رقم پر زکاۃ سال بہ سال واجب ہو گی اور مولانا شمس الہدیٰ مصباحی لکھتے ہیں کہ زکوٰۃ کا وجوب تو ہو گا مگر وجوب ادا وصول یابی کے بعد ہو گا۔

فیصلے

مشترکہ سرمایہ کمپنی کا نظامِ کار اور اس کی شرعی حیثیت

(دوسرے، تیسرے، چوتھے اور پانچویں سیمیناروں کی قرارداد)

❶ محدود بہ حصص کمپنی کی سرمایہ کاری کی بنیاد تین امور پر ہے:
(۱) ترجیحی حصص (۲) قرض تمسکات (۳) مساواتی حصص۔
اس پر سیمینار کا اتفاق ہے کہ ترجیحی حصص سرمایہ قرض ہیں جن پر ملنے والا نفع سود ہے، اس لیے ان حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری حرام ہے۔
یہی صورت قرض تمسکات میں بھی ہوتی ہے، اس لیے ان کے ذریعے بھی سرمایہ کاری حرام ہے۔

❷ کمپنی امور کے کچھ ماہرین اور حصہ داروں سے یہ تحقیق ہوئی کہ قرض دینا شریک کے لیے قطعاً لازم نہیں ہوتا، نہ ہی کمپنی اپنے شرکا سے ایسا کوئی مطالبہ کرتی ہے۔
مذکورہ باخبر لوگوں سے یہ بھی معلوم ہوا کہ چار ہزار میں سے تقریباً تین ہزار نو سو اٹھانوے (۳۹۹۸) کمپنیاں ایسی ہیں جو مطلوبہ رقم یک مشت لیتی ہیں اور ایک دو کے یہاں قسط وار ادائگی اور ضبطگی کی صورت ہوا کرتی ہے۔
اس لیے یہ طے ہوا کہ قسط وار ادائگی والی کمپنیوں کی شرکت سے یکسر رو کا جائے۔ جب کہ ان کے یہاں پوری قسطیں وقت پر ادا نہ کرنے کی صورت میں سابق جمع شدہ رقم کی ضبطگی کا رواج ہو یا جن سے ایسا خطرہ ہو۔

❸ مساواتی حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری ''شرکت عنان'' ہے، اس پر اتفاق ہو گیا۔ عالمگیری ج:۲ص: ۳۲ مع خانیہ اور بہار شریعت ج:۱۰ص:۲۹ کے ایک جزئیہ سے یہ معلوم ہوا کہ شریک عنان کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ ابتداءً ہی سے اپنے جملہ اختیارات دوسرے شریک کو دیتے ہوئے شرکت کرے۔ اس لیے مساواتی حصص والا عملاً اپنے حصص اور ان کا نفع لینے کے سوا کچھ نہیں کر سکتا تو اس سے اس کی شرکت کے ''شرکتِ عنان'' ہونے پر کوئی اثر نہیں آتا۔

❹ حصص کی خرید و فروخت جائز ہے یا ناجائز؟

جواز پر اشکال یہ ہے کہ مبیع مجہول ہے، قبضہ دینے، دلانے سے خالی، بلکہ غیر مقدور التسلیم، اس لیے یہ بیع ناجائز ہے کیوں کہ جواز بیع کی شرطیں موجود نہیں۔ (یہ رائے راقم محمد نظام الدین رضوی کے سوا بقیہ تمام مندوبین کی ہے۔)

۵ مساواتی حصص کے ذریعہ شرکت جائز ہے یا نہیں؟

جواز پر اشکال یہ ہے کہ مساواتی حصص والا نفع اور نقصان دونوں میں شریک ہوتا ہے۔ اگر کمپنی نے دس لاکھ روپے جمع کیے، پانچ لاکھ ترجیحی حصص اور قرض تمسکات کے ذریعہ۔ پانچ لاکھ مساواتی حصص کے ذریعہ اور دو لاکھ کا نقصان ہوا تو اس نقصان میں ترجیحی حصص اور قرض تمسکات والے بالکل شریک نہ ہوں گے۔ بلکہ ان کو مقررہ سود ملتا رہے گا اور ان کا اصل سرمایہ بھی محفوظ رہے گا اور دو لاکھ کا سارا نقصان مساواتی حصص والوں پر عائد ہوگا۔ اس طرح یہ شریک سود دینے اور سودی قرض کا نقصان سہنے کا عملاً مرتکب ہوگیا۔ اگر چہ وہ فارم پر یہ لکھ دے کہ سودی قرض لینے یا سود دینے سے مجھے کوئی سروکار نہ ہوگا۔ اس لیے یہ شرکت ناجائز ہے۔

یہ رائے حضرت شارح بخاری (علامہ مفتی محمد شریف الحق امجدی)، حضرت محدث کبیر (علامہ ضیاء المصطفیٰ قادری) اور حضرت (علامہ محمد احمد) مصباحی صاحب دامت برکاتہم القدسیہ کی ہے اور راقم محمد نظام الدین رضوی کی رائے اس کے برخلاف یہ ہے:

شریعت طاہرہ کا ضابطہ ہے کہ مسلمان کا فعل امکانی حد تک حرمت وفساد سے بچایا جائے، اسی لیے فقہاے کرام نے بہت سے مسائل میں امکانی گوشوں کو تلاش کر کر کے تصحیح عقد فرمائی۔ مثلاً بازار میں مال حرام غالب اور حلال مغلوب ہو تو بھی اشیا کی خریداری کو جائز فرمایا (فتاوی رضویہ دوم، رساله الأحلی من السکر)

بیع سیف مُحلّٰی بحلیة میں جزءِ ثمن دے کر کہا خُذْ مِنْ ثَمَنِهِمَا تو اسے من أحدهما قرار دے کر حلیہ کی بیع صَرف کو جائز کہا۔

بیع درهم و دینار ین بدرهمین و دینار کو مقابلۂ مطلقہ مان کر مُقَابَلَةُ الْجِنْس بِخِلَافِهٖ کے احتمال کو تصحیح عقد کے لیے متعیّن کیا۔

عبد مشترک کو ایک شریک نے بیچ دیا تو اسے درست قرار دیا۔ وغیرها من المسائل الکثیرة المعتمدة المفتی بها۔

اس لیے کمپنی میں گو سرمایۂ حصص اور سرمایۂ قرض دونوں مخلوط ہیں، لیکن یہاں تصحیح عقد کا امکان یہ ہے کہ سود کی ادائگی کو سرمایۂ شرکت سے نہ مانا جائے بلکہ یہ مانا جائے کہ سود صرف مال قرض کے نفع کا ہے۔ یعنی کمپنی کے پاس جو کچھ روپے ہیں وہ ہو سکتا ہے کہ قرض کے بھی ہوں حصص کے بھی ہوں۔ لیکن فعل مسلم کو حرمت وفساد سے بچانے کے لیے یہ قرار دیا جائے گا کہ یہ سرمایۂ قرض ہے اور سرمایۂ حصص کچھ تو متاع کی شکل میں موجود ہے، کچھ نرخ کے گھٹنے کی

وجہ سے خسارہ کی نذر ہو گیا۔

واضح ہو کہ ہدایت کار بورڈ بحیثیت وکیل جو کچھ قرض لیتا ہے، شرعاً اس کی ذمہ داری اسی کے سر ہے۔ مؤکل یعنی عام شرکا کے سر نہیں۔

اس پر اشکال یہ ہے کہ نرخ گھٹنے کی وجہ سے خسارے کا تعلق پورے دس لاکھ مال سے ہے، سودی قرض کے پانچ لاکھ سے جو سامان خریدا گیا اور نرخ گھٹا، اس کا خسارہ مثلاً ایک لاکھ ہے اور بقیہ مال کا خسارہ بھی ایک لاکھ ہے۔

لیکن یہ دونوں نقصان مجتمع ہو کر مساواتی حصص والوں پر ہی عائد ہوتے ہیں اور قرض والوں کا مال بھی سلامت رہتا ہے۔ نفع یعنی سود بھی دستیاب ہوتا رہتا ہے۔ اس لیے قرض سے متعلق ایک لاکھ نقصان کو کسی اور طرف راجع کرنے کی گنجائش نہیں رہ جاتی۔ اس کا جواب یہ دیا گیا کہ اوپر ذکر کیے گئے مسائل سے اسی کی توضاحت کی گئی ہے، مگر اس پر اشکال یہ ہے:

ولو استقرض أحد شريكي العنان مالًا للتجارة لزمهما. [1]

چوں کہ بحث اس سے آگے نہیں بڑھ رہی ہے، اس لیے اسے فیصل بورڈ کے حوالے کیا جاتا ہے۔

توثیقی دستخط

دوسرے سیمینار سے پانچویں سیمینار تک کے شرکا کے اسمائے گرامی ان سیمیناروں کے فیصلوں کے آخر میں شامل کر دیے گئے ہیں، یہاں صرف ان حضرات کے اسمائے گرامی دیے گئے ہیں جنھوں نے دسویں فقہی سیمینار میں اس فیصلے پر دستخط فرمائے۔ (مرتب غفرلہ)

(۱) محمد احمد مصباحی　　(۲) محمد نظام الدین الرضوی
(۳) شبیر حسن رضوی　　(۴) خواجہ مظفر حسین
(۵) محمد نصیر الدین　　(۶) عنایت احمد نعیمی
(۷) نذر محمد قادری　　(۸) محمد علی فاروقی
(۹) محمد عبد المبین نعمانی　　(۱۰) محمد ادریس
(۱۱) نصر اللہ رضوی　　(۱۲) محمد ایوب رضوی
(۱۳) عبد الغفار اعظمی　　(۱۴) محمد اختر کمال قادری

---

(۱) بحر الرائق، ج:۵، ص:۱۷۹، مطبوعہ کوئٹہ، پاکستان/ فتاویٰ عالم گیری مع خانیة، باب شركة العنان، ج:۲، ص:۳۲۲، مطبع نورانی کتب خانہ، پشاور، پاکستان.

(۱۵) محمد نسیم
(۱۶) قاضی فضل احمد مصباحی
(۱۷) آل مصطفی مصباحی
(۱۸) زاہد علی سلامی
(۱۹) محمد اختر حسین قادری
(۲۰) عبد الحق رضوی
(۲۱) محمد نظام الدین قادری
(۲۲) بدر عالم المصباحی
(۲۳) نفیس احمد مصباحی
(۲۴) محمد سلیمان مصباحی
(۲۵) زین العابدین
(۲۶) محمد ابرار احمد امجدی برکاتی
(۲۷) شمس الہدیٰ
(۲۸) محمد انور نظامی مصباحی
(۲۹) شہاب الدین احمد نوری
(۳۰) محمود احمد برکاتی
(۳۱) شبیر احمد
(۳۲) قاضی فضل رسول
(۳۳) محمد عالم نوری مصباحی
(۳۴) ساجد علی مصباحی
(۳۵) خواجہ آصف رضا
(۳۶) غلام جیلانی مصباحی
(۳۷) محمد عرفان عالم
(۳۸) دستگیر عالم مصباحی
(۳۹) مقصود احمد مصباحی
(۴۰) اختر حسین اعظمی
(۴۱) صدر الوریٰ قادری
(۴۲) احمد رضا
(۴۳) غلام نبی
(۴۴) جمال مصطفی قادری
(۴۵) محمد قاسم مصباحی
(۴۶) محمد رفیع الزماں مصباحی

فیصل بورڈ کا فیصلہ

۱۸/ ذوالحجہ ۱۴۱۹ھ مطابق ۶/ اپریل ۱۹۹۹ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم حامدًا و مصلیًا و مسلمًا

(۱) مساواتی حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری عقود فاسدہ وربا کے دخل کی وجہ سے ناجائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۲) اپنے روپیہ کا حصہ دوسرے کے ہاتھ بیچنا اور اس کا خریدنا دونوں حرام ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

(ماخوذ از فتاوی رضویہ ص: ۳۷۱، ج: ۸) ☆

دستخط فیصل بورڈ

(۱) فقیر محمد اختر رضا خاں ازہری

(۲) ضیاء المصطفیٰ قادری

(۳) تیسرے رکن حضرت فقیہ ملت مفتی جلال الدین احمد امجدی دام ظلہ علالت کی وجہ سے شریک نہ ہوسکے۔

دستخط معاونین:

(۱) عبد الرحیم بستوی (۲) محمد نظام الدین رضوی (۳) مطیع الرحمٰن رضوی

(۴) محمد صالح قادری بریلوی (۵) بہاء المصطفیٰ قادری (۶) محمد احمد مصباحی

(۷) محمد معراج القادری (۸) صدر الوریٰ قادری (۹) قاضی شہید عالم رضوی

(۱۰) محمد مظفر حسین قادری (۱۱) محمد ناظم علی قادری بارہ بنکوی

☆ فیصلے میں میری راے کے ضمن میں جو دلائلِ جواز نقل کیے گئے ہیں ان سے ہٹ کر میں نے عدمِ جواز کا موقف کیوں اختیار کیا، اسے تحریری شکل میں فیصل بورڈ کے آخری اجلاس منعقدہ بریلی شریف میں پیش کر دیا تھا۔ ہم یہاں اسے اپنی کتاب «شیر بازار کے مسائل» کے مقدمے سے نقل کرتے ہیں۔

عدم جواز کے جو دلائل پیش کیے گئے تھے ان کے بارے میں دو طرح کے خلجان میرے دل میں تھے جو بحثوں کے درمیان دور نہ ہو سکے، اس لیے میں نے از سرِ نو فقہی کتابوں کا مطالعہ کر کے حکمِ شرعی تک پہنچنے کی کوشش کی اور خداے کریم کی توفیق سے میرا گمان ہے کہ میں حکمِ شرعی تک پہنچنے میں کامیاب بھی ہو گیا، کیوں کہ دلیل اور تحریِ حق میں ہم آہنگی کے ساتھ مجھے "کافی اطمینانِ قلب" حاصل ہوا۔ اب تحقیقِ حق کے سفر کی یہ روداد آپ بھی پڑھیے۔

میرے پیش کردہ دلائلِ جواز پر جو اشکال پیش کیا گیا تھا وہ گو فہم کے زیادہ قریب قریب تھا تاہم میرے لیے تشفی بخش اس لیے نہ تھا کہ

اس کے بارے میں دل میں دو طرح سے خلجان واقع ہو رہا تھا۔
ایک یہ کہ فعل مسلم کو صحت و سداد پر محمول کرنے کے لیے امکانی گوشہ (جن کے اجمالی دلائل میری رائے کے ضمن میں مذکور ہیں) طالبِ تحقیق تھا۔
دوسرے یہ کہ یہ بات محلِ نظر تھی کہ مساواتی حصص والوں کو بھی سودی قرض کا بار اٹھانا پڑتا ہے، کیوں کہ کمپنی کے آئین میں یہ واضح صراحت موجود ہے کہ:
"ممبران کی ذمہ داری صرف ان کے حصص کی رقم تک ہی محدود ہوتی ہے، اس حد کے بعد ان پر کسی قسم کی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی، اور نہ ہی ان سے کمپنی کے واجبات کے سلسلے میں کوئی مطالبہ کیا جاسکتا ہے۔"(۱)
تعبیر کے فرق کے ساتھ اس بندۂ ناچیز نے بھی یہ اشکال اپنے مقالے میں ذکر کر کے اس کا حل پیش کیا تھا۔ اس لیے وہ خلجان ایک فطری امر تھا۔
مسئلہ فیصل بورڈ کے حوالے ہو گیا، پھر بھی میں اپنے طور پر مسلسل غور و فکر کرتا رہا، اسی دوران عروس البلاد بمبئی کے سفر کا اتفاق ہوا، وہاں جاکر میں نے کمپنی امور کے ایک واقف کار کے سامنے یہ سوالات رکھے۔
(۱) مساواتی حصص اور ترجیحی حصص کا حساب کتاب الگ الگ ہوتا ہے یا مشترکہ طور پر ایک میں؟
(۲) ترجیحی حصص پر جو منافع حاصل ہوتے ہیں ان میں سے عام مساواتی حصص والوں کو بھی کچھ دیا جاتا ہے، یا صرف ہدایت کار بورڈ کا حق مانا جاتا ہے؟
(۳) جب کمپنی کے راس المال میں بھی خسارہ واقع ہو جائے تو اس کی تلافی صرف ہدایت کار بورڈ کے شیر سے کی جاتی ہے، یا تمام حصص والوں کے شیر سے؟
تو ان کا جواب انھوں نے یہ دیا:
(۱) سب کا حساب ایک ساتھ مشترکہ طور پر ہوتا ہے۔
(۲) وہ منافع مساواتی اور ترجیحی تمام حصص داروں پر تقسیم کیے جاتے ہیں۔
(۳) یہ تلافی کمپنی کے مال سے ہوتی ہے اور مال سارے شیر داروں کا ہوتا ہے۔
اس جواب سے میرا دوسرا خلجان دور ہو گیا، اور ساتھ ہی یہ بھی سمجھ میں آگیا کہ درج بالا آئین کا مطلب یہ نہیں ہے کہ قرض کا بار بالکل مساواتی شیر داروں پر نہیں ڈالا جاتا۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ ضرورت کے وقت ان پر بھی بار پڑتا ہے، مگر اُسی قدر جتنا حصہ ان کا کمپنی میں جمع ہے، حصے سے زیادہ ان سے قرض کی ادائیگی کے لیے مزید کوئی مطالبہ نہیں کیا جاتا۔
یہ الگ بات ہے کہ شرعاً قرض کا بار ان کے ذمہ نہیں آتا تو ان کے سرمائے سے کسی بھی وقت قرض کیوں وصول کیا جاتا ہے؟ شریعت کا قانون یہ ہے کہ شرکا میں سے کوئی شخص قرض حاصل کرے تو اس کا ذمہ دار تنہا وہی ہوگا اگرچہ اس میں دوسرے شریک کی مرضی بھی شامل ہو۔ فتاویٰ قاضی خاں میں ہے:
"ولو أقرَّ احدُ الشّرِيكَيْنِ أنّه استقرضَ مِن فلانٍ الفاً لتجارتِهما يلزمهُ خاصّة، وكذا لو اذن

(۱) جدید طریقۂ تجارت، ص:۱۷۳، ج:۱-

كُلّ واحدٍ منهما لصاحبه بالاستدانةِ عليه يلزمهُ خاصّةً حتّى يكون لِلمُقرضِ ان ياخذهُ منه، وليس لهُ أن يرجع على شريكهِ، لأنّ التوكيل بالاستقراض باطل، فيستوى فيه الإذنُ وعدمُ الإذن اھ.[۱]

لیکن کمپنی کی انتظامیہ کو اس سے کیا غرض۔

اس واضح صراحت کے بعد پہلے خلجان کی بنیاد بھی متزلزل ہو چکی تھی لیکن میری طبیعت فقہی دریافت کے بارے میں کچھ غیر قناعت پسند واقع ہوئی ہے، اس لیے ھَل مِنْ مزیدٍ کی جستجو میں لگی رہی، مثل مشہور ہے "جوینده یابنده" آخر فقہی شہادت مل گئی۔ شبہات کے بادل چھٹ گئے اور اطمینانِ قلب حاصل ہو گیا، وہ شہادت آپ بھی ملاحظہ فرمائیں۔

فقہ حنفی کی اہم ترین کتاب «بہارِ شریعت» میں غصب کے بیان میں «جوہرہ نیرہ» کے حوالے سے یہ دل چسپ مکالمہ درج ہے:

"مسئلہ: علی بن عاصم رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کہتے ہیں، میں نے امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سوال کیا کہ ایک شخص کا ایک روپیہ دوسرے کے دو روپے میں مل گیا، اس کے پاس سے دو روپے جاتے رہے، ایک باقی ہے اور معلوم نہیں یہ کس کا روپیہ ہے، اس کا کیا حکم ہے؟

امام نے فرمایا: وہ جو باقی ہے اس میں سے ایک تہائی ایک روپیہ والے کی ہے اور دو تہائیاں دو روپیہ والے کی۔

علی بن عاصم کہتے ہیں، اس کے بعد میں ابن شبرمہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے ملا اور ان سے بھی یہی سوال کیا۔ انھوں نے کہا تم نے اس کو کسی اور سے بھی پوچھا ہے؟ میں نے کہا: ہاں! ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے پوچھا ہے۔ ابنِ شبرمہ نے کہا، انھوں نے یہ جواب دیا ہوگا۔ میں نے کہا، ہاں! امام ابنِ شبرمہ نے کہا: انھوں نے غلط جواب دیا۔ اس لیے کہ دو روپے جو گم ہو گئے ان میں ایک تو یقیناً اس کا ہے جس کے دو روپے تھے، اور ایک میں احتمال ہے کہ اس کا ہو، یا ایک روپیہ والے کا ہو، اور جو باقی ہے اس میں بھی احتمال ہے کہ دو والے کا ہو، یا ایک والے کا۔ دونوں برابر کا احتمال رکھتے ہیں۔ لہٰذا نصف نصف دونوں بانٹ لیں۔

کہتے ہیں: مجھے ابنِ شبرمہ کا جواب بہت پسند آیا، پھر میں امام اعظم سے ملا اور ان سے کہا کہ اُس مسئلے میں آپ کے خلاف جواب ملا ہے۔

امام نے فرمایا: کیا تم ابن شبرمہ کے پاس گئے تھے؟ میں نے کہا: ہاں! فرمایا: انھوں نے تم سے یہ کہا ہے۔ وہ سب باتیں بیان کر دیں۔ میں نے کہا: ہاں۔

فرمایا کہ جب تینوں روپے مل گئے اور امتیاز باقی نہیں رہا تو اس صورت میں ہر روپیہ میں دونوں شریک ہو گئے۔ ایک والے کی ایک تہائی، اور دو والے کی دو تہائیاں۔ پھر جب دو گم ہو گئے تو دونوں کی شرکت کے دو روپے گم ہوئے، اور جو باقی ہے، یہ بھی دونوں کی شرکت کا ہے کہ ایک تہائی ایک کی اور دو تہائی دوسرے کی۔"[۲]

یہاں یہ شبہہ نہ کیا جائے کہ گفتگو شرکتِ عقد میں چل رہی ہے اور مکالمہ کا تعلق شرکتِ ملک سے ہے، کیوں کہ

(۱) فتاویٰ قاضی خاں، ج:٤، ص:۹۰۷، فصلٌ في شركة العنان، نول کشور.

(۲) بہارِ شریعت، ص:۴۲،۴۳، حصہ ۱۵، غصب کا بیان، اتلاف سے وجوبِ ضمان کی بحث، بحواله الجوهرة النيرة على مختصر القدوري، ص:۲۵، ج:۲، کتاب الغصب قُبيل كتاب الوديعة.

شرکتِ عقد میں بھی شرکتِ ملک اس وقت پائی جاتی ہے، جب شرکا کا مال باہم خلط ملط ہو جاتا ہے۔

اس جزئیہ کی دریافت کے بعد میرا موقف جزوی طور پر تبدیل ہو گیا، پہلے موقف یہ تھا:

- مساواتی حصص کے ذریعہ کمپنی کی شرکت قبول کرنا بھی جائز ہے۔
- اور ان حصص کے سرمائے سے کمپنی کی تجارت بھی جائز ہے۔

لیکن اب موقف یہ ہو گیا کہ شرکت قبول کرنا تو ناجائز ہے لیکن تجارت جائز ہے۔

اس کے چند ہی دنوں بعد دل میں پھر ایک خدشہ یہ رہنے لگا کہ بازار میں مالِ حرام غالب ہو اور مالِ حلال مغلوب، مثلاً کُل دس لاکھ کا مال ہے جس میں تین لاکھ حلال اور سات لاکھ حرام۔ فقہا فرماتے ہیں کہ اس کی خریداری مطلقاً جائز ہے، حالاں کہ تین لاکھ کا مال فروخت ہو جانے کے بعد اشکال مذکور کے پیشِ نظر خریداری حرام ہونی چاہیے تھی۔

لیکن جلد ہی یہ شبہہ بھی رفع ہو گیا، کیوں کہ بازار کا مال گو بیش تر حرام سہی، مگر یقین کے ساتھ یہ نہیں معلوم ہے کہ کون سامال حرام ہے تو متعیّن طور پر کسی بھی مال میں صرف حرام ہونے کا شبہہ ہے، یقین نہیں ہے اور کچھ مال اس میں یقیناً حلال ہے، دوسری طرف بیع وشرا کا حال یہ ہے کہ وہ اپنی اصل کے لحاظ سے جائز وحلال ہیں۔ ارشادِ باری ہے:

” وَ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ (۱)____ اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ “(۲)

تو فعلِ مسلم کو حرمت وفساد سے بچانے کے لیے مانا یہ جائے گا کہ اس نے جو مال خریدا ہے حلال ہے، گو اس میں حرام کا بھی شبہہ ہے۔

«اشباہ» میں ہے:

”لٰکن مع هذا لو اشتراه يطيب له.“ عن البزازية

اس کے تحت «حاشیہ حموی» میں ہے:

”وجهُهُ أن كون الغالب في السوق الحرام لا يستلزم كون المشترىٰ حراماً لجواز كونهٖ من الحلالِ المغلوب، والأصل الحلُّ اھ.“(۳)

اس کے بر خلاف کمپنی کے مسئلے میں یہ متعیّن ہے کہ تمام مساواتی حصہ داروں کے سرمائے سے تمام قرض خواہوں کو اتنا مال سود کی ادائیگی کے سلسلے میں دیا گیا، یہاں نام بنام حصہ دار معلوم، ہر قرض خواہ بشمول تمسک دار معلوم، ہر ایک کا حصہ اور مقدارِ سود معلوم تو یہاں ارتکابِ حرام سے بچانے کی کوئی امکانی راہ نہیں رہ جاتی۔

آپ شاید اسے میری پریشان نظری کہیں یا سیماب طبعی کہ فکرِ خام نے یہاں ایک کروٹ پھر بدلی اور یہ بے مایہ یہ سوچنے لگا کہ دوسرے کے قرض کی ادائیگی میں ہاتھ بٹانا کوئی معیوب کام نہیں، معیوب تو سود کی ادائیگی میں ہاتھ بٹانا ہے، اور کمپنی جب خسارے کی وجہ سے ختم کی جاتی ہے تو قرض خواہوں اور ترجیحی تمسک داروں کو سود نہیں دیا جاتا، بلکہ کسی طرح سے اصل رقم انھیں ادا کر دی جاتی ہے، حتیٰ کہ بسا اوقات اس میں بھی کمی واقع ہو جاتی ہے۔

---

(۱) البقرة:۲، آیت:۲۷۵۔

(۲) النساء:٤، آیت:۲۹۔

(۳) غمز العیون والبصائر مع الاشباہ والنظائر، ص:۱۳٦، قاعدہ۲۔

اور اگر خسارے کی کوئی صورت ایسی ہو جس میں سود بھی دیا جاتا ہو، تو اس سے بچنے کی راہ یہ ہے کہ مسلم شیر دار معاہدے کے آغاز میں ہی یہ صراحت کر دے یا فارم پر لکھ دے کہ کمپنی کے خسارے سے دوچار ہونے کے وقت میرا سرمایہ صرف قرض کی ادائیگی میں صَرف ہو سکتا ہے، سود سے مجھے کوئی سروکار نہ ہوگا، میں اس سے بے زار ہوں۔

لیکن کھلی ہوئی بات یہ ہے کہ- جو لوگ اب تک کمپنی کے حصص لیتے رہے ہیں وہ تو قرض مع سود پر راضی رہے، کیوں کہ انھیں اس کی خبر ہی نہیں کہ سود میں تعاون کی نحوست سے کیسے بچا جا سکتا ہے۔

اور آئندہ جو لوگ حصہ لیں گے وہ بچنے کی راہ سے واقف ہو کر بھی شاید و باید اس پر چل سکیں، سب کو تو نہیں کہا جا سکتا مگر عوام کی اکثریت ایسی ہی ہوگی، تجربہ یہی ہے کہ ایک بات کی اجازت شرائط کے ساتھ دی جاتی ہے مگر لوگ شرطوں کو گول کر جاتے ہیں۔ جیسے وہ یہ سمجھتے ہی نہیں کہ شرطوں کی کیا حیثیت ہے۔ علاوہ ازیں اب کمپنی کی دنیا میں بانیان کے ذریعہ بد دیانتی اور دلالوں کے ذریعہ حصص میں سٹہ بازی، فریب دہی، کمپنی پر سرمایہ دار طبقہ کی اجارہ داری عام وبا کی شکل اختیار کرتی جا رہی ہے۔ کمپنی کے اصول جو بھی ہوں، لیکن عمل ان پر کم ہو پاتا ہے۔

ایسے ماحول میں کمپنی سے مشارکت اپنے مال معصوم کو تباہی کے دہانے پر لے جانے کے مساوی، یا کم از کم قریب ہے، نیز فتحِ بابِ معصیت بھی ہے جو بجائے خود ناجائز ہے، اس لیے سدِ بابِ معصیت کا تقاضا یہی ہے کہ کمپنی کے کاروبار سے کلی طور پر دور رہنے کا حکم دیا جائے جیسا کہ بہت سے مسائل میں فقہائے کرام نے سدِ باب کے لیے اجتناب کا حکم دیا ہے۔ خلیفہ ہارون رشید کے دورِ خلافت میں خراسان میں غطریف نام کا ایک درہم رائج تھا، جس میں چاندی کم اور کھوٹ زیادہ ہوتا تھا، اس کی بیع اس کے ہم جنس کے عوض کمی بیشی کے ساتھ جائز ہو سکتی تھی۔ لیکن فقہانے سدِ باب ربا کے لیے اجازت نہیں دی۔ ہدایہ میں ہے:

"فلو أبيح التفاضل فيه ينفتح باب الربو."(۱)

اس مقام پر پہنچ کر میں نے اطمینان کی سانس لی کہ ان شاء اللہ تعالیٰ اب منزلِ مقصود یہی ہے۔

شکر کہ جمازہ بہ منزل رسید　　　زورق امید بہ ساحل رسید(۲)

اپنی اس تحقیق کی بنیاد پر راقم الحروف نے عدم جواز کے حکم سے اتفاق کیا۔

فتاویٰ رضویہ میں "روپیہ" کا لفظ چاندی کے سکے کے معنیٰ میں استعمال کیا گیا ہے، نوٹ اور کاغذ کی کرنسی کے معنیٰ میں نہیں، اسی لیے فتاویٰ رضویہ میں روپے سے روپے کی بیع کو "عقد صَرف" مانا گیا ہے جس کے جواز کے لیے تقابض بدلین ضروری ہے، جب کہ اب شیر بازار میں نوٹ کی بیع نوٹ سے ہوتی ہے، اس کے لیے تقابضِ بدلین شرط نہیں۔ اسے ہم نے تقریراً، تحریراً واضح کر دیا تھا، لہٰذا صرف حکم میں راقم کا اتفاق ہے دلیل میں نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔　　[مرتب غفرلہ]

---

(۱) هدايه، ج:۳، كتاب الصرف، ص:۹۳، مجلس بركات، مبارك پور۔

(۲) شير بازار كے مسائل، ص:۱۱ تا ۱۸، مكتبه برهانِ ملت، مبارك پور۔

دوامی اجارہ

(یعنی پگڑی کے ساتھ معاملۂ کرایہ داری)

☆ سوال نامہ

☆ خلاصۂ مقالات

☆ فیصلے

سوال نامہ

دوامی اجارہ
(یعنی پگڑی کے ساتھ معاملۂ کرایہ داری)

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، رکن مجلس شرعی و نائب صدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہٖ سبحانہٗ وتعالیٰ

دوامی اجارہ (خُلو) کا آغاز آج سے چار سو سال پہلے دسویں صدی ہجری میں ہوا، جو عہد بہ عہد روز افزوں ترقی کرتا رہا، اور آج ''پگڑی'' کی شکل میں عامۂ بلاد اسلامیہ کے سر پر مصیبت بن کر نازل ہو چکا ہے۔

پگڑی کیا ہے؟ زمین یا مکان، یا دکان کا کرایہ دار اپنا اجارہ ہمیشہ باقی رکھنے کے لیے کرایہ کے علاوہ مالک جائداد کو جو مال دیتا ہے یا خود مالک، کرایہ دار کو اپنی جائداد پر ولایت تصرف کے حصول کے لیے جو مال پیش کرتا ہے، اسی کا نام ''پگڑی'' یا ''بدل خلو'' ہے۔ بلفظ دیگر یوں کہہ سکتے ہیں کہ:

کرایہ دار ''حق ابقاے اجارہ'' یا مالک '' ولایت تصرف'' کے بدلے میں جو مال دیتا ہے ''پگڑی'' ہے۔ گویا پگڑی کی حیثیت ثمن کی ہے۔ اور ''حقِ ابقاے اجارہ'' اور '' ولایت تصرف'' کی حیثیت مبیع کی۔ یہی وجہ ہے کہ پگڑی کی یہ رقم ناقابلِ واپسی ہوتی ہے اور ''حق ابقاے اجارہ'' نسلاً بعد نسلٍ میراث کی طرح سے ورثہ میں منتقل ہوتا رہتا ہے۔

اس اجارہ کو ''خُلو'' اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں مکان یا دکان کے خالی کرنے کا حق صرف کرایہ دار کو دے دیا جاتا ہے۔

زر ضمانت: پگڑی سے ملتی جلتی ایک شکل یہ ہے کہ مالک کرایہ دار سے کچھ رقم اس شرط پر لیتا ہے کہ جب یہ مکان یا دکان خالی کرے گا وہ رقم اسے واپس مل جائے گی۔ بسا اوقات یہ معاہدہ یوں بھی ہوتا ہے کہ پیشگی کا جزء حصہ -مثلاً دس ہزار، بیس ہزار- تخلیہ کے وقت واپس ہوگا، اور باقی حصہ ہر مہینے کے نصف کرایہ میں ماہ بماہ وضع ہوتا رہے گا خواہ وہ جتنی مدت میں وضع ہو۔

اس معاہدہ میں بھی عام طور سے کرایہ داری کی مدت مقرر نہیں کی جاتی، گویا عملاً یہ اجارہ بھی دوامی ہوتا ہے، البتہ بمبئی میں یہ اجارہ گیارہ ماہ کے لیے ہوتا ہے، اس کے بعد اگر فریقین راضی ہوں تو پھر گیارہ ماہ کے لیے تجدید ہوتی ہے اور اگر کسی وجہ سے مدت

اجارہ پوری ہوجانے کے بعد تجدید نہ ہوسکی اور کرایہ دار کا قبضہ باقی رہا تو کچھ دنوں بعد اس کا یہ قبضہ مستقل اور اجارہ دائمی ہوجاتا ہے۔

یہ اجارہ دواہم مقاصد کے پیش نظر کیا جاتا ہے۔

ایک تو یہ کہ اس کی وجہ سے کرایہ دار کو مالک کی طرف سے یہ اطمینان حاصل ہوتا ہے کہ وہ اسے بے دخل نہ کرے گا، اور یہ بے فکر ہوکر سکونت یا تجارت کرتا ہے۔

دوسرا یہ کہ مالک کو یک گونہ یہ سکون حاصل ہوتا ہے کہ فسخ اجارہ کے وقت کرایہ دار اسے مکان یا دکان واپس کردے گا، ساتھ ہی کرایہ بھی پابندی کے ساتھ ادا کرتا رہے گا۔ بصورت دیگر وہ پیشگی رقم کو کرایہ میں محسوب کرکے اپنے حق کے حصول پر قادر ہوگا۔ اسی لیے اس رقم کو" زرضمانت" یا" سیکوریٹی" (security) کہا جاتا ہے۔ اور بہر حال مالکِ مکان ودکان کو زر ضمانت میں تصرف کا کامل اختیار حاصل ہوتا ہے۔

پگڑی اور سیکوریٹی کا فرق:- پگڑی اور سیکوریٹی میں متعدّد فرق ہیں۔

(۱) پگڑی ناقابل واپسی ہوتی ہے۔ اور سیکوریٹی قابل واپسی ہوتی ہے۔

(۲) پگڑی کو معاہدہ نامہ میں درج نہیں کیا جاتا، اور سیکوریٹی کو باقاعدہ درج کیا جاتا ہے۔

(۳) پگڑی میں کرایہ دار" کرایہ کی چیز" کسی کو بھی کرایہ پر دے سکتا ہے لیکن سیکوریٹی میں پابند ہوتا ہے کہ مالک کو ہی مکان، دکان واپس کرے۔

(۴) قانون کی نگاہ میں قدیم عمارتوں پر پگڑی لینا رشوت کی طرح جرم ہے اور جدید عمارتوں میں اس کی اجازت ہے۔ لیکن سیکوریٹی کی قدیم، جدید ہر قسم کی عمارتوں میں اجازت ہے یہ کبھی جرم نہیں۔

اجارہ کی شرعی حیثیت:- معاملۂ اجارہ میں جو چیز (شَیٔ مُستاجَر) کرایے پر دی جاتی ہے عین وہ چیز تو مُوَاجر کی ملک ہوتی ہے مگر اس کے منافع کا مالک مستاجِر یعنی کرایہ دار ہوتا ہے۔

☆ عقد اجارہ میں یہ ضروری ہے کہ کرایہ داری کی مدت متعیّن ہو، اور شیء مستاجَر سے منفعت کی مقدار معلوم ہو۔

☆ مدت اجارہ خواہ جتنی طویل ہو کرایہ دار یا مالک کسی کی بھی موت سے فسخ ہوجاتا ہے اور اس میں وراثت نہیں جاری ہوتی۔

☆ مدت اجارہ ختم ہوتے ہی کرایہ داری ختم ہوجاتی ہے اور مؤاجر کو اس امر کا مکمل اختیار حاصل ہوجاتا ہے کہ شیٔ مُستاجَر (مکان) کو بلا معاوضہ واپس لے لے۔

☆ اور اگر مدت اجارہ مجہول ہو تو ایک ماہ پورا ہوتے ہی مؤاجر کو اپنی دکان، مکان واپس لینے کا اختیار حاصل ہوجاتا ہے اور کرایہ دار کو واپس کرنے میں کسی چوں وچرا، یا قانونی چارہ جوئی کا حق نہیں ہوتا۔

اس کے برخلاف قانون کی رو سے مدت اجارہ معلوم ہونا ضروری نہیں اور مدت اجارہ ختم ہونے کے بعد بھی عام حالات میں کرایہ دار کو بے دخل نہیں کیا جاسکتا، اس میں وراثت بھی جاری ہوگی، جیسا کہ قوانین کرایہ داری کے مطالعہ سے

عیاں ہوگا۔

اجارہ کی قانونی حیثیت:- ۱۹۴۷ء میں صوبۂ اتر پردیش کی عمارتوں کے لیے اجارہ کے یہ قوانین منظور کیے گئے ۔

(۱) کسی عمارت کو بغیر سرکاری افسر کے الاٹمنٹ کے کرایہ پر نہیں دے سکتے، اگر دیتے ہیں تو جرم ہے۔ کرایہ دار کے لیے بھی، مالک مکان کے لیے بھی، یوں ہی کسی عمارت کو کرایہ دار سے از خود خالی بھی نہیں کرا سکتے، اس کا اختیار بھی صرف سرکاری افسر کو ہے۔

(۲) کوئی مکان یا دکان خالی ہو جائے تو تخلیہ کے پندرہ روز کے اندر سرکاری افسر کو اطلاع دینی ضروری ہے۔

(۳) کسی بھی زمین، مکان، دکان کا پریمیم یا پگڑی لینا، دینا، رشوت کے مساوی ہے جو جرم ہے۔

(۴) اگر پندرہ روز میں سرکاری افسر الاٹمنٹ نہ کرے تو مالک کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ کرایہ پر جاری کر دے۔

(۵) قانوناً کرایہ کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے، یہ مالک اور کرایہ دار کی مرضی پر ہے کہ دونوں باہم جتنا چاہیں کرایہ طے کر لیں۔

(۶) مالکان اگر نرخ بازار کے لحاظ سے یہ سمجھتے ہیں کہ کرایہ کم ہے تو وہ حاکمِ ضلع (D.M) کے یہاں اضافہ کے لیے درخواست دیں، اسے اختیار ہے کہ کرایہ میں اضافہ کر دے، مگر وہ جلدی اضافہ نہیں کرتا اور اگر کرتا بھی ہے تو بہت معمولی۔

ان قوانین کی وجہ سے لوگوں نے تعمیرات کا سلسلہ بند کر دیا تو حکومت نے مجبور ہو کر ۱۹۷۲ء میں یہ ترمیمات کیں۔

(۱) نئی تعمیرات پر پگڑی لینا جرم نہیں ہے، ان پر ۱۹۴۷ء کا ایکٹ نافذ نہ ہوگا۔

(۲) ۱۹۷۲ء کے بعد تعمیر شدہ مکانات ، یا وہ مکانات جنھیں ۱۹۸۵ء تک تعمیر ہوئے بیس سال پورے نہ ہوئے ہوں "جدید" ہیں، اور جن مکانات کے تعمیر ہوئے ۱۹۸۵ء تک بیس سال پورے ہو چکے ہوں وہ "قدیم" ہیں۔

(۳) قدیم عمارات پر ۱۹۴۷ء کا قانون نافذ ہوگا کہ انھیں نہ خود کرایہ پر دے سکتے ہیں، نہ اضافہ کر سکتے ہیں، نہ خالی کرا سکتے ہیں، ہاں کوئی ذاتی اہم ضرورت ہو تو منصف (سِوِل جج) کے یہاں درخواست دے کر خالی کرا سکتے ہیں۔

(۴) جدید تعمیرات میں مالکان کو اختیار ہے کہ جس کو جتنے کرایے پر چاہیں دیں، سرکاری افسر کو اس سلسلے میں الاٹمنٹ کا کوئی اختیار نہیں۔

(۵) خالی زمین جس پر کوئی عمارت نہیں ہے اس پر تعمیر کی اجازت کرایہ دار کو دے دی گئی ہو تو بیس سال میں خالی کرا سکتا ہے۔

(۶) کرایہ وہ رقم ہے جو مالکان اور کرایہ دار کے درمیان طے ہو، ساتھ ہی وہ ٹیکس بھی جو سرکاری طور پر عائد ہو۔ یہ سب کچھ کرایہ دار کے ذمہ ہے۔ (یہ معلومات جناب امتیاز علی صاحب ایڈوکیٹ شہر اعظم گڑھ نے فراہم کیں)

(۷) کسی عمارت کا کرایہ دار وہ شخص ہے جس کے ذریعہ کرایہ واجب الادا ہو، اور اس کی موت پر کرایہ دار اس کے وہ وارثین ہیں جو عام طور پر اس عمارت میں اس کے ساتھ رہتے رہے ہوں۔ مسافر خانہ، گیسٹ ہاؤس، سرائے اور ہوٹل میں قیام کرنے والے کو کرایہ دار نہیں کہیں گے۔

(۸) مخصوص حالات کے سوا کسی عمارت سے کرایہ دار کو بے دخل کرنے کے لیے کوئی مقدمہ دائر نہیں کیا جائے گا گو

کہ مدت اجارہ پوری ہو جانے، یا عمارت چھوڑ دینے کی نوٹس کی مدت گزر گئی یا کسی اور طرح سے اس کی کرایہ داری ختم ہوگئی ہو۔

(۹) کرایہ داری ختم ہو جانے کے بعد درج ذیل ایک یا ایک سے زیادہ وجوہ کی بنا پر کرایہ دار کو بے دخل کرنے کا مقدمہ دائر کیا جا سکتا ہے۔

(الف) کرایہ دار کے ذمہ کم سے کم چار ماہ کا کرایہ باقی ہو اور اس پر مطالبہ کی نوٹس ذاتی طور پر تعمیل کیے جانے کے ایک ماہ کے اندر مالک کو اس کی ادائیگی نہیں کی ہو۔ (فوجیوں کے لیے یہ مدت چار ماہ کے بجائے ایک سال ہے)

(ب) کرایہ دار نے جان بوجھ کر مکان کو خاص طور سے نقصان پہنچایا ہے، یا نقصان پہنچانے کی منظوری دی ہے۔

(ج) کرایہ دار نے مالک کی تحریری منظوری کے بغیر عمارت میں کوئی ایسی تعمیر یا ترمیم کی ہے جس سے اس کی قیمت یا افادیت گھٹنے یا اس کی ہیئت بدل جانے کا خدشہ ہو، یا ایسی تعمیر، یا ترمیم کرنے کی منظوری دی ہو۔

(د) کرایہ دار نے مالک کی تحریری منظوری کے بغیر عمارت کو اس غرض کے سوا جس کے لیے وہ عمارت کرایہ پر دی گئی تھی کسی اور غرض میں استعمال کیا یا اس میں کوئی ایسا کام کیا جو اس کے استعمال کے مخالف ہے، یا غیر قانونی یا غیر اخلاقی مقاصد میں عمارت کو استعمال کرنے، یا استعمال کی منظوری دینے کے جرم میں وقتی طور پر نافذ کسی قانون کے تحت مجرم قرار دیا گیا ہو۔

(ہ) کرایہ دار نے دفعہ ۲۵ یا پرانے قانون کی شرائط شکنی کرکے پوری عمارت یا اس کے کسی حصے کو شکمی کرایہ پر اٹھایا ہے۔

دفعہ ۲۰:- مذکورہ وجوہ سے بے دخلی کے کسی مقدمہ میں اگر کرایہ دار مقدمہ کی پہلی سنوائی پر اپنے ذمہ واجب الادا کرایہ و معاوضۂ نقصان کی پوری رقم بغیر کسی شرط کے ادا کر دے تو کورٹ بے دخل ہونے کا فیصلہ صادر کرنے کے بجائے کرایہ دار کو اس پر مذکورہ وجوہ سے عائد شدہ الزام سے بری کرکے بے دخلی سے بچا سکتا ہے۔ (قانون کرایہ داری برائے شہری عمارات اتر پردیش ۱۹۷۲ء)

دوامی اجارہ شرعی نقطۂ نظر سے:- شرعی نقطۂ نظر سے دوامی اجارہ ناجائز ہے۔ کیوں کہ:

(۱) اس میں اجارہ کی مدت مجہول ہوتی ہے۔

(۲) شئ مُستاجَر (مکان، دکان) سے منفعت کی مقدار متعیّن نہیں کی جاتی۔ اعلیٰ حضرت عظیم البرکت علیہ الرحمۃ والرضوان فرماتے ہیں:

”ہمیشہ کے لیے اجارہ میں دینا کسی مملوک شئ کا بھی جائز نہیں، نہ کہ وقف۔ ظاہر ہے کہ ہیشگی کسی شئ کو نہیں، تو معنی یہ ہوں گے کہ جب تک باقی ہے۔ اور مدت بقا مجہول ہے اور جہالتِ مدت سے اجارہ فاسدہ ہوتا ہے اور عقدِ فاسد حرام ہے۔ لہذا علما نے تصریح فرمائی کہ جب تک مدت معین نہ کی جائے اجارہ جائز نہیں کہ تعیین مدت سے مقدار منفعت معلوم ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ ہمیشہ کے لیے کہنا نہ کوئی تعیین مدت ہے، نہ اس سے مقدار منفعت معلوم ہو سکے گی۔“ (۱)

(۳) دوامی اجارے میں مالک مکان، کرایہ دار سے مکان واپس نہیں لے سکتا، اس کی وجہ سے آزاد، عاقل، بالغ شخص کو

---

(۱)- فتاوی رضویہ، ص: ۳٤٤، ج: ٦، کتاب الوقف، رضا اکیڈمی

مجور قرار دینا، نیز اس کے مال کو تلف کرنا لازم آئے گا جو ناجائز ہے۔

(۴) اجارہ وقف کا ہو تو نفع وقف اور شرائط واقف کو معطل کرنا لازم آئے گا۔

(۵) مسلمانوں کے اوقاف غیر مسلموں کی ملک ہو جائیں گے۔ فتاوی رضویہ میں شامی اور رسالہ علامہ شرنبلالی کے حوالے سے ہے:

لزم منه أن أوقاف المسلمين صارت للكافرين بسبب وقف خلوها على كنائسهم ، و بأن عدم إخراج صاحب الحانوت لصاحب الخلو يلزم منه حجر الحر المكلّف عن ملكهٖ ، و إتلاف مالهٖ، و في منع الناظر من إخراجهٖ تفويتُ نفع الوقف، و تعطيل ما شرطه الواقف اھ ملخصًا. قلتُ: و ما ذكره حق ، خصوصًا في زماننا هذا.[۱]

یہی وہ شرعی قبائح ہیں جن کی بنا پر فقہاے امت اس اجارے کو اپنے اپنے عہد میں ناجائز قرار دیتے آئے، ان میں چند اجلۂ فقہا کے نام یہ ہیں۔

(۱) شیخ الاسلام علی مقدسی (۲) علامہ حسن شرنبلالی (۳) علامہ محمد آفندی زیرک زادہ (۴) علامہ خیر الدین رملی (۵) علامہ سید احمد حموی (۶) مجدد اعظم امام احمد رضا (۷) صدر الشریعہ مولانا امجد علی اعظمی علیہم الرحمۃ والرضوان۔

اور ظاہر ہے کہ جب دوامی اجارہ ناجائز ہے تو اس کا معاوضہ (بدل خلو یا پگڑی) بھی ضرور ناجائز ہوگا۔

دنیا کا عمل:- ایک طرف تو یہ شرعی پابندیاں ہیں اور دوسری طرف اہل دنیا کا حال یہ ہے کہ وہ ایک ایسے معاشرے میں سانس لینا چاہتے ہیں جو ان پابندیوں سے مکمل آزاد ہو۔

وجہ یہ ہے کہ کسی بھی مدنی الطبع انسان کو مکان و دکان سے چارۂ کار نہیں کہ رہائش کے لیے مکان اور تجارت کے لیے دکان انسان کی بنیادی ضرورت ہے، خاص کر اس زمانہ میں کہ زمین اپنی وسعتوں کے باوجود انسانوں کے عظیم انبوہ کے مقابل تنگ ہو چکی ہے " قَدْ ضَاقَتِ الْاَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ " یہی وجہ ہے کہ علماے اسلام کی تمام ممانعتوں کے باوجود پگڑی اور دوامی اجارہ کا رواج دن بدن بڑھتا رہا، ان کی جڑیں اپنے مستقر سے ہر چہار سمت تیزی کے ساتھ پھیلتی رہیں اور انسانی آبادی بری طرح ان کی لپیٹ میں آتی رہی، یہاں تک کہ بیسویں صدی عیسوی میں پگڑی اور دائمی اجارہ کے رواج نے بہت زور پکڑا اور شہروں کے حدود سے نکل کر قصبات کی دنیا میں بھی اس نے قدم جمانے شروع کر دیے، اور اس طرح سے اجارہ کی یہ پگڑی ایک بلاے بے درماں بن کر سب کے سروں پر مسلط ہو گئی۔ قانون نے دائمی اجارے سے تو پہلے ہی صرف نظر کر لیا تھا اور پگڑی کا یہ اثر و رسوخ دیکھ کر ۱۹۷۲ء میں اس کے سامنے بھی اس نے گھٹنے ٹیک دیے اور ناچار خاموشی کے ساتھ اس کی اجازت دے دی۔ اور اب حال یہ ہے کہ تقریباً ساری دنیا کا اس پر عمل درآمد ہو چکا ہے، اگر آج یہ عمل رد کر دیا جائے، بلفظ دیگر دوامی اجارے کو منسوخ کر دیا جائے تو کروڑوں انسانوں کی معیشتیں اور تجارتیں دم زدن میں تباہ و برباد ہو کر رہ جائیں اور انھیں کہیں سر چھپانے کی اطمینان بخش جگہ نہ ملے۔

---

(۱)- فتاوی رضویہ، ص: ۳۶۱، ج: ٦ ، رضا اکیڈمی

خلاصۂ کلام

(۱) دوامی اجارہ آج کے زمانہ میں بڑے شہروں اور ترقی پذیر صنعتی قصبوں میں انسان کی بنیادی ضرورت بن چکا ہے۔

(۲) آج تقریباً ساری دنیا میں اس پر عمل ہے۔

(۳) دوامی اجارے کی منسوخی میں کروڑوں انسان سخت حرج وضرر کا شکار ہوں گے۔

(۴) پگڑی، دوامی اجارے کا لازمہ ہے لہذا اس کی حیثیت اپنے ملزوم سے کسی طرح کم نہیں۔

(۵) قانون نے بھی اب پگڑی کو اپنے سر لے لیا ہے اور جدید عمارتوں میں اس کی اجازت دے دی ہے اور وہ دن دور نہیں جب قدیم عمارتوں کے متعلق بھی اسے پگڑی کے ساتھ سمجھوتہ کرنا پڑے۔

(۶) فقہائے کرام چار سو سال سے اس پر بڑے شد و مد کے ساتھ پابندی لگاتے رہے مگر پگڑی سر چڑھی تو چڑھی ہی رہی اور دوامی اجارے کا رواج بڑھتا ہی رہا۔

ایسے حالات میں کیا توقع رکھی جائے کہ آج ہم ممانعت کا حکم صادر کر کے اس پر کنٹرول پا سکتے ہیں، لہذا ضروری ہے کہ اب ہم اس کے حل کی راہ تلاش کریں، ذیل کے سوالات فی الواقع اسی ''حل'' کے راہ نما خطوط ہیں جن پر چل کر ہم امت کے لیے آسانی فراہم کر سکتے ہیں اِن شاء اللہ تعالیٰ۔

سوالات

❶- زمین، مکان اور دکان کو دائمی اجارہ پر دینا، یعنی یوں کہ مالک کو حق خلو، یا حق استرداد (کرایہ دار سے کرایہ کی چیز خالی کرا لینے، یا واپس لینے کا حق) حاصل نہ رہے، جائز ہے، یا نہیں؟

❷- مالک کا حق خلو ''حقوق مجردہ'' سے ہے یا ''حقوق ثابتہ مؤکدہ'' سے؟

❸- **الف:** حق خلو کی بیع جائز ہے یا نہیں؟

ب: حاجتِ ناس اور عرف و تعامل کی وجہ سے کیا اس خصوص میں نادر الراویہ کی طرف رجوع یا اصل حکم میں تخصیص کی اجازت ہے؟

❹- حق خلو سے دست برداری کے عوض کچھ رقم (خواہ جتنی بھی ہو) وصول کرنا جائز ہے یا نہیں؟

❺- اصل مذہب کے مطابق فقہا نے پگڑی اور دوامی اجارہ کو ناجائز قرار دیا ہے تو کیا عرفِ ناس کی وجہ سے اس میں تخصیص، اور حاجت یا ضرورت کی وجہ سے تغیر ممکن ہے، یا نہیں؟

اس ذیل میں یہ امر بھی غور طلب ہے کہ یہاں حاجت یا ضرورت کا تحقق ہے بھی، یا نہیں؟

❻- تخصیص، تغییر، اور بیع، اور بامعاوضہ دست برداری کے سوا بھی کیا یہاں کچھ ایسے شرعی حِیَل ممکن ہیں جنھیں اختیار کر کے مالک پگڑی کی رقم کسی بھی نام یا عنوان سے لے سکے، اور ساتھ ہی شریعتِ طاہرہ کی خلاف ورزی بھی نہ لازم آئے؟

۷- کرایہ دار کسی اور شخص کو شئ مستاجَر کرایہ پر دے سکتا ہے، یا نہیں؟

۸- کرایہ دار اپنے حق خلو، یا حق ابقاے اجارہ کو دوسرے کے ہاتھ کیا بیچ سکتا ہے، یا اس سے دست برداری کے عوض کچھ مال وصول کر سکتا ہے، یا اس کے جواز کے لیے کوئی اور حیلہ (اگر ممکن ہو) اختیار کر سکتا ہے؟

۹- کرایہ دار کے ذریعہ جب کوئی شخص شئ مُستاجَر کو کرایہ پر لیتا ہے تو بھی قانوناً صرف مالک کو ہی یہ اختیار حاصل ہوتا ہے کہ دوسرے کے نام کرایہ داری منتقل کرے۔ تو کیا کرایہ داری دوسرے کو منتقل کرتے وقت اس سے مالک کا کچھ مال وصول کرنا کسی بھی عقد یا حیلہ کے ذریعہ جائز ہے؟

۱۰- **الف:** مالک وقتِ عقد، یا اس سے پہلے کرایہ دار سے خطیر رقم اس شرط کے ساتھ وصول کرتا ہے کہ جب وہ مکان یا دکان خالی کرے گا یہ اسے پوری رقم واپس کر دے گا، اس درمیان مالک کو اس رقم میں تصرف کا کامل اختیار حاصل ہوتا ہے۔ اس رقم کی شرعی حیثیت کیا ہے، اور یہ رقم لینا جائز ہے یا نہیں؟

ب:- یا یہ شرط ہوتی ہے کہ اس رقم سے ماہ بماہ نصف کرایہ میں وضع ہوگا اور جب ایک مخصوص مقدار (مثلاً دس ہزار روپے) باقی رہ جائے گی تو وہ رقم دکان یا مکان خالی کرتے وقت یک مشت واپس ہوگی۔ تو جزء رقم جس کی واپسی مشروط ہے اس کی شرعی حیثیت کیا ہے، اور یہ رقم لینا جائز ہے یا نہیں؟

ج:- اور باقی رقم جو ماہ بماہ کرایہ میں وضع ہونی طے ہے، اس کی شرعی حیثیت کیا ہے، اس کے باعث عقد اجارہ پر کوئی منفی اثر تو نہیں پڑے گا؟

۱۱- اوقاف کی زمین، مکان و دکان کو پگڑی لے کر کرایہ پر دینا تفصیل بالا کی روشنی میں کسی بھی صورت میں جائز ہے، یا نہیں؟

ان سوالات کے حل کے لیے اشباہ فن اول، غمز العیون شرح اشباہ، شامی اوائل کتاب البیوع، رسالہ نشر العرف کا مطالعہ مناسب ہوگا، ساتھ ہی فتاوی رضویہ سادس، رسالہ جوال العلو، وفتاوی رضویہ ثامن، رسالہ المنیٰ والدرر نیز ہدایہ، خانیہ، ہندیہ کتاب الاجارہ وکتاب الرہن کا مطالعہ بھی ضروری ہے۔

☆☆☆☆☆

خلاصۂ مقالات بعنوان

دوامی اجارہ

تلخیص نگار: مولانا محمد عارف حسین قادری مصباحی، استاذ دار العلوم قادریہ، نوریہ، قادری نگر، سون بھدر

مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے ارباب حل و عقد نے دوسرے سیمینار کے لیے جن موضوعات کو تحقیق و مذاکرہ کے لیے منتخب کیا تھا ان میں ایک اہم موضوع ہے "دوامی اجارہ" اس کے سوال نامہ کی ترتیب کا کام حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی نے انجام دیا ہے۔ اس سے متعلق مجلس شرعی کو کل چودہ مقالات موصول ہوئے جو مختلف دانش گاہوں سے تعلق رکھنے والے ارباب فقہ و افتا کی کاوشوں کا ثمرہ ہیں، حضرت مفتی صاحب نے سوال نامہ میں تفصیلی گفتگو کرنے کے بعد گیارہ سوالات مندوبین کی بارگاہ میں پیش کیے ہیں، اب بالترتیب وہ سوالات اور ان کے جوابات ملاحظہ فرمائیں:

ان میں پہلا سوال یہ تھا کہ: زمین، مکان اور دکان کو دائمی اجارہ پر دینا یعنی یوں کہ مالک کو حق خلو یا حق استرداد حاصل نہ رہے جائز ہے یا نہیں؟

اس کے جواب میں مندوبین کے دو موقف سامنے آئے:

پہلا موقف: یہ ہے کہ زمین، مکان اور دکان کو دائمی اجارہ پر دینا گو کہ اصل مذہب میں ناجائز ہے تاہم تعامل اور حاجت کی بنا پر اب یہ جائز ہے۔ یہ موقف درج ذیل علماے کرام کا ہے:

(۱)- مفتی محمد نظام الدین رضوی (۲)- مولانا شمس الہدیٰ مصباحی (۳)- مولانا صدر الوریٰ قادری۔ (۴) مفتی عنایت احمد نعیمی (۵)- مفتی عابد حسین مصباحی (۶) مولانا قاضی فضل احمد مصباحی (۷)- مولانا انور نظامی (۸)- مولانا اختر حسین قادری (۹) مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی۔

ان میں مقدم الذکر حضرت مفتی صاحب قبلہ نے اپنے مقالہ میں اس سوال کے جواب میں تحقیق و تدقیق کے جواہر پارے لٹاتے ہوئے بہت ساری شہادات شرعیہ، دلائل واضحہ سے اس مسئلہ کو عرش تحقیق تک پہنچا دیا ہے، حضرت مفتی صاحب قبلہ نے دایہ، حمّام، خیّاط و صبّاغ اور اونٹ کے اجارہ سے شہادت پیش فرمانے کے بعد دوامی اجارہ کے جواز کا صریح جزئیہ بھی پیش کیا ہے نیز فتاویٰ رضویہ کی ایک عبارت سے بھی اسے مبرہن کیا ہے اب یہ دونوں اہم دلائل حضرت ہی کی زبانی ملاحظہ کریں، فرماتے ہیں:

”یہ تو اس بے بضاعت کا استخراج تھا، اب اس سلسلے میں فقہاے کرام کا صریح جزئیہ ملاحظہ فرمائیے، خاتم المحققین حضرت علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ وقف کے ایک مسئلے کے سلسلے میں تحریر فرماتے ہیں:

”قال فی الإسعاف: وذكر فی أوقاف الخصاف: أن وقف حوانيت الأسواق يجوز إن كانت الأرض بإجارة فی أيدی الذين بنوها، لايخرجهم السلطان عنها من قبل أنا رأينا ها فی أيدی اصحاب البناء وتوارثوها ووتقسم بينهم لا يعترض لهم السلطان فيها و يزعجهم و إنما له غلة يأخذها منهم وتداولها سلف عن خلف ومضى عليها الدهور وهی فی ايديهم يتبايعون، و يؤجرونها ويجوز فيها وصايا هم و يهدمون بناءها و يعيدونه و يبنون غيره فكذلك الوقف فيها جائزة. اه وأقرّه فی الفتح .....وقد علمت وجهه وهو بقاء التأبيد. اه“ (۱)

فتاویٰ عالم گیری میں بھی امام خصاف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی اسی صراحت کی بنیاد پر یہی موقف اختیار کیا گیا ہے، اس کی عبارت یہ ہے:

”ذكر الخصاف: أن وقف حوانيت الأسواق يجوز إن كانت الأرض بإجارة في أيدي الذين بنوها لايُخرجهم السلطان عنها و به عرف جواز وقف البناء علي الارض المحتكرة، كذا فی النهر الفائق. اه.“ (۲)

ان عبارات کا ماحصل یہ ہے کہ زمین بطور دائمی اجارہ نسلاً بعد نسلٍ کرایہ داروں کے قبضے میں ہے، اس لیے اس پر انھوں نے اپنی لاگت سے جو دکانیں تعمیر کی ہیں ان کی طرف سے ان دکانوں کا وقف صحیح ہے کہ وقف کی صحت کے لیے تابید شرط ہے اور وہ یہاں اجارۂ دائمی کی وجہ سے موجود ہے۔

اس انکشاف سے عیاں طور پر اجارۂ دائمی کے جواز کا ثبوت فراہم ہوتا ہے، اس کی وجہ وہی عرف و تعامل ہے کہ عام طور سے حکومت کی اس طرح کی زمین اور عمارت اجارہ ہی کے لیے ہوتی ہے کہ اسی میں نفع زیادہ ہے اور ایسی زمین و مکان کے اجارہ میں دوام کا تعامل ہے۔

اسی کے ساتھ دوامی اجارہ کے جواز پر ایک اور شہادت ملاحظہ فرمالیجیے، فقیہ فقید المثال امام احمد رضا قدس سرہ سے سوال ہوا: زمین جو دوامی پٹہ کی ہو اس میں دفن جائز ہے یا نہیں؟ تو اس کے جواب میں آپ نے ارشاد فرمایا:

”بلا شبہہ جائز ہے جب کہ باجازتِ مُستاجر ہو۔ ملک غیر ہونا منافی جواز نہیں۔ غایت یہ کہ مالک کو ازالۂ قبر کا اختیار ہے مگر جب اس کا اجارہ دوامی ہو تو مالک کی طرف سے یہ اندیشہ بھی نہیں، یہاں تک کہ علما نے دوامی اجارے کی زمین میں مسجد بنانے کی اجازت دی اور اس میں وقف صحیح مانا، اسی بنا پر کہ وہ ہمیشہ رہے گی تو تابید حاصل ہے۔ ردالمحتار میں ہے:

---

(۱) ردالمحتار، ص:۵۹۲، ۵۹۳ ج:٦، مطلب فی زیادة اجرة الأرض المحتكرة، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۲) فتاویٰ عالمگیری، ص:۳٦۲، ج:۲، الباب الثانی فيما يجوز وقفه ومالا يجوز من كتاب الوقف

”قال فی الإسعاف وذکر الخصاف أن وقف حوانیت الأسواق یجوز الخ.“ (۱)

دوسرا موقف: یہ ہے کہ زمین، مکان اور دکان کو دائمی اجارہ پر دینا اب بھی ناجائز و ناروا ہے اس موقف کے حامل درج ذیل حضرات ہیں:

(۱)- مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی (۲)- مفتی اختر حسین مصباحی [راجستھان] (۳)- مفتی شفیق احمد شریفی (۴)- مولانا صالح قادری، ان حضرات نے درج ذیل فقہی عبارات سے استدلال کیا ہے:

علامہ محمد ابن عبد اللہ غزی تمر تاشی (متوفیٰ:۹۳۹ھ) تنویر الابصار میں اور علامہ علاء الدین علی بن محمد حصکفی در مختار میں فرماتے ہیں:

”وتفسد الإجارة بالشروط المخالفة لمقتضی العقد فکل ما أفسد البیع یفسدها کجھالة ماجور أو أجرة أو مدة.“ (۲)

امام علاء الدین ابی بکر بن مسعود کاسانی (متوفیٰ ۵۸۷ھ) نے بدائع الصنائع میں قدرے وضاحت کے ساتھ بیان فرمایا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

أما شرط الصحة: فلصحة هذا العقد شرائط بعضها یرجع إلی المعقود علیه، منها أن یکون المعقود علیه هو المنفعة معلوماً علمًا یمنع من المنازعة ومنها بیان المدة فی إجارة الدُورِ والمنازل والبیوت والحوانیت، لأن المعقود علیه لایصیر معلوم القدر بدونه فترك بیانه یفضی إلی المنازعة معلومة وسواء قصرت المدة أو طالت من یوم أو شهر أو سنة أو أکثر من ذلك بعد إن کانت اه ملخصًا. (۳)

دوسرا سوال یہ تھا کہ: مالک کا حق ”حقوق مجردہ“ سے ہے یا ”حقوق ثابتہ موکدہ“ سے؟ اس کے جواب کے میں مندوبین تین خانوں میں بٹے ہوئے ہیں:

پہلا نظریہ: یہ ہے کہ مالک کا حق ”حقوق مجردہ“ سے ہے۔ اس کے قائل درج ذیل حضرات ہیں:

(۱)- مولانا صدر الوریٰ قادری (۲)- مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی (۳) مفتی عنایت احمد نعیمی (۴) مولانا اختر حسین قادری۔ (۵)- مفتی شفیق احمد شریفی۔

دوسرا نظریہ: یہ ہے کہ یہ ”حقوق ثابتہ مؤکدہ“ سے ہے: یہ موقف درج ذیل علمائے کرام کا ہے:

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص:۱۰۰، ۱۰۱، ج:٤، رضا اکیڈمی

(۲) تنویر الابصار و درِ مختار، ص::۳۲، ج:۵، باب اجارة الفاسدة، دار الکتب العلمیة، بیروت

(۳) بدائع الصنائع، ص:٢٦٤، کتاب الاجارة، مرکز اهل سنت برکات رضا، گجرات.

(۱)- حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی (۲)- مولانا قاضی فضل احمد مصباحی (۳)- مفتی اختر حسین مصباحی، راجستھان (۴) مفتی عابد حسین مصباحی (۵) مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی (۶) مولانا انور نظامی۔

تیسرا نظریہ: مولانا صالح قادری صاحب کا ہے، موصوف کے نزدیک مالک کا حق نہ تو ''حقوق مجردہ'' سے ہے اور نہ ہی ''حقوقِ ثابتہ موکدہ'' سے۔

تیسرا سوال یہ تھا کہ: (الف)- حق خلو کی بیع جائز ہے یا نہیں؟ (ب)- حاجت ناس اور عرف وتعامل کی وجہ سے کیا ان حقوق میں نادر الروایہ کی طرف رجوع یا اصل حکم میں تخصیص کی اجازت ہے؟

اس سوال سے متعلق جوابات کے مطالعہ کے بعد درج ذیل موقف سامنے آئے:

پہلا موقف: یہ ہے کہ حق خلو کی بیع جائز ہے۔ یہ موقف درج ذیل علمائے کرام کا ہے:

(۱)- مفتی عنایت احمد نعیمی (۲)- مولانا صدر الوریٰ قادری (۳)- مفتی اختر حسین مصباحی، راجستھان (۴)- مفتی عابد حسین مصباحی۔

ان حضرات نے درج ذیل عبارات سے استناد کیا ہے:

حقيقة الخلو مايملكه دافع الدراهم من المنفعة التى دفع الدراهم فى مقابلتها. [۱]

ثم المنافع فى حكم الإعتياض إنما يأخذ حكم المالية والتقوم بالسّمية. [۲]

دوسرا موقف: یہ ہے کہ حق خلو کی بیع جائز نہیں ہے تاہم حاجت ناس اور عرف وتعامل کی وجہ سے نادر الروایۃ کی طرف رجوع کر کے جواز کا قول کرنا صحیح ہے، یہ موقف درج ذیل علماے کرام کا ہے:

(۱) مفتی محمد نظام الدین رضوی۔ (۲) مفتی آل مصطفیٰ مصباحی۔ (۳) مفتی شفیق احمد شریفی۔ (۴) مولانا صالح قادری۔ (۵) قاضی فضل احمد مصباحی۔ (۶) مولانا مصاحب علی رشیدی صاحب۔ (۷) مولانا انور نظامی صاحب۔ (۸) مولانا اختر حسین مصباحی، راجستھان۔

ان میں مقدم الذکر حضرت مفتی صاحب قبلہ نے فتاویٰ رضویہ جلد دہم نصف آخر ص:۱۹۹ر کی ایک عبارت سے استدلال کیا ہے۔ ثانی الذکر مفتی آلِ مصطفیٰ صاحب حق خلو کی بیع کو ناجائز مانتے ہیں اور نادر الروایہ کی طرف رجوع کے قائل نہیں ہیں۔

چوتھا سوال یہ تھا کہ: حق خلو سے دست برداری کے عوض کچھ رقم وصول کرنا جائز ہے یا نہیں؟

اس سوال کے جواب میں علماے کرام کے دو موقف ہیں:

---

(۱) حاشية رافعى على الأشباه، ص:۵۲.

(۲) المبسوط للسرخسى، ج:۱۵، ص:۱۳۱.

پہلا موقف: یہ ہے کہ حق خلو سے دست برداری کے عوض کچھ رقم وصول کرنا جائز ہے۔ یہ موقف درج ذیل علماے کرام کا ہے:

(۱)- حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی (۲)- مفتی شفیق احمد شریفی (۳)- مفتی عنایت احمد نعیمی (۴)- مولانا صالح قادری (۵)- مولانا قاضی فضل احمد مصباحی (۶)- مفتی عابد حسین مصباحی (۷)- مولانا انور نظامی (۸)- مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی۔

ان میں مقدم الذکر حضرت مفتی صاحب قبلہ نے ردالمحتار کی درج ذیل عبارت سے استدلال کیا ہے:

"أن الجواز ليس مبنيا على اعتبار العرف الخاص، بل على ما ذكرنا من نظائره الدالة عليه وأنّ عدم جواز الإعتياض عن الحق ليس على اطلاقه ورأئيت بخط بعض العلماء عن المفتى أبي السعود أنه أفتى بجواز أخذ العوض فى حق القرار والتصرف، وعدم صحة الرجوع." اه. (۱)

دوسرا موقف: یہ ہے کہ حقِ خلو سے دست برداری کے عوض رقم حاصل کرنا ناجائز ہے، یہ موقف درج ذیل علماے کرام کا ہے۔

(۱)- مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی (۲)- مفتی اختر حسین مصباحی [راجستھان] (۳)- مولانا صدر الوریٰ قادری (۴)- مولانا اختر حسین قادری۔

پانچواں سوال یہ تھا کہ: اصل مذہب کے مطابق فقہانے پگڑی اور دوامی اجارہ کو ناجائز قرار دیا ہے تو کیا عرف ناس کی وجہ سے اس میں تخصیص اور حاجت یا ضرورت کی وجہ سے تغییر ممکن ہے یا نہیں؟

چھٹا سوال یہ تھا کہ: تخصیص اور تغییر، اور بیع اور بامعاوضہ دست برداری کے سوا بھی کیا یہاں کچھ ایسے شرعی حیل ہیں جنھیں اختیار کر کے مالک پگڑی کی رقم کسی بھی نام یا عنوان سے لے سکے اور ساتھ ہی شریعت طاہرہ کی خلاف ورزی بھی لازم نہ آئے۔

ان میں پہلے سوال کے جواب میں علماے کرام کے تین موقف ہیں:

پہلا موقف: یہ ہے کہ پگڑی اور دوامی اجارہ والے مسئلہ میں تخصیص و تغییر ممکن نہیں بلکہ وہ اصل مذہب کے مطابق آج بھی ناجائز و ناروا ہی ہے۔ یہ موقف دو علماے کرام کا ہے:

(۱)- مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی۔ (۲)- مولانا صالح قادری۔

ان حضرات کی دلیل کی بنیاد اس بات پر ہے کہ نہ تو عرف ناس متحقق ہے اور نہ ہی حاجت یا ضرورت۔

دوسرا موقف: مفتی اختر حسین مصباحی کا ہے، موصوف سب سے الگ موقف رکھتے ہیں، لکھتے ہیں:

"فقہاے کرام کا پگڑی اور دوامی اجارہ کو ناجائز قرار دینا برحق ہے پگڑی نہ لے بلکہ بطور ضمانت لے اور جب کرایہ دار

---

(۱) رد المحتار، ج:۷، ص:۳۷، كتاب البيوع، مطلب في العرف الخاص والعام، دار الكتب العلمية، بيروت.

مکان کو واپس کر دے تو وہ رقم مالک مکان کرایہ دار کو واپس کر دے۔"

تیسرا موقف: یہ ہے کہ اصل مذہب کے مطابق گو کہ فقہا نے پگڑی اور دوامی اجارہ کو ناجائز قرار دیا ہے تاہم عرف ناس کی وجہ سے اس میں تخصیص اور حاجت یا ضرورت کی وجہ سے تغییر حکم ممکن ہے۔ یہ موقف درج ذیل علمائے کرام کا ہے:

(۱)- حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی (۲)- حضرت مفتی شفیق احمد شریفی (۳)- مفتی عنایت احمد نعیمی (۴)- مولانا صدر الوریٰ قادری (۵)- مولانا قاضی فضل احمد مصباحی (۶)- مفتی عابد حسین مصباحی (۷)- مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی (۸)- مولانا انور نظامی (۹)- مولانا اختر حسین۔

چھٹے سوال کے جواب میں حضرت مولانا صدر الوریٰ قادری اور مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی کے علاوہ اکثر حضرات نے تخصیص، تغییر، بیع اور بامعاوضہ دست برداری کے علاوہ کچھ جائز حیلے بھی رقم فرمائے ہیں۔

محقق مسائل جدیدہ حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی نے کچھ آسان اور قابل عمل حیل ذکر کیے ہیں، نیز انھیں اشباہ، غمز العیون والبصائر اور بہارِ شریعت کی عبارتوں سے مبرہن بھی کیے ہیں۔ حضرت لکھتے ہیں:

یہاں شرعی حیلے ممکن ہیں۔ ہم یہاں ان میں سے صرف چند آسان و قابل عمل حیل ذکر کرتے ہیں۔

(۱)- زمین یا مکان، یا دکان کو مقررہ کرایے کے بدلے میں اجارہ پر دے دے اور پگڑی کی جتنی رقم لینی ہو اتنی رقم کے بدلے میں اپنی کوئی معمولی چیز مثلاً قلم، پینسل، سوئی وغیرہ کرایہ دار کے ہاتھ بیچ دے اور یہ بیع بطور ایجاب و قبول ہو، مثلاً مالک کہے کہ میں نے یہ سوئی تمھارے ہاتھ ایک لاکھ روپے میں بیچی اور دوسرا کہے میں نے قبول کیا، یا خریدا۔

پھر جب کبھی کرایہ دار مالک کو شئ مستاجَر واپس کرے، یا کسی اور کو کرایہ پر دے تو وہ بھی اسی طور پر اپنی کوئی چیز بیچ دے۔

اور بہتر یہ ہے کہ بائع وقتِ بیع یہ صراحت کر دے کہ یہ بیع اجارہ کے لیے شرط نہیں ہے البتہ وہ یہ چاہتا ہے کہ کوئی شخص میری یہ چیز اتنے دام کے بدلے میں خرید لے، اور اس کا بننے والا کرایہ دار اس کے جواب میں یہ کہہ دے کہ تمھاری خواہش ہے تو لاؤ میں ہی اتنے دام میں خرید لیتا ہوں۔

(۲)- جب کسی مکان، دکان یا زمین کے اجارہ کا معاملہ ہو تو یہ کہہ دے کہ مثلاً دکان کے فلاں سمت کی ایک بالشت مربع زمین اتنے دام کے بدلے میں بیچنا چاہتا ہوں اور اس کے سوا بقیہ حصہ مع عمارت کرایہ پر دینا چاہتا ہوں لیکن اجارہ کے لیے بیع یا بیع کے لیے اجارہ شرط نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کرایہ دار یہ کہہ دے کہ میں ہی وہ زمین اتنے روپے کے بدلے میں خرید لیتا ہوں، اور بقیہ کو اجارہ پر لے لیتا ہوں، پھر جب کبھی کرایہ دار کو اس کی حاجت پیش آئے تو وہ بھی ایسا ہی کرے۔

(۳، الف)- معاملہ کسی عمارت کے اجارہ کا ہو تو یہ کرے کہ زمین ماہانہ کرایہ پر دے دے اور عمارت کو یک مشت پیشگی کرایے کی شرط پر اجارہ پر دے اور یہ پیشگی کرایہ اتنا ہی طے کرے جتنا پگڑی کے طور پر لینا منظور ہو، یا اس کے برعکس کرے کہ عمارت کو ماہانہ کرایہ پر دے اور زمین کے لیے پگڑی کی مقدار رقم کے عوض یک مشت پیشگی کرایہ پر دے دے۔

پھر کرایہ دار دوسرے کو کرایہ پر دینا چاہے تو وہ بھی یہی طریقہ اختیار کرے۔ البتہ اس صورت میں کرایہ دار اس بات کا پابند ہوگا کہ وقت معاملہ اگر زمین و عمارت کے کرائے میں بازار بھاؤ کے لحاظ سے کوئی اضافہ نہیں ہوا ہے تو یہ ماہانہ اور پیشگی اتنا ہی کرایہ لے سکتا ہے جتنا اس نے دیا ہے یا اگر اضافہ ہو چکا ہے تو اضافہ کی مقدار یہ زیادہ کر سکتا ہے لیکن اس سے زیادہ نہیں لے سکتا۔ اور اگر اس سے زیادہ لینا چاہتا ہے تو زمین یا عمارت میں کسی جدید تعمیر کا معمولی سا اضافہ کردے اور پھر اس کے بدلے میں جتنا اضافہ کرنا چاہے کرے۔ اشباہ میں ہے:

آجرھا المستاجر بأکثر مما استاجر لاتطیب الز یادة له و یتصدق بها إلا فی مسألتین:

(۱) أن یوجرھا بخلاف جنس ما استاجر.

(۲) وأن یعمل بها عملاً کبناء کما فی البزازیة اھ. [1]

غمز العیون میں ہے:

فی الخلاصه: آجر بأکثر مما استاجر تصدق بالفضل، إلا إذا أصلح فیها شیئًا. وفی المحیط: فإن لم یزد فی الدار شیئًا و لا آجر معها شیئًا آخر من ماله یجوز عقد الإجارة علیه و لا یطیب له، وإن جصّصها أو آجر مع ما استاجر شیئًا من ماله یجوز أن تعقد علیه الإجارة تطیب له الز یادة ..... و کذا کل عمل قائم یعنی: لأن الز یادة بمقابلة ما زاد من عنده حملًا لأمره علی الإصلاح کما فی المبسوط. اھ. [2]

بہارِ شریعت میں ہے:

مسئلہ: مستاجر نے مکان یا دوکان کو کرایہ پر دے دیا، اگر اتنے ہی کرایہ پر دیا ہے جتنے میں خود لیا تھا، یا کم پر، جب تو خیر، اور زائد پر دیا ہے تو جو کچھ زیادہ ہے اسے صدقہ کردے، ہاں اگر مکان میں اصلاح کی ہو، اسے ٹھیک ٹھاک کیا ہو تو زائد کا صدقہ کرنا ضروری نہیں۔ یا کرایہ کی جنس بدل گئی مثلاً لیا تھا روپے پر، دیا ہو اشرفی پر، اب بھی زیادتی جائز ہے۔ اصلاح سے مراد یہ ہے کہ کوئی ایسا کام کرے جو عمارت کے ساتھ قائم ہو مثلاً پلاسٹر کرایا، یا مونڈیر بنوائی۔ بحر۔ [3]

ہاں! اس صورت میں پیچیدگی یہ ہوگی کہ کرایہ دار اجارہ فسخ کرکے اصل مالک سے کچھ بھی پانے کا حق دار نہ ہوگا، تو اس کا حل یہ ہے کہ زمین یا عمارت میں کوئی معمولی سا اضافہ کرکے اسے یا اپنی کوئی بھی معمولی سی چیز مالک کے ہاتھ خاطر خواہ دام پر فروخت کردے۔

(۳-ب)- اور اگر معاملہ زمین کے اجارہ کا ہو تو زمین کی ایک متعیّن مقدار کو یک مشت پیشگی کرایہ پر اور بقیہ کو ماہانہ کرایہ پر حسب تفصیل بالا دے اور کرایہ دار بھی اپنے مستاجر سے اسی انداز کا معاہدہ کرے۔

---

(۱) الأشباہ والنظائر: ۳۸۸، ۳۸۹، ج:۲، قبیل کتاب الأمانات، من الفن الثانی، کراچی پاکستان

(۲) غمز العیون، ص:۳۸۹، ج:۲، قبیل کتاب الأمانات من الفن الثانی، کراچی پاکستان/ ص:۱٤۲، ۱٤۳، ج:۳، دارالکتب العلمیة، بیروت، لبنان.

(۳) بہارِ شریعت، ص:۹٦، حصه:۱٤، قادری کتاب گھر.

ساتواں سوال یہ تھا کہ: کرایہ دار کسی اور شخص کو شی مستاجَر کرایہ پر دے سکتا ہے یا نہیں؟
اس کے جواب میں مقالہ نگار حضرات کے دو نظریے سامنے آئے۔
پہلا نظریہ: یہ ہے کہ کرایہ دار شی مستاجَر کو کرایہ پر دے سکتا ہے یہ نظریہ درج ذیل علمائے کرام کا ہے:
(۱)- حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی (۲)- مولانا صدر الوریٰ قادری (۳)- مفتی شفیق احمد شریفی (۴)- مولانا صالح قادری (۵)- مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی (۶)- مولانا قاضی فضل احمد مصباحی (۷)- مولانا اختر حسین قادری (۸)- مفتی عنایت احمد نعیمی (۹) مفتی عابد حسین مصباحی (۱۰)- مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی۔
ان میں ثانی الذکر نے تین صورتیں ذکر کرنے کے بعد دو صورت میں جواز اور ایک صورت میں عدم جواز کا قول کیا ہے۔ مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی مشروط جواز کے قائل ہیں۔
دوسرا نظریہ: مفتی اختر حسین مصباحی [راجستھان] کا ہے، موصوف کے نزدیک کرایہ دار کسی اور شخص کو شی مستاجَر کرایہ پر نہیں دے سکتا ہے۔
آٹھواں سوال یہ تھا کہ: کرایہ دار اپنے حق خلو، یا حق ابقاے اجارہ کو دوسرے کے ہاتھ بیچ سکتا ہے یا اس سے دست برداری کے عوض کچھ مال وصول کر سکتا ہے یا اس کے جواز کے لیے کوئی اور حیلہ اختیار کر سکتا ہے۔
اس سے متعلق جو جوابات موصول ہوئے ان کے تناظر میں درج ذیل موقف سامنے آئے:
پہلا موقف: یہ ہے کہ کرایہ دار اپنا حق خلو یا حق ابقاے اجارہ دوسرے کے ہاتھ فروخت کر سکتا ہے نیز دست برداری کے عوض کچھ مال وصول کرنا بھی روا ہے۔ یہ موقف درج ذیل علمائے کرام کا ہے:
(۱)- مولانا صدر الوریٰ قادری (۲)- قاضی فضل احمد مصباحی (۳)- مفتی عابد حسین مصباحی (۴)- مولانا انور نظامی (۵)- حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی۔ حضرت مفتی صاحب قبلہ نے اس مسئلہ پر محققانہ گفتگو کرتے ہوئے ایک اشکال قوی اور اس کا عمدہ حل بھی پیش فرمایا ہے۔ حضرت لکھتے ہیں:
ہاں بظاہر ایسا ہی محسوس ہوتا ہے کہ پگڑی کا لین دین ”تصرفِ دوام“ کے معاوضہ کے طور پر ہوتا ہے کیوں کہ شی مستاجَر سے انتفاع و تصرف کا حق تو نفس اجارہ کی وجہ سے اصالتًہ ملتا ہے اور کرایہ دار کو ماہ بماہ اس کا کرایہ بھی دینا پڑتا ہے۔ لہٰذا پگڑی اس انتفاع و تصرف کا معاوضہ نہ ہوگی، بلکہ تصرف کے بقا و دوام ہی کا معاوضہ ہو سکتی ہے۔
اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ پگڑی کو عام طور سے اصحاب قانون کرایہ کی رقم نہیں تسلیم کرتے، وہ اسے کرایہ سے جدا دوسری رقم مانتے ہیں اس کا نام ان کے نزدیک پریمیم ہے۔ تو یوں بھی پگڑی حق ِابقاے اجارہ و حق ِابقاے تصرف کا معاوضہ قرار پا سکتی ہے جو حقوق ثابتہ موکدہ سے ہے جس کی بیع بوجہ تعامل و بوجہ حاجت جائز ہے یوں ہی اس سے دست برداری بھی فقہاے محققین کے نزدیک معاوضہ لے کر جائز ہے، لہٰذا پگڑی کی رقم لینا، دینا جائز ہوا۔

اشکال قوی: لیکن اس پر ایک قوی اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ ''اِبقاے اجارہ واِبقاے تصرف'' کا مطلب ہے ''مکان، دکان سے دائمی انتفاع کا حق کرایہ ''حق انتفاع'' کا معاوضہ ہوتا ہے۔ یہی حق جب مالک نے معاوضہ لے کر دوسرے کے ہاتھ بیچ دیا، یا دوسرے کے لیے اس حق سے دست بردار ہو گیا تو اس کا مالک یہ نہ رہا، بلکہ وہ شخص اس کا مالک ہو گیا جس کے ہاتھ یہ حق بکا ہے، یا جس کے لیے یہ دست بردار ہوا ہے۔ تو پھر اس پر ماہ بماہ کرایہ، گو کم سہی، کیوں واجب ہوتا ہے، اور مالک مکان اس حق کا کرایہ کیوں وصول کرتا ہے جس کا یہ مالک نہیں؟

اور اگر یہ ماہانہ رقم واقعۃً کرایہ ہی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ پگڑی اِبقاے تصرف واجارہ کا معاوضہ نہیں، گو وہ اسی معاوضۂ تصرف کے قصد سے لی اور دی جاتی ہو اور یہی متعارف بھی ہو۔ غرضے کہ پگڑی کو معاوضۂ حق تصرف مانیے تو ماہانہ کرایہ سے اعتراض پڑتا ہے، اور ماہانہ رقم کو کرایہ مانیے تو پگڑی کے معاوضۂ تصرف ہونے پر اعتراض پڑتا ہے۔

اس اشکال کا میری نگاہ میں کوئی معقول حل نہیں اِلّا یہ کہ:

- پگڑی کا لین، دین بوجہ حاجت شرعیہ جو واقعۃً متحقق ہے۔ جائز قرار دیا جائے۔
- یا یہ مانا جائے کہ پگڑی کرایہ کے علاوہ کوئی دوسری رقم نہیں، بلکہ یہ مکان کا جزءِ کرایہ ہے جو پیشگی دیا جاتا ہے، اور جزءِ کرایہ ماہ بماہ حسب قرار داد دیا جاتا ہے۔

اور اس صورت کا جواز بھی تعامل و حاجت کی پشت پناہی کا محتاج ہے کیوں کہ کرایہ یا تو پوری مدتِ منفعت کا ایک ساتھ مقرر ہوتا ہے جو معلوم ہوتا ہے، یا ماہ بماہ وغیرہ کے حساب سے مقرر ہوتا ہے اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے۔ پگڑی کو جزءِ کرایہ قرار دیا جائے تو اس کی مدت معلوم ہونی چاہیے، حالاں کہ یہاں مجہول ہے، مگر یہ جہالت بوجہ تعامل گوارا کی جاتی ہے۔ ساتھ ہی اس کی حاجت بھی ہے اس لیے جائز و درست ہے۔

ویسے یہ توجیہات بھی تکلف سے خالی نہیں گو بجاے خود درست ہیں۔

اشکال قوی کا حل: آج شب چہار شنبہ ۲۴؍ رمضان المبارک ۱۴۲۷ھ مطابق ۱۷؍ اکتوبر ۲۰۰۶ء کو پروف ریڈنگ کے دوران اس اشکال کا حل یہ سمجھ میں آیا کہ مکان، دکان وغیرہ املاک سے مالک کے بہت سے حقوق وابستہ ہوتے ہیں۔ مثلاً:

(۱) حق سکونت، (۲) حق بیع، (۳) حق صدقہ (۴) حق وصیت (۶) حق وقف (۷) حق کفالہ (۸) حق حوالہ (۹) اور اس کی وفات کے بعد اس کے ورثہ کے لیے نسلاً بعد نسلٍ حق اِرث (۱۰) وغیرہ۔

یعنی مالک اپنے مکان دکان میں رہ سکتا ہے۔ دوسرے کے ہاتھ اسے بیچ سکتا ہے، دوسرے کو ہبہ وصدقہ کر سکتا ہے۔ دوسرے کے لیے وصیت کر سکتا ہے۔ مسجد، مدرسہ وغیرہ دینی امور کے لیے وقف کر سکتا ہے۔ غرض یہ کہ تمام مالکانہ حقوق اسے حاصل ہوتے ہیں اور اس کی وفات کے بعد وہ اس کے وارثین کی میراث ہوتا ہے اور وہی اس کے حق دار ہوتے ہیں۔

مِلک سے تعلق رکھنے والے یہ تمام حقوق فقہی اصطلاح کے مطابق حقوق ثابتہ موکدہ سے ہیں، جنھیں صاحب حق بوجہِ

حاجت اور بوجہِ عرف و تعامل بیچ سکتا ہے اور ان کا معاوضہ لے کر دوسرے کے حق میں بغیر ان وجوہ کے بھی دست بردار ہو سکتا ہے۔"

نیز حضرت مفتی صاحب دوسری جگہ لکھتے ہیں:

مسئلہ دائرہ میں پگڑی والے علاقوں میں بیع حقوق کا عرف و تعامل بھی ہے اور ساتھ ہی اس کی حاجت بھی، مگر بیع ماننے میں اصل مذہب سے عدول لازم آتا ہے اس لیے مناسب یہ ہے کہ اسے ان حقوق سے صلح بامعاوضہ تسلیم کیا جائے جو بغیر کسی شرعی حاجت اور عرف و تعامل کے بھی جائز ہے۔ اور بہر حال یہی وجہ ہے کہ کرایہ دار کو اس میں ایک حق کو چھوڑ کر دوسرے تمام مالکانہ حقوق حاصل ہوتے ہیں۔ لہٰذا وہ اسے وقف بھی کر سکتا ہے۔ دوسروں کے لیے اس کی وصیت بھی کر سکتا ہے۔ اور جسے چاہے اسے ہبہ و صدقہ بھی کر سکتا ہے۔ یہاں تک کہ اس کی وفات کے بعد اس میں اس کی میراث کا قانون بھی جاری ہوگا اور یوں ہی نسلاً بعد نسلٍ جاری رہے گا۔ کھلی ہوئی بات ہے کہ یہ حقوق کرایہ دار کو نفس اجارہ کی وجہ سے نہیں حاصل ہوئے، بلکہ پگڑی کے عوض اس کے حق میں مالک کی صلح و دست برداری کی وجہ سے حاصل ہوئے۔

یہاں سے یہ امر منقح ہو کر سامنے آ گیا کہ مالک یا مؤاجر کا اپنے کرایہ دار سے بدل خلو (پگڑی) لینا جائز ہے کیوں کہ یہ کوئی رشوت یا مال حرام نہیں ہے بلکہ حقوقِ ثابتہ مؤکّدہ کا معاوضہ ہے۔

یہ تو حضرت مفتی صاحب قبلہ کی تحقیقات انیقہ کی ایک جھلک تھی، اب اس سلسلے میں حضرت کی بہترین رائے کیا ہے؟ ملاحظہ کریں، لکھتے ہیں:

"تاہم بہتر یہ ہے کہ ارباب معاملہ کو نفس معاملہ میں ترمیم و اصلاح کا مشورہ دیا جائے تاکہ یہ لین دین بلا تکلف روا ہو سکے مثلاً:

- فریقین کو پگڑی کی جتنی بھی رقم لینی دینی ہو، مثلاً پانچ لاکھ روپے، اسے پگڑی یا پریمیم وغیرہ کے الفاظ کے بجائے کرایہ کے نام سے موسوم کریں اور اسے دل میں بھی کرایہ ہی مانیں اور معاہدہ یوں کریں کہ مکان، دکان پر قبضہ کے دن کا کرایہ پانچ لاکھ روپے ہے اور بقیہ دنوں کا ماہانہ کرایہ پانچ سو روپے ہے۔
- یا یوں طے کریں کہ زمین کا پیشگی کرایہ مثلاً پانچ لاکھ روپے ہے اور عمارت کا ماہانہ کرایہ پانچ سو روپے ہے، یا اس کے برعکس عمارت کا پیشگی کرایہ لے اور زمین کا ماہانہ۔
- یا مکان، دکان کی کوئی معمولی چیز مثلاً تالا، نل وغیرہ پانچ لاکھ روپے میں بیچ کر اس پر قبضہ دے دے اور کرایہ باہمی رضا مندی سے مقرر کر لیں۔
- یا مکان، دکان کی کوئی قابلِ کرایہ چیز مثلاً نل، تجوری، ڈسک، پنکھا، سیڑھی وغیرہ کا کرایہ پانچ لاکھ روپے اور مکان و دکان کا کرایہ پانچ سو روپے مقرر کر لیں۔

یا اس طرح کے کچھ اور قابل عمل و آسان حیلے اختیار کریں۔ یا چاہیں تو اجارۂ طویلہ کا مشروع و منصوص طریقہ اختیار کریں۔

دوسرا موقف: یہ ہے کہ کرایہ دار اپنے حق خلو یا حق ابقاے اجارہ کی نہ بیع کر سکتا ہے اور نہ ہی دست برداری کے عوض مال وصول کرنا جائز ہے۔ یہ موقف درج ذیل علماے کرام کا ہے:

(۱)- مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی (۲)- مفتی عنایت احمد (۳)- مفتی شفیق احمد شریفی (۴)- مفتی اختر حسین مصباحی [راجستھان] (۵)-مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی۔

ان میں سے اکثر حضرات نے جواز کے حیلے رقم فرمائے ہیں۔

تیسرا موقف: یہ ہے کہ حق خلو یا حق ابقاے اجارہ کی یہ خرید و فروخت یا دست برداری کے عوض مال وصول کرنا اگر مدت اجارہ کے اندر ہے تو جائز ہے ورنہ نہیں۔ یہ موقف مولانا اختر حسین قادری کا ہے۔

نواں سوال یہ تھا کہ: کرایہ دار کے ذریعہ جب کوئی شخص شی مستاجَر کو کرایہ پر لیتا ہے تو بھی قانوناً صرف مالک کو ہی یہ اختیار حاصل رہتا ہے کہ دوسرے کے نام کرایہ داری منتقل کرے۔ تو کیا کرایہ داری دوسرے کو منتقل کرتے وقت اس سے مالک کا کچھ مال وصول کرنا کسی بھی عقد یا حیلہ کے ذریعے جائز ہے؟

اس سے متعلق جو موقف سامنے آئے وہ درج ذیل ہیں:

پہلا موقف: یہ ہے کہ کرایہ داری دوسرے کو منتقل کرتے وقت اس سے مالک کا کچھ مال وصول کرنا جائز ہے۔ یہ موقف درج ذیل تین علماے کرام کا ہے:

(۱)-مولانا صدر الوریٰ قادری (۲)-مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی (۳)-مولانا عابد حسین مصباحی۔

دوسرا موقف: یہ ہے کہ کرایہ داری دوسرے کو منتقل کرتے وقت اس سے مالک کا کچھ مال وصول کرنا ناجائز ہے کہ یہ رشوت ہے۔ یہ موقف درج ذیل علماے کرام کا ہے:

(۱)- حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی (۲)- مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی (۳)- مفتی اختر حسین مصباحی [راجستھان] (۴)-مولانا قاضی فضل احمد مصباحی (۵)-مفتی عنایت احمد (۶)- مفتی شفیق احمد (۷)-مولانا انور نظامی۔

البتہ ان تمام حضرات نے جواز کا حیلہ بھی تحریر فرمایا ہے۔ حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی نے متعدّد حیلے ذکر کیے ہیں۔ حضرت لکھتے ہیں:

البتہ اس کی اباحت کے لیے چند حیلے ہیں، جو یہ ہیں:

(۱)-اپنی کوئی معمولی سی چیز مثلاً سوئی دوسرے کرایہ دار کے ہاتھ فروخت کر دے اور اس کا دام اتنا ہی طے کرے جتنا اس سے لینا چاہے یا کچھ کم و بیش۔

(۲)- منتقلی کی جو تحریر مرتب کی جاتی ہے اسے یہ کہ کر بیچ دے کہ میں نے یہ منتقلی نامہ تیرے ہاتھ اتنے روپے کے بدلے میں بیچا اور کرایہ دار اسے قبول کرلے۔

(۳)-کرایہ دار یہ کہہ دے کہ میں نے تم کو اتنے گھنٹے کے لیے اتنے روپے میں اجیر کیا تم اس وقت میں میرے لیے اپنے دستخط سے منتقلی نامہ تیار کر دو یا کرادو اور مالک اسے منظور کرلے۔

دسواں سوال یہ تھا کہ:

(الف): مالک وقت عقد یا اس سے پہلے کرایہ دار سے خطیر رقم اس شرط کے ساتھ وصول کرتا ہے کہ جب وہ مکان یا دکان خالی کرے گا یہ اسے پوری رقم واپس کر دے گا، اس درمیان مالک کو اس رقم میں تصرف کا کامل اختیار حاصل ہوتا ہے۔ اس رقم کی شرعی حیثیت کیا ہے اور یہ رقم لینا جائز ہے یا نہیں؟

(ب): یا یہ شرط ہوتی ہے کہ اس رقم سے ماہ بماہ نصف کرایہ میں وضع ہوگا اور جب ایک مخصوص مقدار باقی رہ جائے گی تو وہ رقم دکان یا مکان خالی کرتے وقت یک مشت واپس ہوگی۔ تو جزءِ رقم جس کی واپسی مشروط ہے۔ اس کی شرعی حیثیت کیا ہے اور یہ رقم لینا جائز ہے یا نہیں؟

(ج): اور باقی رقم جو ماہ بماہ کرایہ میں وضع ہونی طے ہے، اس کی شرعی حیثیت کیا ہے، اس کے باعث عقد اجارہ پر کوئی منفی اثر تو نہیں پڑے گا؟

جزءِ الف کے جواب میں مقالہ نگار حضرات کے تین موقف سامنے آئے۔

پہلا موقف: یہ ہے کہ وقت عقد یا اس سے پہلے مالک کرایہ دار سے جو خطیر رقم حاصل کرتا ہے اس کی شرعی حیثیت قرض کی ہے۔ یہ موقف درج ذیل علماے کرام کا ہے۔

(۱)- حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی (۲)- مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی (۳)- مفتی شفیق احمد شریفی (۴)- مولانا قاضی فضل احمد مصباحی (۵)- مفتی عابد حسین مصباحی (۶) مولانا صالح قادری (۷)- مولانا اختر حسین (۸) مولانا انور نظامی (۹) مفتی عنایت احمد نعیمی (۱۰) مفتی اختر حسین مصباحی [راجستھان]۔

دوسرا موقف: مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی کا ہے، موصوف اس رقم کو زر ضمانت کہتے ہیں۔

تیسرا موقف: مولانا محمد صدر الوریٰ قادری کا ہے، حضرت نے اس رقم کی حیثیت "اجارہ بشرط قرض" متعیّن فرمائی ہے۔

جز "ب" کے جواب میں بھی حضرت مولانا محمد صدر الوریٰ قادری اور مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی کے علاوہ جملہ مقالہ نگار حضرات اس بات پر متفق ہیں کہ اس رقم کی بھی حیثیت قرض کی ہے۔ جب کہ حضرت مولانا صدر الوریٰ قادری نے اسے "اجارہ بشرط قرض" اور مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی نے "زر ضمانت" قرار دیا ہے۔

جز "ج" یعنی باقی رقم جو ماہ بماہ کرایہ میں وضع ہونی طے پائی ہے، اسے درج ذیل حضرات نے "پیشگی کرایہ" قرار دیا ہے۔

(۱)- حضرت مفتی محمد نظام الدین مصباحی (۲)- مولانا صالح قادری (۳)- مفتی عنایت احمد نعیمی (۴)- مفتی شفیق احمد شریفی (۵)- مولانا صدر الوریٰ قادری (۶)- مفتی اختر حسین مصباحی (۷)- مولانا اختر حسین قادری (۸)- مفتی عابد حسین مصباحی (۹)- مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی (۱۰)- مولانا انور نظامی (۱۱)- مولانا قاضی فضل احمد مصباحی۔

البتہ حضرت مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی نے اس رقم کو بھی قرض یا رہن مانا ہے۔

گیارھواں سوال یہ تھا کہ:

اوقاف کی زمین، مکان و دکان کو پگڑی لے کر کرایہ پر دینا تفصیل بالا کی روشنی میں کسی بھی صورت میں جائز ہے یا نہیں؟

اس سلسلے میں دو موقف سامنے آئے:

پہلا موقف: یہ ہے کہ اوقاف کی زمین، مکان و دکان کو پگڑی لے کر کرایہ پر دینا جائز ہے۔ یہ موقف درج ذیل علمائے کرام کا ہے۔

(۱)- حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی (۲)- مفتی اختر حسین مصباحی [راجستھان] (۳)- مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی (۴)- مفتی عابد حسین مصباحی (۵)- قاضی فضل احمد مصباحی (۶)- مولانا انور نظامی (۷)- مولانا اختر حسین قادری۔

ان حضرات نے وہ شرائط بھی عائد کی ہیں جن کو مجدد اعظم امام احمد رضا قدس سرہ نے رسالہ ”جوال العلو لتبین الخلو“ میں بیان فرمایا ہے۔ وہ شرائط یہ ہیں:

”پھر اگر خلو وقف میں ہو تو شرط ہے کہ (۱) یہ عقد خود واقف یا متولی کرلے، دوسرے کو اختیار نہیں۔ (۲) نیز لازم کہ وہ روپیہ خاص وقف کی منفعتِ صحیحہ میں صَرف ہو نہ کہ واقف یا متولی یا کسی اور کام میں۔ (۳) نیز ضروری کہ وقف کو اس امدادی مال کی حاجت ہو، اگر وقف خود اپنی اس منفعت کو پورا کر سکتا ہے تو خلو باطل ہے۔“[1]

دوسرا موقف: یہ ہے کہ اوقاف کی زمین، مکان و دکان کو پگڑی لے کر کرایہ پر دینا جائز نہیں یہ موقف درج ذیل علمائے کرام کا ہے:

(۱)- مولانا محمد صدر الوریٰ قادری (۲)- مفتی عنایت احمد (۳)- مفتی اختر حسین مصباحی (۴)- مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی (۵)- مفتی شفیق احمد شریفی (۶)- مولانا صالح قادری۔ مؤخر الذکر تین حضرات نے جواز کے کچھ حیلے بھی تحریر کیے ہیں۔

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص: ۳٦٤، ج: ٦، رضا اکیڈمی

فیصلے

دوامی اجارہ
(یعنی پگڑی کے ساتھ معاملۂ کرایہ داری)

بدل خلو (پگڑی) لینے کی حاجت مواجر (مالک مکان، دُکان) کو بعض ہی حالتوں میں متحقق ہوتی ہے۔ہاں!! مستاجر (کرایہ دار) کو اس کے دینے کی حاجت ان جگہوں میں زیادہ ہوتی ہے جہاں پگڑی کے بغیر مکان، دُکان ملنے کا رواج ہی نہ ہو۔

اسی طرح مستاجر جب شے مستاجَر (دُکان، مکان) مالک کو واپس کرے یا کسی اور مستاجر کو دے تو پگڑی لینے کی اسے حاجت ہوتی ہے۔

لیکن عوام کے لیے اس کی تفصیل اور تحدید کہ کہاں اس کی حاجت ہے اور کہاں نہیں بہت مشکل ہے۔

اور اصل مذہب یہ ہے کہ بدل خلو کا معاملہ ناجائز ہے، اس لیے سلامتی کی راہ یہ ہے کہ عاقدین ایسی صورت اپنائیں جس میں بلا دغدغہ وہ جائز عمل کرنے والے ہوں اور گنہ گار نہ قرار پائیں۔

وہ صورت یہ ہو سکتی ہے کہ:

☆-زمین کا ایک سال کا اجارہ پگڑی کے بدلے کریں اور عمارت سے انتفاع کا اجارہ ماہانہ کرایہ کی شرح پر کریں۔

☆-یا روزِ قبضہ کا کرایہ مثلاً ایک لاکھ رکھیں اور ماہانہ مثلاً ایک ہزار روپے رکھیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

دیون اور ان کے منافع پر زکاۃ

☆ سوال نامہ

☆ خلاصۂ مقالات

☆ فیصلے

سوال نامہ

دیون اور ان کے منافع پر زکاۃ

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، رکن مجلس شرعی و نائب صدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

○ **"زندگی بیمہ"** کے لیے ایک مقررہ مدت مثلاً دس سال، پندرہ سال، بیس سال تک کے لیے لائف انشورنس کارپوریشن میں قسط وار روپے جمع کیے جاتے ہیں جو مدتِ بیمہ کے اختتام کے بعد ہی قابل واپسی ہوتے ہیں۔ ہاں جزء رقم ہر پانچ سال پر ایک متعیّن مقدار (مثلاً پانچ ہزار، دس ہزار، پندرہ ہزار) میں واپس ہوتی رہتی ہے۔

زندگی بیمہ کی مدت حیات مکمل ہوجانے کے بعد کل جمع رقم پر کارپوریشن "بونس" کے نام سے ایک خطیر رقم دیتا ہے جو جمع رقم کی دوگنی یا کچھ کم وبیش ہوتی ہے۔

○ **"حکومت"** کے بینک اور ڈاک خانوں میں روپے جمع کرنے کے مختلف طریقے ہیں جن کی قدرے تفصیل یہ ہے:

(۱) بچت کھاتہ: (سیونگ بینک اکاونٹ S.B.A.) یہ کھاتہ کم سے کم پانچ روپے جمع کر کے کھولا جاسکتا ہے، اس کے بعد ایک روپیہ بھی جمع ہوسکتا ہے، کھاتہ دار اپنی جمع رقم ہر وقت نکالنے کا مُجاز ہوگا، البتہ کھاتہ جاری رکھنے کے لیے پانچ روپے جمع رہنا ضروری ہے۔ ہر ماہ کی دسویں تاریخ سے آخری تاریخ کے درمیان کھاتے میں بچی کل رقم پر ۵٪ فیصد سالانہ نفع کے حساب سے نفع دیا جاتا ہے جو ہر سال ۳۱ر دسمبر اور ۳۰ر جون کو نکالا جاسکتا ہے۔

(۲) میعادی جمع کھاتہ: (فکسڈ ڈپوزٹ اکاونٹ F.D.A.)

۴۶ دنوں سے لے کر ۱۰ برس تک کسی بھی مدت تک کے لیے رقم جمع ہوتی ہے، نابالغوں کے لیے دس برس سے زیادہ اور اداروں و سرکاری محکموں کی رقم بیس برس تک کے لیے بھی فکس کی جاسکتی ہے۔

میعادی جمع رقم پر نفع کی ادائیگی ہر سہ ماہی پر کی جاتی ہے، البتہ "ماہانہ آمدنی اسکیم" میں نفع کی ادائیگی ماہ بماہ ہوتی ہے۔
ضرورت پیش آنے پر مقررہ میعاد سے پیشتر بھی جمع شدہ رقم نکالی جاسکتی ہے۔ البتہ جس میعاد کے لیے رقم بینک میں جمع کی گئی

ہو اس مدت کے لیے نافذ شرح نفع سے ایک فیصد نفع بطور جرمانہ کم کر کے نفع کی ادائیگی ہوتی ہے، میعاد مقرر پوری ہونے پر نفع کی رقم جمع رقم سے دوگنی یا اس سے بھی زیادہ ہو جاتی ہے۔

(۳) گھریلو بچت اسکیم، یا متواتر جمع کھاتہ: (سنچئی جمع یوجنا یا کیومولیٹیو ڈپوزٹ اکاونٹ)

یہ کھاتہ ۳/ ماہ کے فرق سے ۶ ماہ سے ۱۲۰ ماہ کے درمیان کسی بھی مدت کے لیے کھولا جاسکتا ہے، ماہانہ قسطیں =/۵ یا اس سے زیادہ ہو سکتی ہیں، متعیّن قسط کی رقم طے شدہ مہینوں کی مدت تک ہر مہینہ دینی پڑے گی، قسطوں کی مقدار ایک بار طے کیے جانے کے بعد اس میں تبدیلی نہیں کی جاسکتی بلکہ اگر کسی وجہ سے ماہانہ قسط بند کر دینی ہے تو کھاتہ دار جمع شدہ قسطوں کی رقم کو کم سے کم "گھریلو بچت اسکیم" کی بقیہ مدت تک میعادی جمع کھاتہ یا" یونر نیویش جمع راشی" میں تبدیل کرا سکتا ہے۔ کھاتہ دار کو گھریلو بچت اسکیم کے ذریعہ پوری کی گئی مدت تک کے لیے نفع بالائے نفع ملے گا۔

(۴) ماہانہ آمدنی اسکیم (M.I.S.)

ایک سال سے دس سال تک کسی بھی میعاد کے لیے یہ کھاتہ کھولا جاسکتا ہے، اس میں ہر ماہ ایک مقررہ شرح سے نفع ملتا ہے جو ماہ بماہ کھاتہ دار کے سیونگ بینک اکاونٹ/کرنٹ اکاونٹ/گھریلو بچت اسکیم میں جمع ہوتا رہتا ہے۔ یہ رقم بھی دوران مدت قابلِ واپسی ہوتی ہے۔

(۵) تمسکات: (نقدی پر مانٹر پتر یوجنا)

بینک اور ڈاک خانے مختلف قیمتوں کے تمسکات بھی جاری کرتے ہیں جن کی تفصیل یہ ہے:

=/100، =/500، =/1000، =/5000، =/10000، =/25000، =/50000، =/100000،

ایک سال سے دس سال کے درمیان ایک ایک سال کے فرق سے کسی بھی میعاد کے لیے کسی بھی قیمت کا تمسک اس پر لکھی قیمت جمع کر کے حاصل کیا جاسکتا ہے، یہ تمام تمسکات درمیان مدت بھی واپس کر کے جمع شدہ رقم مع نفع واپس لی جاسکتی ہے، البتہ اس صورت میں نفع کی مقدار کم ہوگی۔ ڈاک خانے اِن ناموں سے تمسکات جاری کرتے ہیں:

کسان فلاحی نامہ (کسان وکاس پتر) — اندرا فلاحی نامہ (اندرا وکاس پتر)

قومی بچت وثیقہ (نیشنل سیونگس سرٹیفکیٹ)

مختصر یہ کہ یہ کھاتے جس نوعیت کے بھی ہوں ان میں روپے جمع کرنے پر نفع ملتا ہے اور جمع شدہ روپے کسی بھی وقت وصول کیے جاسکتے ہیں۔

○ **زرِ پیشگی:** دکان، مکان یا آراضی کرایہ پر لینے کی صورت میں ایک خطیر رقم مالکان کو ایڈوانس یا زرِ پیشگی کے نام سے دینی

پڑتی ہے جو ماہ بماہ ہر مہینے کے کل یا جز کرایہ میں محسوب ہو کر وضع ہوتی رہتی ہے تا آں کہ ختم ہو جاتی ہے۔

○ **زر ضمانت:** دکان، مکان، آراضی کو کرایہ پر لینے کی ایک صورت میں کرایہ دار کو سیکوریٹی یا زر ضمانت کے نام سے خطیر رقم مالک کو دینی پڑتی ہے، یہ رقم مالک اپنے تصرف میں لانے کا مُجاز ہوتا ہے اور کرایہ دار کی طرف سے شے مستاجَر (کرایہ پر دی گئی چیز) کو واپس کرنے پر اسے کل زر ضمانت واپس مل جاتا ہے، البتہ یہ واپسی شی مُستاجَر کی واپسی کے ساتھ مشروط ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ

1. بینک اور ڈاک خانوں اور لائف انشورنس کارپوریشن میں جمع شدہ رقوم اور زر ضمانت وزر پیشگی کی حقیقت کیا ہے، یہ "دیون" ہیں یا کچھ اور؟
2. دیون سے ہیں تو ان کا شمار دین کی اقسام ثلاثہ (قوی، متوسط، ضعیف) میں سے کس قسم میں ہو گا؟
3. ان رقوم پر زکاۃ کب اور کتنے دنوں کی واجب ہو گی یا واجب ہی نہ ہو گی؟
4. ان رقوم کے منافع پر زکاۃ کا کیا حکم ہے؟

خلاصۂ مقالات بعنوان:

دیون اور ان کے منافع پر زکاۃ

تلخیص نگار: مولانا محمد عارف حسین قادری مصباحی، استاذ دار العلوم قادریہ، نوریہ سون بھدر

مجلسِ شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے چوتھے فقہی سیمینار میں تحقیق و مذاکرہ کے لیے منتخب موضوعات میں سے ایک اہم موضوع تھا: "دیون اور ان کے منافع پر زکاۃ" حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی دام ظلہ العالی نے سوال نامہ میں زندگی بیمہ، بینکوں، ڈاک خانوں اور زر پیشگی و زر ضمانت کا مختصر اور جامع تعارف پیش کرنے کے بعد چار اہم سوالات قائم کیے ہیں۔ ہندوستان کے مختلف خطّوں کی دانش گاہوں سے تعلق رکھنے والے علما و مفتیان کرام کے مقالے جو مجلسِ شرعی کو موصول ہوئے ہیں ان کی مجموعی تعداد ۱۴ر ہے۔ اب بالترتیب وہ سوالات اور علما کے اقوال و آرا ملاحظہ فرمائیں۔

پہلا سوال یہ تھا کہ: بینک، ڈاک خانوں اور لائف انشورنس کارپوریشن میں جمع شدہ رقوم اور زر ضمانت و زر پیشگی کی حقیقت کیا ہے یہ "دیون" ہیں یا کچھ اور؟

اس سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات مختلف خانوں میں بٹے ہوئے ہیں۔

پہلا نظریہ: یہ ہے کہ یہ سب رقوم دین ہی ہیں، اس کے قائل درج ذیل حضرات ہیں۔

مفتی شفیق احمد شریفی، مفتی عنایت احمد نعیمی، مولانا شمس الہدیٰ مصباحی، مفتی حبیب اللہ نعیمی مصباحی، مفتی عبد القدوس، مولانا اختر حسین مصباحی، مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی، مولانا انور نظامی، مولانا اختر حسین قادری، مولانا صدر الوریٰ قادری مصباحی، مولانا حنیف قادری بریلوی، البتہ مولانا اختر حسین قادری نے زر پیشگی کو اجرت قرار دیا ہے۔

اور ان میں موخر الذکر مولانا حنیف صاحب قادری بریلوی نے زر پیشگی کو مطلقاً دین تسلیم نہیں کیا ہے بلکہ وہ اس میں تفصیل کے قائل ہیں، موصوف لکھتے ہیں:

"البتہ زر پیشگی میں مثلاً پچاس روپے ایک ماہ کی اجرت ہیں، اور باقی تمام رقم پہلے ماہ تک دین ہی ہیں، پھر دوسرے ماہ میں مزید پچاس یا جتنے روپے دین سے اجرت میں تبدیل ہوجائیں گے۔"

اس موقف کے قائلین نے درج ذیل عبارات فقہیہ سے استدلال کرتے ہوئے اپنے موقف کو باقوت بنانے کی سعیِ

محمود کی ہے۔ ”الاشباہ والنظائر“ میں ہے:

”القول فی الدین و عرفه الحاوی القدسی بأنه عبارة عن مال حکمی یحدث فی الذّمة ببیع ٠ و استهلاك فی الذمة.“

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”یہاں چار ہی صورتیں متصوّر ہیں، کام میں لگانے کے لیے یہ روپیہ دینے والے بغرض شرکت دیتا ہے یا بطور ہبہ یا بطور عاریت یا قرض۔ صورت ہبہ تو یہاں بداہۃً نہیں اور شرکت کا بطلان اظہر من الشّمس... اب نہ رہے مگر عاریت یا قرض۔ عاریت ہے جب بھی قرض ہے کہ روپیہ صَرف کرنے کو دیا اور عاریت میں شے بعینہٖ قائم رہتی ہے، بہر حال یہاں نہیں مگر صورتِ قرض۔“ (۱)

یہ دلیل مولانا انور نظامی مصباحی نے پیش کی ہے، موصوف زر پیشگی کے علاوہ کو دیون تسلیم کرتے ہیں۔

فتاویٰ امجدیہ میں ہے:

”بینک میں روپیہ رکھا ہے، اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ وہ بینک میں بطور امانت رکھا ہے، ایسا ہے جب تو سال بہ سال اس کی زکاۃ واجب الاداء ہے، اور اگر بینک کو بطور قرض دیا ہے جیسا کہ یہی متعارف ہے تو اگر چہ وجوب زکوۃ سال بسال ہوگا مگر واجب الادا اس وقت ہوگی جب کہ خمس نصاب کم از کم وصول ہو جائے۔“(۲)

یہ دلیل حضرت مولانا صدر الوریٰ قادری مصباحی نے پیش کی ہے۔

دوسرا نظریہ: مفتی عبد الرشید، حیدر آباد کا ہے، موصوف بینک، ڈاک خانوں اور لائف انشورنس میں جمع شدہ رقم کو مضاربت اور زر پیشگی و زر ضمانت کو دیون میں شمار کرتے ہیں۔

تیسرا نظریہ: حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی کا ہے۔ حضرت کے نزدیک زر پیشگی ”من وجہ عقد قرض اور من وجہ عقد رہن“ ہے۔

چوتھا نظریہ: مولانا قاضی فضل احمد مصباحی کا ہے۔ موصوف کے نزدیک بینک اور ڈاک خانہ میں جمع شدہ رقم اپنی اصلیت اور حقیقت کے لحاظ سے امانت اور صورۃً دین اور قرض ہے جب کہ زر پیشگی کی شرعی حقیقت اجرت اور زر ضمانت کی حقیقت قرض کی ہے۔ موصوف نے زر پیشگی کے شئ مستاجَر کی اجرت ہونے پر بہارِ شریعت کی درج ذیل عبارت سے استناد کیا ہے۔

”بعض لوگ قرض لے کر مکان یا کھیت رہن میں رکھ دیتے ہیں کہ مرتہن مکان میں رہے اور کھیت کو جوتے، بوئے اور

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۷، ص:۱۱۶، رضا اکیڈمی

(۲) فتاویٰ امجدیہ، ص:۳۶۹، ج:۱، دائرۃ المعارف، الامجدیۃ

مکان یا کھیت کی کچھ اجرت مقرر کر دیتے ہیں مثلاً مکان کا کرایہ پانچ روپے ماہوار یا کھیت کا پٹہ دس روپے سال ہونا چاہیے اور طے یہ پاتا ہے کہ یہ رقم زر قرض سے مُجریٰ ہوتی رہے گی، جب کل رقم ادا ہو جائے گی، اس وقت مکان یا کھیت واپس ہو جائے گا، اس صورت میں بظاہر کوئی قباحت نہیں معلوم ہوتی، اگرچہ کرایہ یا پٹہ واجبی اجرت سے کم طے پایا ہو اور یہ صورت اجارہ میں داخل ہے، یعنی اتنے زمانے کے لیے مکان یا کھیت اجرت پر دیا اور زر اجرت پیشگی لے لیا۔"(۱)

دوسرا سوال یہ تھا کہ: [اگر بینک، ڈاک خانوں اور لائف انشورنس کارپوریشن میں جمع شدہ رقم اور زر ضمانت و زر پیشگی] دیون سے ہیں تو ان کا شمار دین کی اقسام ثلاثہ [قوی، متوسط، ضعیف] میں سے کس قسم میں ہوگا؟

اس سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات کی درج ذیل رائیں ہیں:

پہلی رائے: یہ ہے کہ بینکوں، ڈاک خانوں اور لائف انشورنس میں جمع شدہ رقوم اور زر ضمانت و زر پیشگی "دیون قویہ" سے ہیں۔ اس کے حامل درج ذیل ارباب فقہ و افتا ہیں۔

مفتی شفیق احمد شریفی، مفتی عنایت احمد نعیمی، مولانا شمس الہدیٰ مصباحی، مولانا صدر الوریٰ قادری مصباحی، مفتی عبد الرشید، مفتی عبد القدوس، مفتی حبیب اللہ مصباحی، مفتی اختر حسین مصباحی، مولانا انور نظامی مصباحی، مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی، مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، مولانا اختر حسین بستوی۔

موخر الذکر دو علمائے کرام نے زر پیشگی کے علاوہ کو "دیون قویہ" میں شمار کیا ہے۔

اس نظریے کے قائل حضرات نے درج ذیل عبارات فقہیہ سے استدلال کیا ہے۔

در مختار میں ہے: "القوي كقرض و بدل مال تجارة"(۲)

ردالمحتار میں ہے:

"قوله: كقرض، قلت: الظاهر أن منه مال المرصد المشهور في ديارنا، لأنه إذا أنفق المستاجر لدار الوقف على عمارتها الضرورية بأمر القاضي للضرورة الداعية إليه يكون بمنزلة استقراض المتولي من المستاجر، فإذا قبض ذلك كلّه أو اربعين درهمًا منه ولو باقتطاع ذلك من أجرة الدار تجب زكاته لما مضى السنين والناس عنه غافلون اهـ"(۳)

دوسری رائے: مولانا حنیف قادری بریلوی کی ہے۔ موصوف کا موقف خود ان کے ہی الفاظ میں ملاحظہ کریں۔ لکھتے ہیں:

---

(۱) بہارِ شریعت، حصہ ۱۷، ص: ۳۹

(۲) درِ مختار، ص: ۲۳۷، ج: ۳، كتاب الزكاة، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۳) رد المحتار، ص: ۲۳۷، ج: ۳، مطلب: في وجوب الزكاة في دين المرصد، دار الكتب العلمية، بيروت

”موقع اور محل کے اعتبار سے کسی قسم کا بھی تحقق ہو سکتا ہے۔ لہٰذا علی الاطلاق نہ یہ دیون قوی ہیں اور نہ متوسط و ضعیف۔“

تیسرا سوال یہ تھا کہ: بینکوں، ڈاک خانوں اور لائف انشورنس کارپوریشن میں جمع شدہ رقوم اور زرِ ضمانت و زرِ پیشگی، ان رقوم پر زکاۃ کب اور کتنے دنوں کی واجب ہوگی یا واجب ہی نہ ہوگی؟

اس سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات تین خانوں میں بٹے ہوئے ہیں۔

پہلا موقف: یہ ہے کہ ان رقوم کی زکوٰۃ سال بسال واجب ہوگی البتہ واجب الادا اس وقت ہوگی جب کہ خمس نصاب یا کل نصاب پر قبضہ ہو جائے۔ اس نظریے کے حامل درج ذیل ارباب علم و دانش ہیں:

مفتی شفیق احمد شریفی، مفتی عنایت احمد نعیمی، مولانا شمس الہدیٰ مصباحی، مولانا صدر الوریٰ قادری مصباحی، مفتی حبیب اللہ نعیمی مصباحی، مفتی عبد الرشید، مفتی عبد القدوس، مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، مفتی اختر حسین مصباحی، مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی، مولانا اختر حسین بستوی، مولانا انور نظامی۔

اس موقف کے قائل مقالہ نگار حضرات نے درج ذیل اسفار فقہیہ کی عبارتوں سے استناد کیا ہے۔

تنویر الابصار و در مختار میں ہے:

”تجب زكاتها إذا تمّ نصابًا بنفسه أو بما عنده ممّا يتم به وحال الحول ولو قبل قبضة فى القوى لكن لافورًا بل عند قبض أربعين درهمًا من الدين القوى كقرض و بدل مال تجارة فكلمّا قبض أربعين درهمًا يلزمه درهم.“(۱)

اسی کے تحت رد المحتار میں ہے:

”إذا كانت الألف من دين قوى كبدل عروض تجارة فإن ابتداء الحول هو حول الأصل لا من حين البيع ولا من حين القبض فإذا قبض منه نصابًا أو اربعين درهمًا زكاه عمّا مضى بانيًا على حول الأصل.“(۲)

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”جو روپیہ قرض میں پھیلا ہے اس کی بھی زکاۃ لازم ہے، مگر جب بقدر نصاب یا خمس نصاب وصول ہو، اس وقت ادا واجب ہوگی، جتنے برس گزرے ہوں سب کا حساب لگا کر۔“(۳)

دوسرا موقف: مولانا حنیف صاحب بریلوی کا ہے، موصوف کے نزدیک چوں کہ یہ رقوم دیون تو ہیں مگر مطلقًا دین کی کسی ایک قسم میں سے نہیں بلکہ موقع اور محل کے اعتبار سے کسی بھی قسم سے ہو سکتے ہیں۔ اس لیے حکم زکاۃ میں بھی تفصیل کرتے

---

(۱) تنویر الأبصار درِ مختار، ص:۲۳٦، ۲۳۷، ج:۳، کتاب الزکاة، دار الکتب العلمیة، بیروت.

(۲) ردالمحتار، ص:۲۳۸، ج:۳، مطلب في وجوب الزكاة في الدين المرصد، دار الكتب العلمية، بيروت

(۳) فتاویٰ رضویہ، ص:٤۳۲، ج:٤، رضا اکیڈمی

ہیں۔ ان کا موقف خود انہی کے الفاظ میں ملاحظہ کریں۔

"دیون قوی و متوسط ہیں تو سال بسال واجب ہوتی رہے گی، خواہ پچاس برس گزر جائیں۔ لیکن دین قوی پر واجب الادا اس وقت جب نصاب یا خمس نصاب وصول ہو اور وہ بھی صرف وصول شدہ رقم ہی کی، باقی غیر موصولہ کی ابھی نہیں.... اور دین متوسط ہے تو نصاب کامل یا اس سے زائد وصول ہونے پر واجب الادا ہوگی..... اور دین ضعیف ہے تو جس سال بقدر نصاب یا زائد یا کل رقم وصول ہوگی۔ اس وقت سے سال شروع ہوگا اور حولان حول پر اسی سال کی زکوۃ واجب الادا ہوگی۔"

تیسرا موقف: محقق مسائل جدیدہ حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی برکاتی کا ہے۔ حضرت نے پیشگی رقم کو "عقد رہن" قرار دیا ہے اور چوں کہ شئ مرہون کی زکاۃ نہ مرتہن پر ہے نہ راہن پر اس لیے وہ پیشگی رقم پر زکاۃ کے وجوب کے قائل نہیں۔ حضرت لکھتے ہیں:

"پیشگی رقم" کی شرعی حیثیت واضح ہوجانے کے بعد مسئلۂ زکاۃ کا حکم آسان ہوجاتا ہے۔ عقد رہن کا تقاضا یہ ہے کہ جب تک وہ پیشگی رقم مالک دکان کے پاس ہے، اس کی زکاۃ کرایہ دار اور مالک مکان کسی پر واجب نہ ہوگی۔

مگر واضح رہے کہ حضرت مفتی صاحب کا یہ موقف شروع میں تھا پھر بعد میں وضوح دلائل اور پہلے کی بہ نسبت قوی دلائل فراہم ہونے کے بعد زر پیشگی کو قرض محض قرار دیا اور زر پیشگی دینے والے پر سال بہ سال وجوب زکاۃ کا قول کیا ہے۔ حضرت رقم طراز ہیں:

"اسی مسئلہ کی تحقیق کے دوران فقہ حنفی کے ممتاز عالم دین حجۃ الاسلام، امام ابو بکر الجصّاص الرازی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی کتاب "احکام القرآن" کا ۱۵؍ ذی قعدہ ۱۴۱۸ھ کو مطالعہ کر رہا تھا اس میں یہ صراحت ملی کہ جو رقم دوسرے کے ذمہ دین ہو اس کو رہن قرار دینا صحیح نہیں کہ رہن کے لیے مقبوض ہونا ضروری ہے اور دین مقبوض ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا، احکام القرآن کی اصل عبارت آیۂ کریمہ "**فِرِهَانٌ مَقْبُوْضَةٌ**" کے تحت یہ ہے:

"واختلف فی رهن الدّين: فقال سائر الفقهاء: لا يصحّ رهن الدين بحال وقال ابن القاسم عن مالك ......ويجوز فی قول مالك .... وهذاقول لم يقل احدٌ به من اهل العلم سواه وهو فاسدٌ أيضاً لقوله تعالىٰ: "فَرِهَانٌ مَقْبُوْضَةٌ" وقبض الدين لايصح مادام دينا إلا إذا كان عليه و لا إذا كان علی غيره لأنّ الدّين هو حق لا يصحّ عند قبض وإنّما يتاتی القبض فی الأعيان اه."[1]

"لہٰذا اس رقم کی زکوۃ زر ضمانت دینے والے کے ذمہ واجب ہوگی۔"

چوتھا سوال یہ تھا کہ: ان رقوم کے منافع پر زکوۃ کا کیا حکم ہے؟

اس سوال کے جواب میں مندوبین علما و مفتیانِ کرام متعدّد خانوں میں بٹے ہوئے ہیں۔

پہلا نظریہ: یہ ہے کہ ان رقوم کے منافع پر بھی زکوۃ واجب ہے اور واجب الادا اس وقت ہے جب کی خمس نصاب

(۱) احکام القرآن، ص: ۲۸۰، ج: ۲ دار احیاء التراث العربی

پر قبضہ ہو جائے، البتہ کچھ علمائے کرام نے منافع پر وجوبِ زکوٰۃ کے لیے کچھ حصے پر قبضہ کی بھی شرط لگائی ہے۔ اس موقف کے قائل درج ذیل حضرات ہیں:

مفتی شفیق احمد شریفی، مفتی عنایت احمد نعیمی، مولانا صدر الوریٰ قادری مصباحی، مولانا شمس الہدیٰ مصباحی، مفتی حبیب اللہ نعیمی مصباحی، مفتی عبد الرشید، مفتی عبد القدوس، مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی، مولانا اختر حسین قادری مصباحی راجستھان۔

ان حضرات نے اپنی دلیل کی بنیاد اس پر رکھی ہے کہ ہندوستان میں بینک اور لائف انشورنس کارپوریشن چوں کہ کافروں کے قبضے میں ہیں اور ان کی رضا سے جو مال ملے وہ حلال ہے اس لیے وہ مسلمانوں کے لیے حلال و طیب ہے اور بعد قبضہ اس کے مالک بھی ہو جاتے ہیں، اس لیے جب بقدر نصاب ہو تو منافع پر بھی زکوٰۃ واجب ہے۔ ان حضرات نے درج ذیل کتب فقہیہ کی عبارات انیقہ سے استدلال کیا ہے۔

بدائع الصنائع میں ہے:

"و أما شرائط جريان الربا فمنها أن يكون البدلان معصومين، فإن كان أحدهما غير معصوم لا يتحقق الربا عندنا."(۱)

فتح القدیر میں ہے:

"إنما يحرّم على المسلم إذا كان بطريق الغدر، فإذا لم يأخذ غدرًا فبأيّ طريق ياخذه حل بعد كونه برضا."(۲)

جوہرہ نیرہ میں ہے:

"إن المسلم إذا دخل إليهم بغير أمان يجوز له أخذ مال الحربي بغير طيبة نفسه فإذا أخذه على هذه الوجه بطيبة نفسه كان أولىٰ بالجواز و إذا دخل إليهم بأمان فأموالهم مباحة فى الأصل إلا ما حظره الأمان وقد حظر عليه الأمان أن لا يأخذ ماله إلا بطيبة نفسه وإذا سلم إليه ماله على هذا الوجه فقد طابت نفسه فوجب أن يجوز."(۳)

ہدایہ میں ہے:

"لنا قوله عليه السلام لا ربا بين المسلم والحربي فى دار الحرب و لأن مالهم مباح فى دارهم فبأيّ طريق أخذه المسلم أخذ مالًا مباحا إذا لم يكن فيه غدر."(۴)

---

(۱) بدائع الصنائع، ص:۲۸٤، ج:۵، كتاب البيوع، شرائط جريان الربا، بركات رضا، گجرات.

(۲) فتح القدير، ص:۳۸، ج:۷، كتاب البيوع، بركاتِ رضا، پور بندر، گجرات.

(۳) جوهره نيره، ص:۲۱۸، ج:۲

(۴) الهدايه، ص:۷۰، ج:۳، كتاب البيوع، باب الربا، مجلس البركات، مبارك فور

دوسرا نظریہ: مولانا قاضی فضل احمد مصباحی کا ہے، موصوف کے نزدیک بینک کے منافع پر اس وقت زکوۃ واجب ہے جب کہ وہ جمع کرنے والے کے قبضے میں آجائیں اور کسی طرح نصاب کو پہنچ جائیں۔ اور لائف انشورنس کارپوریشن کے منافع پر کسی بھی صورت میں وجوب زکوۃ کے قائل نہیں۔ موصوف نے اس موقف پر فتاویٰ رضویہ کی درج ذیل عبارت سے استدلال کیا ہے:

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"وقت واپسی جتنا جمع ہوا تھا اس کی ہر سال کی زکوۃ لازم آئے گی اور اگر اس سے زائد ملے گا تو اس کی زکوۃ نہیں کہ وہ بیمہ کرانے والے کی ملک نہ تھا۔"[۱]

تیسرا نظریہ: مولانا انور نظامی کا ہے موصوف کے نزدیک ان رقوم کے منافع پر مطلقاً زکوۃ واجب ہی نہیں ہے، موصوف نے بھی فتاویٰ رضویہ کی درج بالا عبارت سے استدلال کیا ہے۔

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص:۱٦٧، ج:۸، رضا اکیڈمی

فیصلے

دُیون کی مختلف صورتوں کے احکام

(۱) زر ضمانت (سیکورٹی کی رقم)

زر ضمانت قرض محض ہے اور زر ضمانت دینے والے پر اس کی زکاۃ واجب ہے جس کی ادائیگی قبضہ میں آنے کے بعد تمام سالہائے گزشتہ کی واجب ہوگی اور سال بہ سال ادا کر دے تو مناسب ہے —— رہا! یہ اشکال کہ یہاں اجارہ بہ شرطِ قرض ہے تو اس کی نظیر مسئلہ منی آرڈر ہے، جسے امام احمد رضا قدس سرہ نے تعامل و تعارف کے باعث جائز قرار دیا ہے، یہاں تعامل کے ساتھ حاجت بھی ہے، اس لیے یہ بھی جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۲) زر پیشگی (ایڈوانس رقم)

(۱) عقد اجارہ کے انعقاد سے پہلے پیشگی رقم قرض ہے اور اس کی زکاۃ تحققِ شرائط کی صورت میں مقرض پر واجب ہوگی۔

(۲) عقد اجارہ ہو جانے کے بعد پیشگی رقم اجرت ہے وہ حصہ بھی جو وضع ہو گیا اور وہ حصہ بھی جو آئندہ وضع ہوگا۔ (عالمگیری) اور اس کی زکاۃ تحققِ شرائط کی صورت میں مالک مکان پر واجب ہوگی تا آں کہ اجارہ فسخ ہو جائے (بدائع) واللہ تعالیٰ اعلم (۱)

---

(۱) عالمگیری کی عبارت یہ ہے:

"ثم الاجرةُ تُستَحقُّ بأحد معانٍ ثلاثةٍ: إمّا بشرط التعجيل، أو بالتعجيل، أو باستيفاء المعقود عليه، فإذا وُجد أحد هذه الأشياء الثلاثة فانّهٗ يملكها. كذا فى شرح الطحاوى" اھ.

(ص:٤١٣، ج:٤، الباب الثاني في بيان أنّه متى تجب الاجرة) وكذا فى الهداية ص:٢٧٩، ج:٣، بابُ الأجر متى يستحق، مجلس البركات.

بدائع الصنائع کی عبارت یہ ہے:

(۳)منافعِ بینک کی زکاۃ

(الف) ڈاک خانے یا بینک میں جو مال جمع ہے وہ تو دین قوی ہے، اس پر زکاۃ فی الحال واجب ہے، اگر چہ وجوبِ ادا خمسِ نصاب پر قبضہ کے بعد ہوگا، مگر چاہے تو پورے مال کی زکاۃ ابھی ادا کر دے۔

بحث اس میں ہے کہ بینک راس المال پر جو منافع دیتا ہے اس پر زکاۃ واجب ہے یا نہیں؟ اس پر اتفاق ہے کہ جب تک منافع کا لیجر بک میں اندراج نہیں اس پر زکاۃ نہیں۔ مگر لیجر بک میں کھاتے دار کے نام اندراج کے بعد وجوب زکاۃ ہوا یا نہیں؟ اس پر یہ بات سامنے آئی کہ راس المال سے زائد جو نفع ملتا ہے وہ مالِ مباح ہے اور وہ مسلم کے قبضہ کے بغیر اس کا مملوک نہیں ہوتا، اور صرف لیجر بک میں لکھ دینے سے کھاتے دار کا اس پر قبضہ متحقق نہ ہوا، اس لیے کہ قبضہ کی جو حقیقی، حکمی، مجازی صورتیں کتب فقہ میں بیان ہوئی ہیں یہ ان میں سے کسی صورت میں نہیں آتا۔ ہاں! لکھ دینے کی وجہ سے کھاتے دار کو یہ حق مل جاتا ہے کہ جب چاہے وہ اسے بینک سے نکال کر اپنے قبضہ میں لے لے۔

اس پر یہ اشکال تھا کہ مال مباح پر جو قبضہ کر لے وہ اس کا مالک ہو جاتا ہے، تو فرض کیا جائے کہ کسی کے کھاتے میں صرف نفع کی رقم باقی رہ گئی ہے، اس رقم کا چیک کاٹ کر کسی کو اس نے دیا کہ تم نکال لاؤ تو نکالنے والا ہی اس کا مالک ہو جائے گا جیسے جنگل کی گھاس کاٹنے کا کسی کو وکیل بنایا تو وکیل گھاس کاٹ کر خود ہی مالک ہو جائے گا اور ایسے مال کی توکیل ہی باطل ہے۔

اس کا جواب بعد تنقیح یہ طے ہوا کہ: ہندوستان کے نیشنلائزڈ بینکوں اور خالص غیر مسلموں کی فائننس کمپنیوں میں اکاونٹ پر جو منافع ملتے ہیں وہ کھاتے دار کے حق میں مال مباح ہیں، اور ان کی اباحت ڈاک خانے، بینک اور کمپنیوں کی طرف سے صرف کھاتے دار کے حق میں مخصوص رکھی گئی ہے۔ لہٰذا اس حق خاص کی وجہ سے کھاتے دار کسی بھی شخص کو چیک دے کر اس مال مباح پر قبضہ کا وکیل بنا سکتا ہے، اور وکیل کا یہ قبضہ موکل کے حق میں مُثبتِ ملک ہوگا۔ جس طرح سلطان کسی فردِ خاص کو ارضِ موات میں حق اِحیا دے تو وہ فرد خاص خود احیا کرے یا کسی کو وکیلِ اِحیا بنائے بہر صورت اسی فرد مؤکل کی ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ (ردالمحتار و ہندیہ) (۱)

وذكر الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الفضل البخاري فى الإجارة الطويلة التي تعارفها أهل بخارىٰ: أنّ الزكاة فى الأجرة المعجّلة تجب على الأجر؛ لأنّه ملكهٗ قبل الفسخ، وإن كان يلحقه دينٌ بعد الحول بالفسخ. وقال بعض مشايخنا: أنّه يجب على المستاجر أيضاً، لأنّه يعدّ ذٰلك مالًا موضوعًا عند الأجر" اه (بدائع الصنائع، ص:۹، ج:۲، كتاب الزكاة، بركات رضا)

أقول:" والمختار هو ما اختاره الإمام أبو بكر." (المرتب غفرله)

(۱) ردالمحتار کی عبارت یہ ہے:

"وفيها (أي في التاترخانية) قبيل كتاب الإحياء: سُئل السمرقندي في رجل وكّل بإحياء الموات، هل هو

بینک وغیرہ کے مذکورہ منافع جس روز قبضے میں آئیں اور کھاتے دار صاحبِ نصاب ہو تو نصاب سے ملحق ہو جائیں گے اور نصاب کے حولانِ حول پر سب کی زکاۃ واجب ہوگی، ورنہ قدرِ نصاب تک پہنچنے کے دن سے ایک سال پورے ہونے پر زکاۃ واجب ہوگی اور اگر کسی صورت میں قدر نصاب کو نہ پہنچے تو زکاۃ واجب نہیں۔

(ب) جی. پی. ایف. وغیرہ کے احکام

بینک کے منافع پر بحث کے ساتھ یہ سوالات بھی سامنے آئے

❶ جی، پی، ایف کے راس المال اور منافع کا حکم؟ ❷ جی، آئی، ایس کے راس المال اور منافع کا حکم؟

❸ حکومت کے ملازمین کو ملنے والے بونس کا حکم؟ ❹ ایریر کا حکم؟

ان کے حسب ذیل جوابات طے ہوئے۔

❶-❷ جی، پی، ایف اور جی، آئی، ایس کا راس المال جزء تنخواہ ہے جو ملازم کی ملک ہے، لہذا وہ بقدر نصاب ہو یا نصاب کے ساتھ ملحق ہو تو اس پر سال بسال زکوۃ واجب ہوگی، البتہ ادائیگی خمسِ نصاب پر قبضہ کے بعد واجب ہوگی، اور دونوں کے منافع پر قبضہ کے بعد اپنے شرائط (بقدر نصاب ہونے یا نصاب کے ساتھ ملحق ہونے) کے ساتھ زکوۃ واجب ہوگی۔

للوكيل كما في التوكيل بالاحتطاب والاحتشاش، أم للموكل كما في سائر التصرفات؟ قال: إن أذن الإمام للموكل بالإحياء، يقع له اهـ (ج:٥، ص:٢٧٨، أوائل كتاب إحياء الموات، دار إحياء التراث العربي)

ہندیہ کی عبارت یہ ہے:

سئل بعضهم عن رجل وكلّ رَجلا بإحياء الموات له فأحياه الوكيل، أهو للوكيل كما في التوكيل فى الاحتطاب والاحتشاش، أم يقع للموكل كما في سائر التصرّفات من البيع والإجارة: فقال: إن أذن الإمام الموكل بالإحياء يقع له . كذا في الغرائب. (ج:٥، ص:٣٨١، قبيل كتاب التحري ، كوئٹه، پاكستان)

اسی کتاب میں ہے:

وكلّ رجلا بإحياء الموات له فأحياه فهو للموكل إن أذن الإمام له في الإحياء. كذا في القنية.

(أيضاً، ص:٣٨٧، كتاب إحياء الموات)

حدیثِ پاک میں ہے:

ليس للمرء إلا ما طابت به نفس إمامه. (نصب الراية، ج:٤، ص:٢٩، حديث نمبر ٧٥٢٢، كتاب إحياء الموات)

اور ہدایہ میں ہے:

الإحياء سبب الملك إلا عن عند أبي حنيفة إذن الإمام من شرطه.

(الهداية مع الدراية، ج:٤، ص:٤٦٣، كتاب إحياء الموات، مجلس بركات، مبارك پور)

[مرتب غفرله]

③ بونس کی رقم ایک خاص قسم کا انعام ہے، ملازم اس پر قبضہ کے بعد اس کا مالک ہوگا اور زکاۃ اس کے بقدرِ نصاب پہنچنے، یا نصاب کے ساتھ ملحق ہونے پر بعد قبضہ ہی واجب ہوگی۔

④ ایریر کی رقم تنخواہ کی ہی بقایا رقم ہوتی ہے، اس لیے جس تاریخ کو گورنمنٹ، ایریر کا حکم صادر کرے گی اسی تاریخ سے ملازم ایریر کا مالک ہوگا، اجرائے حکم (G.O.) سے پہلے جتنے دنوں کے ایریر کا حکم ہوا ان دنوں میں ملک ثابت نہیں۔ اور زکاۃ کا وجوب ملک کی تاریخ سے حسبِ تفصیل بالا ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

☆☆☆☆

چیک کی خرید وفروخت

☆ سوال نامہ

☆ خلاصۂ مقالات

☆ فیصلے

سوال نامہ

چیک کی خرید و فروخت

ترتیب: مفتی محمد معراج القادری، رکن مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہٖ سبحانہ وتعالیٰ

عرصۂ دراز اور عہد عتیق ہی سے ملکوں میں یہ رواج چلا آرہا ہے کہ معاملات قرض میں دائن اور مدیون کے مابین رقعہ اور اقرار نامہ تحریر کر لیا جاتا رہا ہے کہ دائن کے پاس ایک ثبوت رہے اور حصول قرض میں آسانی ہو۔

تجارتی لین دین اور کاروبار میں بطور ثبوت و سند ہنڈی اور پرامیزری نوٹوں کی شکلیں بھی موجود رہیں، اصل ثمن اور تحویل کو چیک میں بدلنے اور منتقل کرنے کا طریقہ قرون وسطی ہی سے جاری ہے۔ ذرائع لین دین میں بینک میں تین طریقے رائج ہیں:

(۱) پرامیزری نوٹ (۲) بل آف ایکسچینج (۳) چیک۔

پرامیزری نوٹ: جو بینک نوٹ یا کرنسی نوٹ نہ ہو کر ایک ایسا دستاویز ہے جو تحریری شکل میں بغیر شرط ہوتی ہے جس میں اس کا لکھنے والا دوسرے شخص کو یا اس کے حکم پر کسی اور کو ایک مشت رقم دینے کا وعدہ کرتا ہے۔ یعنی قرض دار اور قرض خواہ کے مابین جو تحریر بطور ثبوت و سند لکھی جاتی ہے وہ پرامیزری نوٹ کہلاتا ہے۔ اس میں دو آدمیوں کا ہونا ضروری ہے، ایک لکھنے والا، دوسرا وہ جس کے نام لکھا گیا۔

بل آف ایکسچینج: وہ ایسا تحریری دستاویز ہے جس میں کوئی شرط نہیں ہوتی جس میں اس کو لکھنے والا دوسرے آدمی کو یہ حکم دیتا ہے کہ وہ کسی آدمی کو یا وہ جس کو کہے ایک مشت رقم ادا کرے۔

چیک: وہ بل آف ایکسچینج ہے جو کسی بینک ہی کے نام کاٹا جائے اور جس کا پیمنٹ ڈمانڈ پر ہی ہو۔ یعنی جو تاریخ چیک پر ڈالی گئی ہے اس تاریخ سے لے کر چھ مہینے تک رقم کی ادائیگی بینک پر لازم ہے۔

چیک کی دو قسم ہے—— (۱) آرڈر (۲) بیرَر۔

آرڈر: وہ چیک ہے کہ جس کے نام کا ہو اسے ہی پیمنٹ ملے یا وہ جس کو حکم دے۔

بیرَر: وہ چیک ہے کہ جس کے بھی ہاتھ میں ہو وہی اس کو بھنا سکتا ہے۔ چیک کی پانچ شرطیں ہیں:

(ا) تحریری شکل میں ہو (۲) بغیر شرط ہو (۳) بینک ہی کے نام حکم نامہ ہو (۴) ایک متعیّنہ رقم کے لیے ہو (۵) وہ نامزد ہو یا وہ جس کو حکم دے یا بیرل کی شکل ہو۔

خلاصہ یہ کہ چیک چھپے ہوئے مخصوص فارم پر کسی بینک کے نام حکم نامہ ہوتا ہے، بینک کو بغیر شرط درج رقم حامل چیک کو دینی لازم ہوتی ہے بشرطے کہ میعاد ختم نہ ہوئی ہو اور کھاتے دار کے کھاتے میں رقم موجود ہو، نیز اس میں کسی طرح کی کوئی کمی نہ ہو۔ چیک کے ذریعہ بینک سے وہ رقم ممکن الحصول ہو جاتی ہے جو بینک پر دین ہوتی ہے۔ ایک مرتبہ چیک بھن جانے کے بعد اگر کسی طرح اسے بینک سے حاصل کر کے دوبارہ بھنانا چاہیں تو بینک بھنے ہوئے چیک پر دوبارہ رقم ہرگز نہ دے گا، کیوں کہ ایک مرتبہ بھن جانے کے بعد یہ بینک کی نظر میں بے وقعت اور بے کار ہو جاتا ہے۔ (یہ تمام معلومات The Negotiable Instruments Act 1881 اور اورینٹیل بینک کے منیجر سے حاصل ہوئیں)

مروجہ نوٹ (کرنسی) یہ بھی پرامیزری نوٹ ہی کی قبیل سے ہے کہ دونوں میں وعدہ تحریر ہوتا ہے۔ جیسے مروجہ نوٹوں میں یہ عبارت درج ہے: I promise to pay the bearer مگر دونوں میں فرق یہ ہے کہ پرامیزری نوٹ جس کے نام ہو یا وہ جس کو حکم دے وہی اس کو بھنا سکتا ہے اور کرنسی جس کے بھی ہاتھ میں ہو وہی استعمال کر سکتا ہے۔

نیز دوسرا فرق یہ ہے کہ کرنسی خود مال بن کر ثمن کی جگہ استعمال ہوتی ہے، بر خلاف پرامیزری نوٹ اور چیک وغیرہ کے، چوں کہ ابتداءً جب کاغذی نوٹوں کی ایجاد ہوئی تھی تو اس کا اعتماد لوگوں میں بحال کرنے کے لیے حکومتوں اور سلطنتوں نے بطور ضمانت چاندی کے اصل روپے اپنی تحویل میں محفوظ کر کے ان کی جگہ کاغذی نوٹ جاری کر دیے تھے، یہی وجہ ہے کہ مروجہ نوٹوں پر آج تک گورنمنٹ کی طرف سے یہ عبارت تحریر ہے "میں دھارک کو.......... ادا کرنے کا وچن دیتا ہوں" نوٹوں پر لوگوں کا اعتماد بایں وجہ بحال ہو گیا تھا کہ باستثنا ایک روپے کے باقی تمام نوٹوں کی ۵۲ زر ضمانت گورنمنٹ کی تحویل میں محفوظ تھی۔ کرنسی کی ایجاد کے بعد سارا کاروبار اسی کے ذریعہ ہونے لگا، لوگوں نے اسی کو مال سمجھا اور ثمن کی جگہ اسی کو استعمال کیا جانے لگا، لہذا یہ حکومت اور عرف کے مال قرار دینے سے ثمن اصطلاحی مقرر ہو گیا، کہ اگر چہ خلقۃً اس میں ثمنیت ثابت نہیں کہ یہ اصل خلقت کے اعتبار سے مبیع ہے، مگر قوم وعرف کے مال قرار دینے سے اس میں ثمنیت ثابت ہو گئی کہ رواج ہی مدار مالیت ہے۔

رہ گیا آج تک نوٹوں پر تحریر کردہ جملہ "میں دھارک کو.........." تو یہ وعدہ محض عوام میں نوٹ کی ثمنیت پر اعتماد بحال رکھنے ہی کے لیے اس پر تحریر کیا جاتا ہے، یہ فرضی وعدہ نوٹوں کی ثمنیت و مالیت میں مؤثر نہ ہوگا، نہ حکومت کی توثیق سے یہ سند دین یا حوالہ ثمن قرار دیا جائے گا کہ رواج مدارِ حکمِ مالیت ہے، حکومت نہیں۔

بر خلاف چک، پرامیزری نوٹ اور بل آف ایکسچینج کے —— کہ یہ ابتدا ہی سے دستاویز، سند زر اور حوالہ سمجھے جاتے رہے، اہل عرف نے کبھی بھی ان پر ثمنیت و مالیت کا حکم نہ لگایا، یہی وجہ ہے کہ اگر یہ گم ہو جائے یا اس میں کسی طرح

کا نقصان آجائے تو اس کا بدل لیا جا سکتا ہے۔ چیک وغیرہ کے تعلق سے مذکورہ تفصیلات اس امر پر قطعی شاہد ہیں کہ یہ مثل نوٹ ثمن اصطلاحی نہیں، بلکہ سند مال اور حوالۂ ثمن ہے۔

چیک کے تعلق سے دراصل یہ وضاحت مطلوب ہے کہ یہ گو ثمن و مال نہیں، بلکہ سند زر ہے، مگر کیا اصل خلقت کے اعتبار سے یہ مبیع اور مال متقوم نہیں؟ نیز کیا کمی، بیشی کے ساتھ اس کی بیع و شرا ناجائز و حرام ہے؟

شریعت طاہرہ میں بیع مبادلۃ المال بالمال کو کہتے ہیں، یعنی دو شخصوں کا باہم مال کو مال سے ایک مخصوص صورت و کیفیت کے ساتھ تبادلہ کرنا— بیع کے شرائط سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ مبیع مال متقوم ہو اور جو چیز متقوم ہوگی عموماً اس کا مال ہونا لازم ہے، التقویم یستلزم المالیۃ۔ فقہاے کرام مال کی یہ تعریف فرماتے ہیں: المال ما یمیل إلیہ الطبع و یجري فیہ البذل و المنع. المال ما یمیل إلیہ الطبع و یمکن ادّخارہ لوقت الحاجۃ.[۱]

جس کی طرف طبائع میل کریں اور وقت حاجت کے لیے ذخیرہ بنا رکھا جائے۔ معاملۂ بیع و شرا میں دونوں جانب مال ہوتا ہے، بائع ایک مال مشتری کے حوالہ کرتا ہے اور مشتری بھی اس مال کے عوض بائع کو مال ہی دیتا ہے۔ فرق یہ ہے کہ دونوں اموال متحد الحیثیۃ نہیں، جو مال مبیع قرار دیا جاتا ہے وہ مقصود بذاتہ اور منظور لذاتہ ہوتا ہے، برخلاف ثمن کے۔ فقہاے کرام نے اشیا و اموال کو چار اقسام پر منقسم کیا ہے۔ مجدد اعظم امام احمد رضا قدس سرہ رقم طراز ہیں:

”مال چار قسم ہے، جیسا کہ بحر الرائق وغیرہ میں ہے۔

اول وہ کہ ہر حال میں ثمن ہی ہے اور وہ سونا چاندی ہیں کہ ہمیشہ ثمن ہی رہیں گے، خواہ ان کے عوض کوئی چیز بیچی یا ان کو کسی چیز کے عوض بیچا کہیں۔

قسم دوم وہ جو ہر حال میں مبیع ہے، جیسے کپڑے چوپائے، کہ اگر ان کے عوض کوئی چیز بیچنا کہیں اور ان کا مبادلہ کسی شے کے ساتھ ہو وہ کبھی ذمہ پر دین ہو کر لازم نہ ہوں گے۔

قسم سوم وہ جن کی ذات میں کوئی ایسا وصف ہے جس کے سبب کبھی ثمن، کبھی مبیع ہوتے ہیں (مثلاً) مثلی چیز اگر سونے چاندی کے مقابل ہو تو مطلقاً مبیع ہے، ورنہ اگر اس کے عوض بیچنا کہیں تو مطلقاً ثمن ہے، ورنہ اگر معین ہو تو ثمن ہے اور غیر معین ہو تو مبیع۔ (کما في بیع السلم)

قسم چہارم وہ کہ حقیقۃً کوئی متاع ہو اور اصطلاحاً ثمن، جیسے پیسے تو وہ جب تک چلتے ہیں ثمن ہیں، ورنہ اپنی اصل کی طرف لوٹ جائیں گے“۔[۲]

چیک کی مذکورہ تفصیل سے یہ بالکل واضح ہے کہ عرفاً یہ ایک نوشتہ سند زر اور خلقۃً متاع اور کاغذ کا ایک ٹکڑا ہے اور حسب

---

(۱) در مختار، ج:۷، ص:۱۰، کتاب البیوع، دار الکتب العلمیۃ، بیروت.

(۲) ملخصاً از فتاوی رضویہ، ج:۷، ص:۱۳۲ تا ۱۳۵، کفل الفقیہ الفاھم في أحکام قرطاس الدراھم، رضا اکیڈمی

تصریح علما کاغذ مال متقوم ہے، اگر چہ وہ ایک ٹکڑا ہو، جیسا کہ "کفل الفقیہ الفاہم" میں اس کی صراحت موجود ہے۔ مجدد اعظم قدس سرہ سرکاری اسٹامپ کی بابت ارشاد فرماتے ہیں:

"اور صرف یہ بات کہ دمڑی کا کاغذ سو روپے کو کیوں کر جائے بعد ثبوت تراضی مؤثر نہیں، ہر شخص اپنے مال کا مختار ہے، جتنے کو چاہے بیچے، امام محقق علی الاطلاق فتح القدیر میں فرماتے ہیں:

"لو باع كاغذة بألف يجوز ولا يكره".(۱)

مروجہ کاغذی نوٹ کی حقیقت پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں:

"أمّا أصله فمعلوم أنّه قطعة كاغذ، والكاغذ مال متقوم وما زادته هذه السكة إلّا رغبة الناس إليه وزيادة في صلوح ادّخاره للحاجة وهذا معنى المال، أي: ما يميل إليه الطبع و يمكن ادّخاره للحاجة كما في البحر والشامي وغيرهما و معلوم أن الشرع لم يرد بحجر المسلم عن التصرفات في قطعة قرطاس كيفما كانت، كما ورد به في الخمر والخنزير، وهذا هو مناط التقوم، كما في ابن عابدين و فيه عن التلويح: المال ما من شأنه أن يدخر للانتفاع وقت الحاجة والتقويم يستلزم المالية، و فيه عن البحر عن الحاوي قدسي: المال اسم لغير الآدمي، خلق لمصالح الآدمي و أمكن إحرازه و التصرف فيه على وجه الاختيار. اهـ. وقد قال المحقق على الإطلاق في فتح القدير: لو باع كاغذة بألف يجوز ولا يكره".(۲)

نیز فرماتے ہیں:

بھلا بتا تو ایک ورق کاغذ ہو جس میں ایک علم نفیس عجیب و غریب نادر ہو اور ایک شخص اس علم کا طلب گار ہو اور اس کی طلب جانتا ہو، وہ اس ورق کو دس ہزار میں خریدلے تو کیا کوئی اس میں خلاف ہے؟ ہر گز نہیں، بلکہ حلال وطیب ہے۔(۳)

سیدنا امام احمد رضا قدس سرہ کے ان جملہ ارشادات سے واضح ہے کہ کاغذ مال متقوم ہے، اگر چہ ایک ٹکڑا ہو اور ہر آدمی کو اختیار ہے کہ اپنا مال جتنے میں چاہے فروخت کرے۔ عرف عام میں یہ طریقہ بھی رائج ہے کہ چیک ہی کے ذریعہ لوگ سامان کی خریداری بھی کر لیا کرتے ہیں، جیسے زید نے عمرو سے دس میٹر کپڑا خریدا جس کی قیمت پانچ سو روپے ہوئی، زید نے اس کپڑے کی قیمت میں عمرو کو پانچ سو روپے کا چیک دیا، پھر عمرو نے پانچ سو روپے کا گیہوں خریدا اور اس کی قیمت میں وہی پانچ سو کا چیک دیا، هكذا و هكذا. ظاہر ہے اس جگہ چیک نہ مبیع ہے، نہ ثمن۔ مبیع اس لیے نہیں کہ یہاں متاع کا مبیع ہونا متعیّن ہے اور ثمن کا تحقق اس لیے نہیں کہ یہ تمسک ہے جو قرض دار کی طرف سے قرض خواہ کے لیے رسید دین و سند قرض ہوا کرتا ہے اور حسب ضابطہ بیع کے لیے

---

(۱) فتاوی رضویہ ص: ۳۰، ج: ۷، رضا اکیڈمی

(۲) فتاوی رضویہ، ج: ۷، ص: ۱۲۸، رسالہ: كفل الفقيه الفاهم في أحكام قرطاس الدراهم، رضا اکیڈمی

(۳) فتاوی رضویہ، ص: ۳۱، ج: ۷، رضا اکیڈمی

تبادلۂ مال بالمال شرط۔ اگر ثمن بینک میں جمع شدہ اصل رقم جو بینک پر دین ہے اسے ٹھہرایا جائے تو یہاں انعقادِ بیع کے بعد بائع سے اگر وہ چیک غائب ہوجائے یا اس میں نقصان پیدا ہوجائے تو بائع کو یہ اختیار ہونا چاہیے کہ مشتری سے دوبارہ پانچ سو روپے یا اس کا چیک لے لے کہ تمسک باطل ہونے سے دین باطل نہیں ہوتا۔ کاسر السفیہ الواہم میں ہے:

”ہر عاقل جانتا ہے کہ تمسک کے وجود و عدم پر دین کا وجود و عدم موقوف نہیں ہوتا، بلکہ جب دین ثابت ہو مدیون پر دینا لازم آئے گا، تمسک رہے یا نہ رہے“۔ (۱)

اسی میں ہے:

”اور اگر تمسک ہوتا تو واجب تھا کہ ہمیشہ ہر حال میں بدل (عوض) دیا جاتا کہ تمسک کے نقصان یا فقدان یا خود ہلاک و تلف کر دینے سے دین پر کچھ اثر نہیں پڑتا“۔ (۲)

یہاں یہ تفصیل بھی ممکن ہے کہ جب دام اور قیمت بینک میں جمع شدہ رقم ہے اور زید نے مبیع کے عوض ابھی اصل رقم دی نہیں، بلکہ صرف ثمن کی سند یا حوالۂ ثمن دیا ہے تو کیا زید کے ذمہ ثمن کی وہ رقم دین ہے؟ اگر دین ہے تو یہ حوالہ کی صورت ہوئی کہ حوالہ دین کو اپنے ذمہ سے دوسرے کے ذمہ کی طرف منتقل کر دینے کو کہتے ہیں۔ مدیون کو محیل کہا جاتا ہے اور دائن کو محتال اور محتال لہ اور جن پر حوالہ کیا گیا اس کو محتال علیہ کہتے ہیں۔ صورت مذکورہ میں زید عمرو کا مدیون اور محیل ہوگا اور بینک محتال علیہ اور عمرو محتال اور فقہا فرماتے ہیں کہ محتال اور محتال علیہ کی رضا سے حوالہ صحیح ہے۔ تصح الحوالة برضاء المحتال.

عالمگیری میں ہے: شرائطها أنواع، بعضها يرجع إلى المحتال عليه. منه رضاه.(۳) بینک محتال علیہ اپنے اس ضابطہ سے کہ جو چیک لے کر آئے گا وہ درج رقم پائے گا حوالہ قبول کر چکا ہے۔

لیکن یہاں یہ امر لائق اعتنا ہے کہ عقد عموماً بالنقد المعجل ہوتا ہے، عقد بالمؤجل اس وقت قرار دیا جاتا ہے کہ جب بیع میں مشتری یہ شرط رکھ دے کہ میں اس مبیع کی قیمت مثلاً ایک مہینہ کی تاخیر سے دوں گا، عقد بالمؤجل کی صورت میں تو مشتری کے ذمہ دام کا دین ہونا ممکن ہے، مگر عقد بالنقد کی صورت میں ثمن کا دین ہونا محل نظر ہے۔

عرف میں اگر چیک کے ذریعہ اشیا کی خرید نقد تصور کی جاتی اور بائع یہ سمجھتا کہ ہمیں دام نقد وصول ہوا، وہ دین نہ سمجھتا اور نہ ہی مشتری کی طرف سے ادائگی بالمؤجل کی شرط ہوتی تو یہ صورت عقد بالنقد ہوتی جس میں حوالہ کی شکل غیر متعیّن، کیوں کہ کپڑے کی خریداری میں زید نے جب عمرو کو چیک دیا اور عمرو نے ثمن نقد تصور کیا تو زید عمرو کا مدیون نہ ہوا، بلکہ اب صرف بینک زید کا مدیون ہے کہ جمع شدہ رقم بینک پر دین ہوتی ہے، زید دائن محتال اور بینک مدیون محیل۔ عقد بالنقد کی صورت میں زید جب

---

(۱) فتاوی رضویہ، ص: ۲۰۲، ج:۷، رسالہ : کاسر السفیہ الواہم، رضا اکیڈمی.

(۲) فتاوی رضویہ، ص: ۲۰۲، ج:۷ رسالہ : کاسر السفیہ الواہم، رضا اکیڈمی.

(۳) فتاوی عالم گیری، ج:۳، ص:۲۹۵، کتاب الحوالة، الباب الأول في تعريفها و ركنها و شرائطها و أحكامها.

مدیون نہ ہوا، بلکہ وہ صرف دائن ہے تو حوالہ صحیح نہیں کہ حوالہ مدیون کی طرف سے ہوتا ہے نہ کہ دائن محتال کی طرف سے۔

ہاں! اگر عرف یہ ہو کہ عقد بیع میں چیک دینے پر ادائیگی ثمن سمجھی جاتی ہو تو یہ ضرور حوالہ کی صورت ہونی چاہیے۔ اسی طرح اگر قرض دہندہ کو قرض کی ادائگی میں چیک دیا جائے تو بھی حوالہ صحیح ہوگا، مثلاً زید نے عمرو سے دس ہزار روپے قرض لیے اور زید کے دس ہزار روپے بینک میں جمع ہیں، اب زید عمرو (قرض خواہ) کو ادائگی قرض میں دس ہزار کا چیک دیتا ہے تو گویا زید مدیون محیل اپنا دین بینک مدیون پر اتار رہا ہے اور یہ حوالہ صحیح ہے۔ یہ تمام تفصیلات چیک کے تمسک کی تقدیر پر تھیں، لیکن اگر عقد بیع میں مبیع کے بالمقابل چیک کو دام اور قیمت کی حیثیت دی جائے اور اسے مال کی تیسری قسم سے شمار کیا جائے تو کیا اس کا ثمن ہونا بھی ممکن ہے؟

—— مال کی تیسری قسم مجدد اعظم رضی المولیٰ تعالیٰ عنہ نے یہ بیان فرمائی ہے:

(مال کی تیسری قسم بیع سلم کے ساتھ مخصوص ہے)

"جن کی ذات میں کوئی ایسا وصف ہو جن کے سبب کبھی ثمن کبھی مبیع ہوتے ہیں، مثلاً مثلی چیز اگر سونے چاندی کے مقابل ہو تو مطلقاً مبیع ہے، ورنہ اگر اس کے عوض بیچنا کہیں تو مطلقاً ثمن ہے"۔

ظاہر ہے کہ چیک پر اگر دس ہزار کی رقم درج ہے تو یہ اس کے کاغذ کی قیمت نہیں کہ کاغذ کی قیمت زیادہ سے زیادہ ایک دو روپے ہوگی اور دس ہزار روپے جو لفظوں میں یا ہندسوں میں تحریر اور نقش ہیں، دس ہزار روپے اس لکھے ہوئے علم کی قیمت نہیں کہ وہ مال کی قبیل سے نہیں، اسی لیے فقہاے کرام فرماتے ہیں:

"قرآن چرانے میں ہاتھ نہ کاٹا جائے گا، اگر چہ اس پر سونا چڑھا ہو، اس لیے کہ لکھے ہوئے کے اعتبار سے وہ از قبیل مال ہی نہیں اور اس کا محفوظ رکھنا اس مکتوب ہی کی غرض سے ہے، نہ کہ جلد، ورقوں اور نقوش زر کے لیے کہ یہ چیزیں تو تابع ہیں۔[1]

لہٰذا یہی کہا جائے گا کہ اس ایک ورق چیک کی حیثیت اور اس کی قیمت اسی تحریر کے سبب دس ہزار کو پہنچ گئی اور اسی بنیاد پر لوگوں کی رغبتیں اس کی طرف زیادہ ہوگئیں اور جب اس کی حیثیت دس ہزار روپے کی ہوگئی، رغبتیں اور میلان اس کی طرف ہو گیا، وقت حاجت کے لیے اسے ذخیرہ بنا کر رکھنے بھی لگے اور اس کے عوض بھی چیزیں خریدی جانے لگیں تو اس تیسری قسم کی روشنی میں اسے ثمن ہونا چاہیے، جب کہ اس کے ذریعہ چیزیں خریدی جائیں اور کاغذ کا مثلی ہونا بھی ظاہر ہے، کیوں کہ مثلی وہ شی ہے کہ جن کی جنسوں میں فرق یا تو بالکل نہ ہو یا ہو مگر اتنا معمولی کہ وہ بالکل کالعدم قرار دیا جائے اور اس کا اعتبار نہ ہو، جیسے سونا، چاندی، جو، گیہوں وغیرہ وغیرہ۔ یہ سب ذوات الامثال سے ہیں۔ اور ذوات القیم وہ ہے جس میں بہت نمایاں اور واضح فرق ہو، جیسے گائے، بھینس، جانور وغیرہ۔ کاغذ اگر مثلی نہ ہوتا تو نوٹوں اور چکوں کو قرض میں لینا دینا صحیح نہ ہوتا، کیوں کہ حسب تصریح فقہاے کرام قرض لینا دینا یہ صرف ذوات الامثال میں جائز ہے، خلاصہ یہ کہ جب چیک مثلی چیز ہے اور اس کے عوض بیچنا بھی معروف ہے تو عقد بیع میں جب اس کے ذریعہ چیزیں خریدی جائیں اور مبیع کے عوض اسے مال سمجھ کر دیا جائے تو اس

---

(۱) فتاوی رضویہ، ص: ۱۳۲، ج:۷، رسالہ: کفل الفقیہ الفاهم في أحكام قرطاس الدراهم، رضا اکیڈمی

کی حیثیت بلحاظ قسم سوم مال اور ثمن کی ہونی چاہیے۔

لیکن اس پر یہ اشکال وارد ہوگا کہ جب بیع منعقد ہوجائے اور بائع ثمن (چیک) لے لے پھر بعد انعقاد بیع اگر بائع سے وہ چیک گم ہوجائے یا اس میں کچھ نقصان پیدا ہوجائے تو اس کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ وہ مشتری سے دوبارہ چیک لے لے، حالاں کہ تلف اور ضائع ہوجانے کے بعد لوگ چیک کاٹنے والے سے دوبارہ روپے یا چیک لے لیتے ہیں۔

اس اشکال کے حل میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ بائع کی زیادتی ہے، کیوں کہ جب اس نے اپنی رضا و خوشی سے دام میں وہ چیک لے لیا، عقد بیع میں تراضی طرفین پائی گئی تو اب دام اور ثمن کے ہلاک اور تلف ہونے سے اس کو اختیار باقی نہ رہا، پھر بھی وہ لیتا ہے تو یہ اس کی تعدی ہے اور شریعت کے خلاف کسی کی زیادتی عقد بیع میں مؤثر نہ ہوگی۔ عرفاً چیک یا تو تمسک ہوتا ہے یا مبیع محض۔ شق اول پر بیع روپے سے ہوتی ہے، شق ثانی پر روپے کے عوض میں چیک خریدتے ہیں، مگر صراحتاً یا رواجاً یہ شرط ہوتی ہے کہ چیک اگر بینک نے قبول نہ کیا تو روپے واپس کرنے ہوں گے، یعنی جتنے روپے چیک پر درج ہیں یا اس سے زائد۔ اس صورت میں یا تو مثل سابق تمسک ہے اور یا تو مبیع معیوب جس میں خیار عیب حاصل ہو، خیار عیب میں یا تو فسخ بیع ہوگی یا رجعت بالنقصان۔

تفصیل بالا کی روشنی میں درج ذیل سوالات مطلوب ہیں:

(۱) کیا "چیک" صرف تمسک اور سند زر ہے یا اصل خلقت اور کاغذ کی مالیت کے اعتبار سے مبیع اور مال متقوم بھی ہے، اگر مبیع ہے تو اس کی بیع و شرا کمی، بیشی کے ساتھ جائز ہے یا نہیں؟

(۲) مبیع ہونے کی تقدیر پر اگر اس کی بیع روپیوں کے بدلے ہوجائے اور پھر مشتری کے ہاتھ سے گم ہوجائے یا اس میں نقصان پیدا ہوجائے تو کیا مشتری کو یہ اختیار رہے گا کہ بائع سے اس کا بدل لے لے یا بیع فسخ کردے جب کہ مبیع کی صورت میں تبادلہ ناممکن ہوتا ہے؟

(۳) کیا یہ جائز نہیں کہ اس میں سند زر اور مال متقوم کی دو جہتیں نکال لی جائیں، بینک اور چیک کاٹنے والے کے مابین کا لحاظ کر کے سند زر اور وثیقہ ہو اور بائع و مشتری کے مابین اصل خلقت اور کاغذ کی مالیت کا لحاظ کر کے مبیع اور مال متقوم ہو؟

(۴) مبیع کے عوض چیک دینے پر کیا صرف تمسک و حوالہ ہوگا یا اس کا ثمن ہونا بھی ممکن ہے؟ چیک کے ذریعہ اگر اشیا خریدی جائیں یا قرض دہندہ کو قرض میں چیک دیا جائے تو عقد بیع اور ادائگی قرض صحیح ہوگی یا نہیں، نیز چیک کے ذریعہ اگر کوئی سونا، چاندی خریدنا چاہے تو خرید سکتا ہے یا نہیں؟

(۵) اگر کوئی غنی زکاۃ میں کسی فقیر مستحق کو چیک دے دے تو زکاۃ کی ادائیگی صحیح ہوگی یا نہیں؟ جب کہ اس میں ادائیگی مال شرط ہے، صرف سند زر و حوالہ کی تملیک کافی نہیں۔ نیز اگر وہ مستحق زکاۃ میں وصول شدہ چیک اپنے دین کی ادائیگی میں دائن کو دے دے یا کسی کو ہبہ کردے یا دکان وغیرہ کے کرایہ میں دے دے یا اس کے پاس سے گم ہوجائے تو زکاۃ دہندہ کی زکاۃ ادا ہوگی یا نہیں؟

خلاصۂ مقالات بعنوان

چیک کی خرید و فروخت

تلخیص نگار: مفتی محمد معراج القادری صاحب استاذ و مفتی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

چیک کی خرید و فروخت کے تعلق سے تفصیلی سوال نامہ کی روشنی میں حضرات مندوبین سے پانچ سوالات کیے گئے تھے۔

پہلا سوال

پہلا سوال یہ تھا کہ:

"کیا چیک صرف تمسک اور سند زر ہے یا اصل خلقت اور کاغذ کی مالیت کے اعتبار سے مبیع اور مال متقوم بھی ہے اگر مبیع ہے تو اس کی بیع و شراء کمی بیشی کے ساتھ جائز ہے یا نہیں؟

جواب میں اہل علم کے مختلف نظریے سامنے آئے بعض حضرات کا موقف یہ ہے کہ چیک محض تمسک اور سند حوالہ ہے مبیع اور مال متقوم نہیں۔ یہ درج ذیل علماے کرام کا موقف ہے:

(۱)- حضرت تاج الشریعہ علامہ اختر رضا خاں ازہری، (۲)- مولانا عزیر احسن، (۳)- مفتی عنایت احمد نعیمی، اترولہ، (۴) مفتی اختر حسین، کوٹہ، (۵)- مفتی شفیق احمد شریفی، (۶)- مفتی عبد القدوس، سہرسہ، (۷)- مولانا شمس الہدیٰ مصباحی، (۸)- مولانا محمد صدر الوریٰ قادری، (۹)- مولانا آلِ مصطفیٰ مصباحی، (۱۰)- مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، (۱۱)- مولانا عبد الرشید، حیدر آباد۔

ان میں سے بعض حضرات نے صرف تمسک اور سند زر قرار دیا ہے اور بعض نے تمسک اور مبیع دونوں اور بعض نے اصل خلقت کے ساتھ بیع و شراء ناجائز کہا ہے اور بعض نے کمی بیشی کے ساتھ اس کی بیع و شراء اس وقت جائز قرار دی ہے کہ جب کسی وجہ سے اس کی سندیت ختم ہو جائے۔

مولانا عزیر احسن صاحب لکھتے ہیں:

"چیک صرف تمسک اور سند زر ہے اصل خلقت معتبر نہ ہوگی کہ کمی بیشی پر خرید و فروخت جائز ہو چیک " الأصل في الاشياء الاباحة " کے تحت متقوم ہے کہ اس سے شرعاً فائدہ حاصل کرنا جائز و روا ہے مگر اس کی بیع جائز نہ ہوگی کہ وہ مال نہیں اور نہ ہی مال ہونا متقوم ہونے کو لازم۔"

آپ نے مال کی چار اقسام کو جزئیات فقہ کی روشنی میں تفصیلاً ذکر کیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ چیک مال نہیں اور ثمن اصطلاحی بھی نہیں اور چیک کی حفاظت وصیانت لکھی ہوئی رقم کی وجہ سے ہوتی ہے نہ کہ کاغذ وقرطاس کی وجہ سے، اگرچہ کاغذ مال ہے مگر یہاں مقصود نہ ہونے کی وجہ سے مال کا اعتبار نہ کیا جائے۔

مفتی عنایت احمد صاحب لکھتے ہیں:

"مگر چوں کہ عرفاً عند المعاملہ اسے سند زر سمجھ کر ہی لیا دیا جاتا ہے اور جب کسی وجہ سے اس کی سندیت ختم ہو جائے تو اپنے اصل کی طرف لوٹ کر مبیع ہو سکتا ہے پھر کمی بیشی کے ساتھ خرید وفروخت جائز ہوگی۔"

مفتی اختر حسین، کوٹہ لکھتے ہیں:

"چیک صرف تمسک اور سند زر نہیں ہے بلکہ وہ مال متقوم بھی ہے اور اس کی بیع کمی بیشی کے ساتھ اسی وقت جائز ہوگی کہ اسی ملک میں اس ملک کے چیک کے ساتھ نہ ہو کہ اس صورت میں ایک جنس کے چیک ہوں گے اور اگر جنس بدل جائے یعنی دوسرے ملک کے چیک کے ساتھ بیع ہو تو جائز ہوگی۔"

قاضی شہید عالم بدایوں نے چیک کو اصل خلقت کے اعتبار سے مال متقوم قرار دیا اور مبیع قرار دے کر فروخت کرنے میں مختلف احتمالات تفصیل سے بیان کیں اور پھر یہ لکھا کہ:

"جب اصل رقم کو کمی زیادتی کے ساتھ بیچنا روا ہے تو چیک جو اس رقم کو حاصل کرنے کا ایک ذریعہ ہے تو اس کی بیع کمی زیادتی کے ساتھ درجۂ اولیٰ جائز ہوگی۔"

مولانا شمس الہدیٰ صاحب مصباحی نے اولاً چیک کی بیع وشراء کی کمی بیشی کے ساتھ ناجائز قرار دی کہ اس میں سود و رشوت کی قباحت ہے اور تائید میں شامی کی یہ عبارت لکھی:

"بيع البراءة وهي الاوراق التي يكتبها كتاب الديوان على العاملين على البلاد بخط كعطاء او على الاكادين بقدر ما عليهم لايصح ... سئل عن بيع الجامكية وهو ان يكون لرجل جامكية في بيت المال ويحتاج إلى دراهم معجلت قبل ان تخرج بكذا انقص من حقه في الجامكية فيقول له بعتك فهل البيع المذكور صحيح ام لا لكونه بيع الدين بنقد اجاب اذا باع الدين من غير من هو عليه كما ذكره لايصح."[۱]

اور پھر آپ نے چیک کی بیع وشراء اس پر تحریر کردہ مرقوم سے زیادت ونقصان کے ساتھ جائز ہونے کے طریقے اور ان پر وارد اشکالات کے جوابات دیے مگر باقی سوالات کے جوابات سے سکوت اختیار کیا۔

مولانا صدر الوریٰ قادری مصباحی نے چیک کی کمی بیشی کے ساتھ لین دین کو حقیقت بیع میں داخل زبان کر سودی قرض کا لین دین بتایا اور چیک کو سند قرض قرار دیا ہے۔

---

(۱) رد المحتار، ج:۷، ص:۳۲، كتاب البيوع، دار الكتب العلمية، بيروت

مولانا عبد الرشید صاحب حیدر آباد نے چیک کو سند زر اور باعتبار اصل مال بھی ٹھہرایا ہے، آپ لکھتے ہیں:

"اور جب مالیت پائی گئی تو اس پر تحریر شدہ رقم سے کم یا زیادہ میں فروختگی جائز ہونا چاہیے۔"

کچھ حضرات نے تمسک کے ساتھ چیک کے لین دین کو سند حوالہ سے بھی تعبیر کیا ہے جو اچھی وضاحت ہے اس تعلق سے قابل قدر توضیح و تشریح اور چیک کے ذریعہ ادھار خرید و فروخت کی رائج صورتوں پر اشکالات و جوابات اور جواز کی بہترین رائیں آپ نے بیان کی ہیں۔

تمسک اور سند حوالہ کا یہ موقف ان حضرات کا ہے:

(۱)- حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب، (۲)- مفتی آلِ مصطفیٰ صاحب، (۳)- مولانا مصاحب علی صاحب، (۴)- قاضی فضل احمد صاحب مصباحی۔

حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب نے فرمایا کہ چیک سند حوالہ ہے چیک کے تبادلہ کا معاملہ فی الواقع قرض ہے۔ چیک کی بیع شرعاً باطل ہے کہ یہ عرف شرع میں مال نہیں اور غیر مال کی بیع باطل۔ آپ نے اس پر ایک اشکال ردالمحتار کی عبارت سے یہ قائم فرمایا:

"اس عبارت سے معلوم ہوا کہ براءت یعنی فرمان شاہی کی بیع جائز ہے اور چیک بھی ایک قسم کا فرمان یا حکم ہی ہوتا ہے اس لیے اس کی بھی بیع جائز ہونی چاہیے اور ٹھیک یہی حکم تمسک کا بھی ہے کہ وہ انھیں کے ساتھ ملحق ہے۔

اس اشکال کا جواب یہ دیا کہ یہاں براءت کی بیع سے مراد فرمان کی نہیں بلکہ فرمان نامہ کی بیع ہے جو کاغذ ہے کاغذ کے تقوم سے استدلال بھی یہی ثبوت فراہم کرتا ہے اور کاغذ بلاشبہہ مال متقوم ہے۔ لہٰذا یہ جائز ہوئی۔

آپ لکھتے ہیں:

"اور اگر براءت سے مراد خاص فرمان و حکم ہو تو اس کی بیع ناجائز ہوگی۔ چناں چہ در مختار میں اسی مقام پر یہ حکم بھی مرقوم ہے:

"بيع البراءة يكتبها الديوان على العمال لايصح بخلاف بيع خطوط الائمة لان مال الوقف قائم ثمه وكذلك هنا. اشباه، غنية اه."[۱]

چیک کے ذریعہ ادھار خرید و فروخت کی رائج صورتوں کی تفصیل ذکر کر کے یہ حکم لکھتے ہیں کہ:

"جو مال دار تجار پُر.جی یا چیک بھنانے کا کام اس طرح کرتے ہیں کہ پر.جی کا چیک پر لکھی رقم سے کچھ کٹوتی کر کے باقی رقم ادا کرتے ہیں جیسے لوگ عام بول چال میں چیک یا پر.جی کی خرید و فروخت کہتے ہیں مگر یہ حقیقت میں خرید و فروخت نہیں بلکہ قرض، قرض لین دین کا ایک معاملہ ہے جو سود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر چیک کو بینک مسترد کر کے یا پر.جی لکھنے والا اس پر تحریر شدہ رقم دینے سے انکار کر دے تو وہ پوری رقم اسی بائع سے وصول کرتا ہے۔"

(۱) در مختار، ج:۷، ص:۳۲، كتاب البيوع، دار الكتب العلمية، بيروت

نیز آپ لکھتے ہیں:

”چیک سے مقصود محض تحریر ہے اسی کی وجہ سے چیک کی خرید و فروخت ہوتی ہے اعتبار عقود میں معانی کا ہوتا ہے تو چیک کی بیع کا مطلب تحریر کی بیع ہے یہی حال تمسک کا بھی، اس لیے یہ بیع باطل ہوگی ہاں اگر خاص چیک یا تمسک کے کاغذ کو خریدے تو یہ بیع جائز ہوگی الغرض چیک کے لین دین کا معاملہ قرض ہو یا بیع نیز یہ بیع الصک بالفوط ہو یا بیع بالفوط بہر حال ناجائز و گناہ ہے اور انعقاد کے لحاظ سے فاسد یا باطل۔ جواز و حل کی راہ اگر از وقت چیک یا پر.جی کو بھنانا ہی ضروری ہو تو بھناتے وقت صاحب حق یہ صراحت کر دے کہ میں نے یہ کاغذا تنے روپے میں بیچا اور روپے اتنے ہی بتائے جتنے اسے بینک کے ذریعہ وصول ہوں گے اس طرح سے یہ تبادلہ جائز ہوگا۔“

مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی لکھتے ہیں:

”اگر معاملۂ بیع چیک سے متعلق ہو بھی تو خرید و فروخت کا تعلق چیک پر لکھی ہوئی تحریر سے ہوگا اور تحریر از قبیل مال نہیں تو اس کی بیع باطل۔ علامہ شامی فرماتے ہیں:

”وعبارة الصيرفيه هكذا سئل عن بيع الخط قال لايجوز فان لايخلوا ان باع مافيه او عن الخط لا وجه للاول لانه بيع ما ليس عنده ولا وجب للثاني لان هذا القدر من الكاغذ ليس متقوما.“[۱]

چیک کے لین دین کا معاملہ باب حوالہ سے ہے اور حوالہ کی شرطیں پائی جائیں تو حوالہ صحیح ہے۔

مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی نے اسے سند حوالہ قرار دیا ہے، اور حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب کی کتاب جدید بینک کاری اور اسلام کے حوالے سے چک، بل، ہنڈی، پر.جی کی نوعیت اور اس کے حکم شرعی کو اجمالاً نقل کر کے اسی پر اعتماد کر لیا ہے اور باقی سارے سوالات کے جوابات پر کوئی توجہ نہ دی۔

دوسرا سوال

مندوبین اہلِ علم سے دوسرا سوال یہ کیا گیا تھا کہ:

مبیع ہونے کی تقدیر پر اگر اس کی بیع روپیوں کے بدلے ہو جائے اور پھر مشتری کے ہاتھ سے گم ہو جائے یا اس میں نقصان پیدا ہو جائے تو کیا مشتری کو یہ اختیار رہے گا کہ بائع سے اس کا بدل لے لے یا بیع فسخ کر دے جب کہ مبیع کی صورت میں تبادلہ ناممکن ہوتا ہے۔

اس سوال کے جواب میں بھی مندوبین کی مختلف رائیں سامنے آئیں۔

بعض مندوبین کا موقف یہ ہے کہ:

مبیع ہونے کا اعتبار نہیں اور تلف کی صورت میں بدل لینے کا اختیار ہے یہ رائے ان حضرات کی ہے:

(۱)- تاج الشریعہ علامہ ازہری صاحب، (۲)- مولانا عزیز احسن صاحب، (۳)- مفتی اختر حسین کوثر، (۴)- مولانا صدر

---

(۱) رد المحتار، ج:۷، ص:۳۲، كتاب البيوع، دار الكتب العلمية، بيروت

الوریٰ قادری مصباحی، (۵)- قاضی فضل احمد مصباحی، (۶)- مفتی عبدالقدوس سہرسہ۔

حضور تاج الشریعہ دام ظلہ العالی تحریر فرماتے ہیں:

"چیک کا مبیع ہونا ظاہر نہیں اور بصورت فقدان و تلف اس کا بدل لینا معروف ہے جو اس امر کا قرینہ ہے کہ عاقدین میں سے کوئی بھی اس کو ثمن اصطلاحی نہیں سمجھتا بلکہ نقد ثمن ہی سمجھتا ہے۔ لہٰذا اس کے تلف کی صورت میں اصل ثمن جو بذمۂ مشتری دین ہے باطل نہ ہوگا۔ لہٰذا بائع کو بدل لینے کا اختیار ہے۔"

مفتی اختر حسین صاحب کوٹہ لکھتے ہیں:

"مبیع کی تقدیر پر بعد بیع چیک مشتری کے ہاتھ سے غائب یا نقصان ہو جائے تو مشتری کو اس کا بدل لینا یا بیع فسخ کرنا جائز ہوگا کہ اس کی دوسری حیثیت تمسک اور سند زر کی ہے۔"

قاضی شہید عالم بدایوں لکھتے ہیں:

"چیک جب مبیع قرار دیا جائے تو مشتری کو خیار عیب حاصل ہوگا۔"

دوسرا موقف یہ سامنے آیا کہ:

بدل لینا صحیح نہیں مشتری کو بائع سے اس کا بدل لینے کا اختیار نہیں یہ رائے مفتی عنایت احمد، مفتی شفیق احمد شریفی اور مولانا عبدالرشید حیدر آبادی کی ہے۔ مولانا عبدالرشید صاحب حیدر آباد لکھتے ہیں:

"گم ہونے یا خراب ہونے کی صورت میں مشتری کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ بائع سے اس کا بدل بالجبر طلب کرے۔"

تیسرا سوال

تیسرا سوال یہ تھا کہ:

کیا یہ جائز نہیں کہ اس میں سند زر اور مال متقوم کی دو جہتیں نکال لی جائیں بینک اور چیک کاٹنے والے کے مابین کا لحاظ کر کے سند زر اور وثیقہ ہو اور بائع اور مشتری کے مابین اصل خلقت اور کاغذ کی مالیت کا لحاظ کر کے مبیع اور مال متقوم ہو۔

اکثر مندوبین کی یہ رائے ہے کہ دونوں جہتیں نکالی جا سکتی ہیں۔

یہ رائے ان حضرات علمائے کرام کی ہے:

(۱)- حضرت تاج الشریعہ، (۲)- مفتی عنایت احمد، (۳)- مفتی اختر حسین کوٹہ، (۴)- مفتی شفیق احمد شریفی، (۵)- قاضی شہید عالم بدایوں، (۶)- مولانا محمد صدر الوریٰ قادری، (۷)- مولانا قاضی فضل احمد، (۸)- مولانا عبدالرشید صاحب حیدر آباد۔

حضرت تاج الشریعہ دام ظلہ العالی فرماتے ہیں:

"اس کی دونوں جہتیں نکالی جا سکتی ہیں جب کہ اس کے معارض کوئی قرینہ عرفیہ نہ ہو۔"

مولانا صدر الوریٰ قادری مصباحی فرماتے ہیں:

"دو جہتیں اگر چہ نکالی جاسکتی ہیں مگر جب اس کا رواج بحیثیت تمسک ہی ہے تو یہی جہت ملحوظ ہوگی۔"

لیکن بعض مندوبین نے اس سے اتفاق نہ کیا مولانا عزیر احسن صاحب کی یہ رائے ہے کہ اس میں دونوں جہتیں نہیں ہوسکتیں دونوں (سند زر، مبیع) صورتوں میں وثیقہ اور حوالہ ہونا چاہیے۔"

چوتھا سوال

چوتھا سوال یہ تھا کہ:

مبیع کے عوض چیک دینے پر کیا صرف تمسک و حوالہ ہوگا یا اس کا ثمن ہونا بھی ممکن ہے؟ چیک کے ذریعہ اگر اشیا خریدی جائیں یا قرض دہندہ کو قرض میں چیک دیا جائے تو عقد بیع اور ادائیگی قرض صحیح ہوگی یا نہیں؟ نیز چیک کے ذریعہ اگر کوئی سونا یا چاندی خریدنا چاہے تو خرید سکتا ہے یا نہیں؟

اس مسئلہ میں بھی ارباب علم کے مختلف نظریات سامنے آئے:

ایک رائے یہ ہے کہ:

ثمن کے طور پر اس کا لین دین رائج ہو جائے تو اشیا کی خریداری اور قرض کی ادائیگی اس کے ذریعہ صحیح ہوگی اور پھر اس کے ذریعہ سونا چاندی سب کچھ خریدنا صحیح ہو جائے گا۔ یہ راے حضرت تاج الشریعہ کی ہے۔

مولانا عزیر احسن صاحب کی یہ رائے ہے کہ:

بذریعہ چیک قرض کی ادائیگی درست ہونی چاہیے اور بذریعہ چیک چیزوں کی خریداری بھی صحیح ہونی چاہیے کہ جس طرح ثمن حال سے بیع درست و نافذ ہوتی ہے اسی طرح ثمن مؤجل معلوم سے بھی اور جب بذریعہ چیک بیع ہوگی اور چیک حوالۂ ثمن ٹھہرا تو ثمن کا مؤجل ہونا ظاہر ہوا۔ سونا چاندی کی خریداری جائز ہوگی جب غیر جنس سے ہو تو ایک کا قبضہ ضروری ہے۔

یہی رائے مفتی عنایت احمد، مفتی اختر حسین کوٹہ، مفتی شفیق احمد شریفی، قاضی فضل احمد، مولانا عبد الرشید حیدر آباد کی ہے:

قاضی شہید عالم بدایوں لکھتے ہیں:

"چیک کے ذریعہ سونا چاندی خریدنے میں بھی وہی حکم ہوگا جو دیگر اشیاء کے خریدنے کے تعلق سے مذکور ہوا لیکن اس صورت میں چیک کا مبیع ہونا متعیّن ہو جائے گا وہ ثمن خلقی کے مقابل ہے یہ بیع بیع صرف نہیں کہ بیع صرف میں دونوں طرف ثمن خلقی ضروری ہے۔

نیز لکھتے ہیں: "یہ بیع بیع صرف نہیں خواہ چیک کو بدل بنائیں یا وثیقہ اس لیے کہ بیع صرف میں دونوں طرف ثمن خلقی ضروری ہے۔ وثیقہ بنانے کی تقدیر پر نوٹ کے بالمقابل بیع ہوگی اور نوٹ ثمن خلقی نہیں جیسا کہ امام احمد رضا فرماتے ہیں:

"ان بيع النوط بالدراهم كالفلوس بها ليس بعرف حتى يحب التقابض فان العرف بيع ما خلق للثمنية بما خلق لها."[1]

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۷، ص:۱۳۲، رسالہ کفل الفقیہ الفاہم، رضا اکیڈمی

مولانا محمد صدری الوریٰ صاحب لکھتے ہیں:

"قرض میں چیک دیا تو ادائیگی قرض نہیں بلکہ حوالہ قرض ہے چیک کے ذریعہ سونا چاندی خریدلے تو یہ چیک کے بدلے میں سونا چاندی کی بیع نہیں ہے بلکہ تحریر شدہ نوٹ کے بدلے میں ہے نوٹ مال متقوم ہے جب تک اس کا رواج ہے اس کے بدلے سونا چاندی کی بیع جائز ہے لیکن جب چلن ختم ہوجائے تو اس وقت جائز ہے کہ جب وہ متعیّن ہو کیوں کہ اس صورت میں سلعہ محض ہے اور صحتِ بیع کے لیے سلعہ کی تعیین ضروری ہے۔ ہدایہ کتاب الصرف میں ہے:

"ویجوز البیع بالفلوس لانہ مال معلوم فان کانت نافقة جاز البیع بھا وان لم تعین لانھا اثمان بالاصطلاح وان کانت کاسدة لم یجز البیع بھا حتی یعینھا لانھا سلع فلا بد من تعیینھا."[1]

مولانا آلِ مصطفیٰ مصباحی لکھتے ہیں:

مبیع کے عوض چیک دینے کا مسئلہ ہو یا قرض دہندہ کو قرض میں چیک دینے کا یا زکوٰۃ میں فقیر کو چیک دینے کا مسئلہ ان میں وہی احکام جاری ہوں گے جو تمسک میں جاری ہوتے ہیں۔"

پانچواں سوال

پانچواں سوال یہ تھا کہ:

اگر کوئی غنی زکوٰۃ میں کسی فقیر مستحق کو چیک دیدے تو زکوٰۃ کی ادائیگی صحیح ہوگی یا نہیں جب کہ اس میں ادائیگی مال شرط ہے صرف سند زر و حوالہ کی تملیک کافی نہیں۔ نیز اگر وہ مستحق زکوٰۃ میں وصول شدہ چیک اپنے دین کی ادائیگی میں دائن کو دیدے یا کسی کو ہبہ کردے یا دکان وغیرہ کے کرایہ میں دیدے یا اس کے پاس سے گم ہوجائے تو زکوٰۃ دہندہ کی زکوٰۃ ادا ہوگی یا نہیں؟

اہل علم کے یہ موقف سامنے آئے کہ بذریعہ چیک ادائیگی زکوٰۃ کا حکم اس وقت ہوگا کہ جب مستحق چیک بھنا کر مال پر قبضہ کرکے یا لیجر بک میں درج ہوجائے یوں ہی ہبہ یا دُکان وغیرہ کے کرایہ میں دینا جائز ہے۔

مولانا عزیر احسن صاحب لکھتے ہیں:

"بذریعہ چیک ادائیگی زکوٰۃ درست ہونی چاہیے مزکی مدیون ہے وہ اپنا دین بذریعہ چیک مستحق زکوٰۃ کو جمع شدہ رقم کا مالک بنانا ہے، وہ بلاشبہہ مال ہے اور مستحق زکوٰۃ جب تک بینک سے روپئے نہ نکالے اس وقت تک اپنے دین کی ادائیگی میں یا کرایہ میں وہ چیک نہیں دے سکتا۔"

مفتی عنایت احمد صاحب لکھتے ہیں:

"مستحق جب بھنا کر مال پر قبضہ کرے تو ادائیگی زکوٰۃ کا حکم ہونا چاہیے۔ فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

"وامر فقیر القبض دین لہ علی اٰخر و نواہ عن زکوٰة عین عندہ جاز کذا فی البحر الرائق."[2]

یہی رائے مفتی اختر حسین، کوٹہ، مفتی شفیق احمد شریفی، مفتی عبد القدوس، سہرسہ، مولانا صدر الوریٰ قادری، مولانا آلِ مصطفیٰ

---

(۱) ھدایہ، ج:۳، ص:۹٤، کتاب الصرف، مجلس البرکات، مبارك فور

(۲) فتاویٰ ھندیہ، ص:۸۸، ج:۳.

مصباحی اور قاضی فضل احمد مصباحی کی ہے۔

مولانا صدر الوریٰ مصباحی لکھتے ہیں:

"فقیر کو چیک دینا تملیک مال نہیں لہٰذا زکوٰۃ دہندہ کی زکوٰۃ اس وقت ادا ہوگی جب فقیر چیک پر تحریر شدہ رقم بینک سے وصول کرلے اسی طرح چیک بطور ہبہ یا بطور ادائگی دین یا بطور اجرت دینے میں جب متعیّنہ رقم پر قبضہ ہوجائے تو صحیح ہے۔"

خلاصۂ تنقیحات بسلسلۂ چیک

مندوبین کے مقالات کی روشنی میں بسلسلۂ چیک تین تنقیحی سوالات کیے گئے تھے جن میں **پہلا سوال یہ تھا کہ:**

"چیک مال متقوم ہے یا نہیں ؟ عامۃ الناس کے تعامل اور "الامور بمقاصدھا" کے پیش نظر اس مسئلہ کا حل تلاش کیا جائے۔"

اس سوال کے جواب میں اہل علم کا تقریباً اتفاق رہا کہ چیک نہ مال ہے نہ متقوم بلکہ وہ وثیقہ اور تمسک ہے اور بہت واضح رائے درج ذیل ارباب علم وفکر کی ہے کسی نے حکم نامہ کہا کسی نے سند اور حوالہ سے تعبیر کیا، کسی نے قبالہ و دستاویز کہا:

(۱)- حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب، (۲)- مولانا شمس الہدیٰ صاحب، (۳)- مفتی بدر عالم صاحب، (۴)- مولانا مصاحب علی رشیدی صاحب، (۵)- مفتی محمد نسیم مصباحی، (۶)- قاضی فضل احمد مصباحی، (۷)- مولانا اختر حسین قادری باندہ، (۸)- مولانا ابوالحسن مصباحی، (۹)- مولانا مسیح اللہ فیضی۔

حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب رقم طراز ہیں:

"چیک ایک تحریری حکم نامہ ہے نہ مال ہے نہ متقوم۔ البتہ تحریر چوں کہ کاغذ کے ساتھ پائی جاتی ہے اس لیے کاغذ چیک کے مفہوم میں تبعاً شامل ہے، مگر بناء احکام اصل و متبوع پر ہے اس لیے کاغذ کا اعتبار نہ ہوگا، تحریر کا ہوگا اور تحریر شرعاً مال نہیں۔"

قرآن مجید مال نہیں کہ وہ نام ہے مکتوب کا یوں ہی دفاتر (رجسٹر کاپیاں) مال نہیں کہ وہ نام ہیں مکتوب کے تو پھر اسی طرح چیک مال نہ ہوگا کہ وہ بھی نام ہے، ایک مخصوص مکتوب کا اور کاغذ مقصود نہیں۔ مدار اسی تحریر و حکم نامہ پر ہے۔"

ہاں لوگ اسے "خرید و فروخت" سے تعبیر کرتے ہیں جس کی وجہ صرف یہ ہے کہ اس معاملے میں روپئے کے مقابل میں چیک دیا جاتا ہے جو بظاہر ایک دوسرے کا تبادلہ معلوم ہوتا ہے اس لئے وہ سہل پسندی میں حقیقت کی پروا کیے بغیر فروخت کہہ دیتے ہیں جو حقیقت کے بالکل خلاف ہے۔ پھر عوام الناس کو کیا معلوم کہ شرعاً بیع و شراء کی حقیقت کیا ہے اور یہ معاملہ واقعۃً بیع و شراء ہے یا نہیں اس لیے اس تعبیر کے پیچھے ان کا جو بھی مقصود ہو وہ حجت نہیں کہ معتبر الامور بمقاصدہا ہے نہ کہ العوام بمقاصدہا فقہ کا قاعدہ کلیہ ہے لا عبرۃ بالظن البیّن خطاءہ۔

پھر آپ نے اپنی تنقیحات میں یہ ثابت کیا ہے کہ مال یہ حکم نامہ نہیں ہے بلکہ اس کی تعمیل کی صورت میں جو روپیے ملتے ہیں وہ مال ہیں تعامل ناس بھی اسی کا شاہد ہے، چیک سند حوالہ ہے اور یہ معاملہ قرض و حوالہ کا ہے اور چیک اس حیثیت سے نہ مال ہے نہ متقوم۔

مفتی بدر عالم صاحب مصباحی لکھتے ہیں:

"چیک نہ تو مال ہے اور نہ ہی متقوم۔ لہٰذا مبیع نہیں بن سکتا اور خرید و فروخت ناجائز۔"

مولانا اختر حسین قادری باندہ کہتے ہیں کہ لوگوں کے تعامل سے یہی ثابت ہے کہ چیک ایک سند اور تمسک ہے اور مولانا مسیح اللہ فیضی مصباحی چیک کو قبالہ اور دستاویز سے تعبیر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ چیک پر قبالہ کی تعریف صادق ہے لیکن بعض صورتوں میں یہ کفالت ورسالت ہو سکتا ہے مگر چیک مال متقوم نہیں۔ کسی نے اپنی رقم بینک سے حاصل کرنے کے لیے کسی کو چیک کاٹ کر دیا تو ایسی صورت میں کفالت ورسالت کا صدق ہو گا۔

دوسرا سوال

دوسرا تنقیحی سوال یہ تھا کہ:

چیک حوالہ ہے یا قبالہ یا وکالت؟

اس سوال کے جواب میں مندوبین مختلف الرائے ہو گئے کسی نے قبالہ کہا اور کسی نے اس کا انکار کیا، کسی نے حوالہ نامہ کہا اور کسی نے سند توکیل۔

حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب اپنی گراں قدر رائے یہ پیش کرتے ہیں کہ:

"چیک بذات خود نہ حوالہ ہے نہ قبالہ، نہ وکالہ نہ رسالت کہ حوالہ وغیرہ نام ہیں عقد مخصوص کا اور چیک بلا شبہہ عقد نہیں نہ مخصوص نہ غیر مخصوص ہاں حالات کے اختلاف کے لحاظ سے یہ سند حوالہ و وکالہ ورسالہ ہو سکتا ہے۔

پھر آپ نے ان سب پر مثالیں متفرع کیں:

مولانا شمس الہدیٰ مصباحی کہتے ہیں کہ یہ قبالہ ہے کہ حوالہ اور وکالت کے جو شرائط ہیں وہ چیک پر صادق نہیں آتے لیکن اس کے بر خلاف مولانا مصاحب علی رشیدی کہتے ہیں کہ چیک قبالہ نہیں کیوں کہ قبالہ حکماً و مفہوماً کسی طرح چیک پر صادق نہیں آتا البتہ چیک کسی صورت میں حوالہ ہوتا ہے اور کسی صورت میں وکالہ مثلاً حوالہ کی صورت یہ ہے کہ کسی شخص نے قرض ادا کرنے کے لیے بینک کے نام چیک لکھ کر دیا اور وکالہ کی صورت یہ ہے کہ کسی شخص نے بینک سے اپنا روپیہ نکالنے کے لیے کسی کو چیک دیا تا کہ اس کی معرفت پیسے وصول ہو جائیں۔

مفتی محمد نسیم مصباحی نے چیک کو حوالہ نامہ بتایا اور کہا کہ چیک نہ حوالہ ہے نہ قبالہ نہ وکالہ۔ قاضی فضل احمد مصباحی نے چیک کو سند حوالہ قرار دیا اور مولانا اختر حسین قادری، باندہ کہتے ہیں کہ بعض صورت میں سند حوالہ اور بعض حالت میں سند توکیل، اور مولانا ابوالحسن مصباحی لکھتے ہیں کہ چیک نہ حوالہ نہ قبالہ نہ وکالہ۔

اس **تنقیحی** سوال کے تعلق سے اہلِ علم کی یہ گراں قدر آراء تھیں:

تیسرا سوال

تیسرا تنقیحی سوال یہ تھا کہ:

عوام کے چیک اور شاہی چیک کے درمیان فرق ہے یا نہیں؟ اس کے جواب میں بھی مندوبین نے مختلف موقف اختیار کیے: کسی نے دونوں میں فرق واضح کیا اور کسی نے دونوں میں بالکل فرق نہ رکھا۔

حضرت مفتی محمد نظام الدین صاحب رضوی صاحب کہتے ہیں کہ شاہی چیک ہو یا عوامی دونوں مال نہیں لہٰذا دونوں کی بیع ناجائز...... البتہ فرمان نامہ ہونے کی حیثیت سے دونوں میں ضرور فرق ہے عوامی چیک کا کاغذ معمولی ہوتا ہے اس لئے وہ مال متقوم نہیں لہٰذا عوامی چیک کی بیع اس حیثیت سے بھی ناجائز ہوگی۔ مگر شاہی چیک کا کاغذ بادشاہ کے شایانِ شان اور خود باقیمت ہوتا ہے اس لیے اس کی بیع جائز و درست۔

خلاصۂ گفتگو یہ کہ شاہی چیک اور عوامی چیک کے درمیان فرمان ہونے کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں اور فرمان نامہ ہونے کے لحاظ سے فرق ہے کہ شاہی چیک کا کاغذ مال متقوم ہے اور عوامی چیک کا متقوم نہیں۔

بینکوں کے چیک کو عوامی چیک سمجھا جائے یا شاہی چیک قرار دیا جائے، اس تعلق سے آپ اپنی یہ رائے پیش کرتے ہیں کہ:

"اس کی حیثیت شاہی چیک کے مثل ہے کیوں کہ اس کا کاغذ معمولی و حقیر نہیں ہوتا بلکہ عظیم و متقوم ہوتا ہے۔ لہٰذا شاہی چیک کی طرح بینکوں کے چیک کو بھی سمجھنا چاہیے کہ کاغذ کی صراحت کر کے بیچیں تو بیع صحیح ہوگی ورنہ وہ بیع نفس فرمان کی ہوگی جو مال نہ ہونے کی وجہ سے باطل ہوگی۔"

مولانا شمس الہدیٰ مصباحی کہتے ہیں کہ دونوں میں حکماً کوئی فرق نہیں۔ یہی رائے مولانا مصاحب علی رشیدی، مولانا اختر حسین باندہ اور مولانا ابوالحسن مصباحی کی بھی ہے اور مولانا مفتی بدر عالم مصباحی لکھتے ہیں کہ:

"عوامی چیک میعاد معلوم کے بعد اپنی وقعت کھو بیٹھتا ہے برخلاف شاہی چیک کے جو کسی نواب یا راجہ وغیرہ یا گورنمنٹ کی طرف سے جاری کیا جاتا ہے اس شاہی چیک میں میعاد نہیں ہوتی غالباً اسی لیے فقہا نے شاہی چیک کی فروخت کو جائز قرار دیا کہ اس میں عرف کے لحاظ سے من وجہ مبیع اور من وجہ ثمن بننے کی صلاحیت موجود رہتی ہے۔"

قاضی فضل احمد مصباحی، مفتی محمد نسیم مصباحی، مولانا مسیح اللہ فیضی مصباحی کے نزدیک دونوں میں کاغذ کے عمدہ اور خراب یا معمولی ہونے کا فرق ہے عوامی چیک کے کاغذ کی قیمت نہیں اور شاہی چیک کے کاغذ کی قیمت ہے۔ ردالمحتار کے اس جزئیہ لان هذه الكاغذة متقومة سے بھی استدلال کیا گیا ہے۔ شامی کی پوری عبارت بعض مقالہ نگاروں نے اپنے مقالہ میں نقل کی ہیں: عبارت یہ ہے:

"سئل عن بيع الخط قال لايجوز لانه لايخلوا إما ان باع ما فيه او عين الخط لاوجه للاول لانه بيع ما ليس عنده ولا وجه للثانى لان هذا القدر من الكاغذ ليس متقوماً بخلاف البراءة لان هذه الكاغذة متقومة." (۱)

(۱) رد المحتار، ج:۷، ص:۳٤، كتاب البيوع، دار الكتب العلميه، بيروت

فیصلے

چیک کی خرید و فروخت

❶ چیک ایک سندِ زر ہے اور اس حیثیت سے وہ مال متقوم نہیں۔

❷ آج کل میعادی چیک کے لین دین کا جو طریقہ رائج ہے کہ کوئی مالدار تاجر چیک پر لکھی ہوئی رقم سے کچھ حصہ ایک طے شدہ شرح کے مطابق وضع کر کے بقیہ رقم حاملِ چیک کو دے دیتا ہے پھر میعاد مقرر پر بینک سے چیک پر لکھی ہوئی پوری رقم وصول کرتا ہے، یا بینک نے اسے مسترد کر دیا تو وہ اپنے صاحب معاملہ سے پوری رقم وصول کرتا ہے، یہ ناجائز ہے۔

وجہ یہ ہے کہ تاجر در اصل حاملِ چیک کو قرض دیتا ہے پھر بینک سے یا صاحب معاملہ سے میعاد کے معاوضہ کے بطور زائد رقم وصول کرتا ہے جو سود ہے۔ جیسا کہ اسی طرح کے معاملہ میں حضرات صحابہ کرام و تابعین عظام علیہم الرحمۃ والرضوان نے یہی فیصلہ صادر فرمایا۔ اس کی تفصیل احکام القرآن للامام الجصاص الرازی علیہ الرحمۃ ص ۴۶۷، جلد اول میں ہے۔

ہاں! چیک مثلاً ایک ہزار روپے کا ہے اور ایک ہزار روپے نقد لے کر چیک دے دیا تو یہ جائز ہے کیوں کہ یہ حقیقۃً ہزار روپے قرض لے کر ہزار روپے کی تاخیر کے ساتھ ادائیگی ہے اور کمی بیشی کی شرط سے خالی ہونے کی وجہ سے جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

چھٹا، ساتواں اور آٹھواں سیمینار

چھٹا فقہی سیمینار

منعقدہ: ۱۷/۱۸/۱۹/۲۰/۲۱/ ربیع الاول ۱۴۱۹ھ

مطابق ۱۲/ ۱۳/ ۱۴/ ۱۵/ ۱۶/ جولائی ۱۹۹۸ء

بروز یک شنبہ، دوشنبہ، سہ شنبہ، چہار شنبہ، پنج شنبہ

بمقام: جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ

ساتواں فقہی سیمینار

منعقدہ: ۱۹/ ۲۰/ ۲۱/ ۲۲/ جمادی الاولیٰ ۱۴۱۹ھ

مطابق ۱۲/ ۱۳/ ۱۴/ ۱۵/ ستمبر ۱۹۹۸ء

بروز شنبہ، یک شنبہ، دوشنبہ، سہ شنبہ

بمقام: جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ

آٹھواں فقہی سیمینار

منعقدہ: ۱۸/ ۱۹/ ۲۰/ ۲۱/ صفر ۱۴۲۰ھ

مطابق ۴/ ۵/ ۶/ ۷/ جون ۱۹۹۹ء

بروز شنبہ، یک شنبہ، دوشنبہ، سہ شنبہ

بمقام: جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ

موضوعات

۱۰- اسبابِ ستہ اور عمومِ بلویٰ کی تنقیح

۱۱- اعضا کی پیوند کاری

اسبابِ ستہ اور عمومِ بلویٰ کی تنقیح

☆- سوال نامہ

☆- خلاصۂ مقالات

☆- فیصلے

سوال نامہ

اسبابِ ستہ اور عمومِ بلویٰ کی تنقیح

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، رکن مجلسِ شرعی، نائب صدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

حالات زمانہ واشخاص کے بدلنے سے بہت سے احکام شرعیہ میں نت نئی تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں جن کی وجہ سے رفق و یُسر کے دروازے ہر حال میں کھلے رہتے ہیں۔ ایسے احکام کا مدار سات بنیادی اصولوں پر ہے جنہیں فقیہ فقید المثال اعلیٰ حضرت علیہ الرحمتہ والرضوان نے ایک جامع لفظ کے ذریعہ چھ میں ہی منحصر کر دیا ہے، آپ رقم طراز ہیں:

”چھ باتیں ہیں جن کے سبب قول امام بدل جاتا ہے لہٰذا قول ظاہر کے خلاف عمل ہوتا ہے، وہ چھ باتیں یہ ہیں۔
ضرورت، دفع حرج، عرف، تعامل، دینی ضروری مصلحت کی تحصیل، کسی فساد موجود، یا مظنون بظن غالب کا ازالہ۔
ان سب میں بھی حقیقۃً قول امام پر ہی عمل ہے۔“ (فتاوی رضویہ، جلد اول: ص ۳۸۵، رسالہ اجلی الاعلام) ”دفع حرج“ کے عموم میں ”حاجت شرعیہ“ اور ”عموم بلویٰ“ دونوں شامل ہیں۔

ان اصولوں کی اہمیت اس امر کی متقاضی ہے کہ ان کے مفہوم شرعی کے جامع ومانع انداز میں فقہی شواہد سے وضاحت کی جائے، اسی لیے درج ذیل سوالات پیش خدمت ہیں:

(۱)- ضرورت، حاجت، عرف، تعامل، حرج، عموم بلویٰ کی تعریف کیا ہے اور ان کے درمیان مابہ الاِمتیاز کون کون سی چیزیں ہیں؟

(۲)- دینی ضروری مصلحت اور فساد موجود و مظنون کیا چیز ہے اور ان کے مصادیق کیا کیا ہیں؟

(۳)- (الف) یہ اسباب عبادات، معاملات، عقوبات، اباحات، محظورات، حقوق اللہ، حقوق العباد سبھی میں تغیر احکام و تخصیص کے باعث بنتے ہیں، یا صرف بعض میں؟

(ب) اور ان کی تاثیر صرف اجتہادی امور کے ساتھ خاص ہے، یا اجماعی مسائل و موارد نصوص کو بھی عام ہے؟

(۴)- بہت سے نوپیدا مسائل ہیں جن کے احکام شرعیہ کی تنقیح سالہا سال تک نہیں ہوپاتی، بلکہ بسا اوقات ان کے حل کی طرف علما کی توجہ بھی نہیں مبذول ہوپاتی، ان میں عرف ناس و تعامل مسلمین کا اعتبار ہوگا یا نہیں اور کیا اس طرح کے مسائل میں بھی احکام شرعیہ سے لاعلمی دارالاسلام میں معتبر نہ ہوگی؟

امید ہے کہ فقہ اسلامی کے نصوصِ معتمدہ سے اپنے جواب کو مزین فرماکر مشکور فرمائیں گے۔ شکریہ

خلاصۂ مقالات بعنوان:

اسبابِ ستّہ و عمومِ بلویٰ کی تنقیح

تلخیص نگار: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

اس عنوان پر مبسوط یا مختصر جو مقالات موصول ہوئے ان کی تفصیل حسب ذیل ہے:

اصحابِ مقالات و آرا

		تعدادِ صفحات
(۱)	راقم الحروف محمد نظام الدین رضوی	۷۸
(۲)	حضرت مولانا آل مصطفیٰ مصباحی	۵۹
(۳)	حضرت مفتی محمد معراج القادری	۴۸

متوسط مقالے

(۴)	حضرت مفتی محمد مطیع الرحمٰن رضوی	۱۷
(۵)	حضرت مولانا نصر اللہ رضوی	۱۸
(۶)	حضرت مولانا عزیر احسن	۱۱
(۷)	جناب مولانا مفتی بدرِ عالم مصباحی	۱۰
(۸)	جناب مولانا صدر الوریٰ قادری	۲۵
(۹)	جناب مولانا قاضی فضل احمد مصباحی	۱۸
(۱۰)	جناب مولانا ناظم علی مصباحی	۲۲
(۱۱)	جناب مولانا محمد انور نظامی	۳۲
(۱۲)	جناب مولانا عبد الوحید مصباحی	۱۳
(۱۳)	جناب مولانا ابو الحسن مصباحی	۱۴

مختصر مقالے

(۱۴)	جناب مولانا شمس الہدیٰ مصباحی	۵
(۱۵)	جناب مولانا مفتی شیر محمد مصباحی	۴
(۱۶)	جناب مولانا سلیمان مصباحی	۹
(۱۷)	جناب مولانا شبیر احمد مصباحی	۸
(۱۸)	جناب مولانا جمال مصطفیٰ قادری	۵

اربابِ تنقیحات

(۱)	محمد نظام الدین رضوی برکاتی	۸
(۲)	حضرت مفتی محمد مطیع الرحمٰن رضوی	۱۷
(۳)	جناب مولانا عبد الحق رضوی	۹
(۴)	جناب مولانا بدر عالم مصباحی	۵
(۵)	جناب مولانا صدر الوریٰ قادری	۹
(۶)	جناب مولانا نفیس احمد مصباحی	۵
(۷)	جناب مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی	۲
(۸)	جناب مولانا قاضی فضل احمد مصباحی	۹
(۹)	جناب مولانا ناظم علی مصباحی	۲۰
(۱۰)	جناب مولانا جمال مصطفیٰ قادری	۳
(۱۱)	جناب مولانا عبد الوحید مصباحی	۳

ان مقالات میں کچھ امور تو وہ ہیں جن پر جملہ اربابِ مقالات و تنقیحات کا اتفاق ہے اور کچھ امور میں اختلاف۔

وہ امور جن پر تمام مقالہ نگاروں کا اتفاق ہے

یا اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمہ کی واضح صراحت کے باعث متفق علیہ کے درجہ میں ہیں۔

تعریفات

ضرورت:۔ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے اس کی تعریف دو طرح سے کی ہے:

ایک تو فتاویٰ رضویہ ص:۱۵۸، ج:۱، میں جو مختصر ہے، دوسرے فتاویٰ رضویہ، ص:۱۹۹، ج:۹، میں جو مفصل ہے اور ضرورت کے تمام افراد کو جامع ومانع۔ مقالہ نگاروں نے انھیں میں سے کوئی ایک، یا دونوں تعریفیں اپنے الفاظ میں بیان کی ہیں۔

پہلی تعریف:- جس کے بغیر گزر نہ ہو سکے۔

دوسری تعریف:- مجبوری کی وہ حالت جس میں فعل یا ترکِ فعل پر کلیات خمسہ — دین، عقل، نسب، جان، مال — کا یا ان میں سے کسی کلی کا تحفظ موقوف ہو اور اس کے بغیر وہ کلی فوت ہو جائے، یا فوت ہونے کے قریب پہنچ جائے۔

راقم الحروف کے مقالہ میں ضرورت کے تحقق کی چھ صورتیں بھی درج ہیں:

(۱)- شدید بھوک۔ (۲)- سخت پیاس۔ (۳)- اکراہِ تام۔ (۴)- اقتضائے کلام۔ (۵)- مرضِ شدید۔ (۶)- عذرِ شدید یعنی معذوری کی حالت۔

اِس امر پر اتفاقِ رائے ہے کہ

ضرورت کی تین قسمیں ہیں ☆ نادرۃ الوقوع ☆ غالبۃ الوقوع ☆ لازمۃ الوقوع۔

معذور ہونے کے لیے ضرورت لازمہ یا کم از کم غالبہ ضروری ہے، اور محض تخفیف کے لیے نادرہ بھی کافی ہے۔ یوں ہی ضرورت کی دوسری تعریف پر بھی اتفاق ہو چکا ہے۔

حاجت:- (۱)- جس کے بغیر گزر تو ہو سکے، مگر ضرر ہو۔

(۲)- مجبوری کی وہ حالت جس میں فعل یا ترک فعل پر کلیات خمسہ میں سے کسی کلی کا تحفظ موقوف نہ ہو مگر اس کے بغیر مشقت اور حرج وضرر کا سامنا کرنا پڑے۔

پہلی تعریف فتاویٰ رضویہ، ص:۱۵۸، ج:۱، سے اور دوسری فتاویٰ رضویہ، ص:۱۹۹، ج:۹، سے ماخوذ ہے۔

"حاجت کبھی ضرورت کے مرتبہ میں آجاتی ہے۔" اس کی تشریح باتفاق رائے یہ طے پائی کہ:

حاجت کسی خارجی سبب کی وجہ سے کلیات خمسہ یا ان میں سے کسی ایک کا موقوف علیہ ہو جائے جیسا کہ بدائع، بہارِ شریعت اور فواتح کی عبارتوں میں ہے۔

حاجت کی دو قسمیں ہیں، خاصہ، عامہ — دونوں ہی بمنزلۂ ضرورت ہو سکتی ہیں، یہ راقم الحروف کے مقالہ میں ہے۔

اس میں الاشباہ والنظائر کی ایک جامع عبارت سے یہ وضاحت کر دی گئی ہے کہ "ضمان درک" اور "استقراض محتاج" حاجتِ خاصّہ ہیں جو انسانی زندگی سے حد درجہ جُڑنے کی وجہ سے ضرورت کا درجہ اختیار کر چکی ہیں۔ اشباہ کی عبارت یہ ہے:

"الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامّة كانت أو خاصّة" ولهذا جوزت الإجارة علىٰ خلاف القياس للحاجة، ولذا قلنا: لا تجوز اجارة بيت بمنافع بيت لإتحاد جنس المنفعة فلا حاجة، بخلاف ما إذا اختلف ، ومنها ضمان الدرك جوز علىٰ خلاف القياس، ومن ذٰلك جواز السلم

علیٰ خلاف القياس لكونه بيع المعدوم دفعاً لحاجة المفاليس، ومنها جواز الاستصناع للحاجة .....و في القنية و البغية: "يجوز للمحتاج الإستقراض بالربح." اھ[۱]

عرف:- ایسا امر جو عام طور سے ارباب عقل و دانش کے مابین رائج ہو اور عقول سلیمہ اسے تسلیم کرتی ہوں۔

تمام مقالوں کی تعریف اسی کے ہم معنی ہے الفاظ مختلف ہیں۔

اس کی دو قسمیں ہیں: قولی، فعلی۔ فعلی کو تعامل کہا جاتا ہے۔

تعامل:- وہ چیز جس پر عام طور سے لوگوں کا عمل در آمد ہو۔

حضرت مفتی مطیع الرحمٰن صاحب نے اپنے مقالہ میں تعامل کو معاملات کے ساتھ خاص مانا ہے۔ وہ اسے بیع و شرا وغیرہ معاملات میں لوگوں کی عادات کو تعامل کہتے ہیں۔

عادت:- وہ چیز جو لوگوں کے بار بار کرنے اور برتنے کی وجہ سے قلوب میں اس طرح رچ بس جائے کہ طبعی امور کی طرح اس کی بجا آوری سہل اور آسان ہو جائے۔

راقم الحروف کے مقالہ میں "تلقی بالقبول" اور "شعار" اور "توارث" کو بھی عرف و تعامل سے شمار کیا گیا ہے، ساتھ ہی یہ وضاحت بھی کی گئی ہے:

عرف و تعامل کا اطلاق چار طرح کے معانی پر ہوتا ہے:

(۱)- وہ عرف و تعامل جو حضور سید عالم ﷺ کے زمانۂ مبارک سے موجود ہو۔

(۲)- وہ عرف جو ساری دنیا کے تمام مسلمانوں کا ہو۔

(۳)- تمام بلادِ عالم کے اکثر مسلمانوں کا عرف ہو۔

(۴)- کسی ملک یا صوبے کے اکثر مسلمانوں کا عرف حادث ہو۔

پہلے تین قسم کے عرف حجت مطلقہ ہیں جو ہر حال اور ہر مقام میں حجت ہوتے ہیں، جیسے کتاب و سنت و اجماع ہر حال اور ہر مقام میں حجت ہوتے ہیں، کیوں کہ اول حدیث تقریری، دوم اجماع، سوم ملحق باجماع ہے، سوم کو «سوادِ اعظم» کا موقف بھی کہہ سکتے ہیں۔ اول تاخیر کی صورت میں نص کا ناسخ، دوم مظہر ناسخ ہوگا، اور سوم نص سے معارض ہو تو وہی راجح ہوگا۔

عام طور سے فقہا عرف و تعامل بول کر قسم چہارم مراد لیتے ہیں اور اب وہی زیر بحث ہے۔ یہ تنقیح اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کے خواص سے ہے جسے میں نے سمجھنے کی کوشش کی ہے، پھر خلاصہ کیا ہے، اس لیے اس سے کسی کو اختلاف نہیں ہونا چاہیے۔

زیر بحث عرف و تعامل کی اپنی وسعت اور پھیلاؤ کے لحاظ سے تین قسمیں ہیں:

عرف عام، عرف خاص، عرف نادر — یا تعامل عام، تعامل خاص، تعامل نادر۔

---

(۱) الأشباه والنظائر، ص: ۱۱۵، القاعدة الخامسة

عرف عام:- وہ امر جو کسی ملک یا صوبہ کے بلادِ کثیرہ میں عام طور سے رائج ہو۔

عرف خاص:- جو ایک دو شہروں میں عام طور سے رائج ہو۔

عرف نادر:- وہ قول یا فعل جو دو چار آدمیوں میں رائج ہو۔

عرف و تعامل کی یہ تفصیل اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کے رسالہ «المنی و الدرر» سے ماخوذ ہے جو الفاظ کے فرق و اختلاف کے ساتھ بہت سے مقالوں میں ہے۔

تعریفات کے سلسلے میں اختلاف

جناب مولانا شمس الہدیٰ صاحب کے مقالہ میں عرف کی ایک تعریف یہ کی گئی ہے:

"ائمۂ دین اور اعیان اسلام جو سمجھیں اور جسے احکام شرعیہ کی بنیاد قرار دیں۔"

مولانا نے "قواعد الفقہ" کی درج ذیل عبارت پر اپنی تعریف کی بنیاد رکھی ہے:

"عرف الشرع ما فهم منه حملة الشرع وجعلوه مبنى الأحكام."[1]

حضرت مفتی مطیع الرحمٰن صاحب کے مقالہ میں ہے:

تعامل:- بیع و شرا اور اجارہ وغیرہ معاملات میں لوگوں کی عادت کا نام ہے۔

حرج:- بعض مقالات میں حرج کی تعریف مذکور نہیں، راقم الحروف کے مقالہ میں اس کی تعریف کو حاجت و ضرورت سے عام رکھا گیا ہے، تعریف درج ذیل ہے:

"ایسی تنگی جس کے باعث کلیات خمسہ، یا ان میں سے کسی ایک کے تحفظ میں بندے کو مشقت و دشواری پیش آئے خواہ اس کے باعث یہ کلیات فوت ہوں اور قریب بہ فوت ہوں، یا نہ ہوں۔"

اس تعریف پر تفسیر نسفی، ابن کثیر، جلالین اور حاشیۃ الصاوی کے علاوہ الأشباہ والنظائر، درِ مختار، رد المحتار اور فتاویٰ رضویہ وغیرہا کتبِ فقہ سے بھی استدلال کیا گیا ہے۔ حَرَج کی تعریف میں اس عموم کی وجہ یہ ہے کہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے حاجت اور عمومِ بلویٰ کا ذکر نہیں کیا ہے تو وہ اسی حرج میں شامل ہیں۔

تنقیحی سوالات

(۱)- کیا عرف، ائمۂ دین و داعیانِ اسلام کے تفاہم کا نام ہے جیسا کہ بعض مقالات سے عیاں ہوتا ہے۔

(۲)- کیا تعامل، بیع و شرا وغیرہ معاملات کے ساتھ خاص ہے، یا معاملات کے ساتھ حقوق العباد، حقوق اللہ،

---

(۱) قواعد الفقه، ص: ۳۷۷

عقوبات اور عبادات کو بھی عام ہے ؟

(۳)-کیا حَرَج اور حاجت دونوں ایک چیز ہیں، یا حرج عام ہے اور حاجت خاص ؟

(۴)-کیا حرج میں مطلقاً، نیز حاجت میں آدمی کو کام کے نہ کرنے کا اختیارِ صحیح نہیں رہتا ؟

(۵)- عمومِ بلویٰ کی جامع ومانع تعریف کیا ہے ؟

(۶)- "دینی ضروری مصلحت" کی تعریفات میں، یوں ہی "فساد" کی تعریفات میں موازنہ کر کے جامع مانع تعریف کا افادہ فرمائیں ۔

یہاں یہ امر واضح رہے کہ گفتگو مطلق "مصلحت" کی نہیں ہے، بلکہ "دین کی ضروری مصلحت" کی ہے ساتھ ہی یہ بھی خیال رہے کہ گفتگو "عرف ناس" میں ہے، "عرفِ شرع" میں نہیں۔

تاثیرات

(سوال:۳-الف وب)-محظورات شرعیہ تین طرح کے ہیں:

ایک: تو وہ جو مباح ہونے کی گنجائش رکھتے ہیں جیسے خمر، خنزیر، میتہ وغیرہ۔

دوسرے: وہ جو مباح تو کبھی نہیں ہوتے مگر ان کے ارتکاب کی رخصت مل جاتی ہے جیسے کلمۂ کفر کا تلفظ تصدیقِ قلبی کی بقا کے ساتھ۔

تیسرے وہ جو کسی حال میں مباح نہیں ہوتے، جیسے قتل ناحق، قطعِ عضوِ مسلم، زنا وغیرہ۔

بدائع الصنائع، درِ مختار، ردالمحتار، بحر الرائق، فتح القدیر، بہارِ شریعت وغیرہ میں یہ تصریحات موجود ہیں۔

❖ محظورات کی تیسری قسم میں ضرورت کا کچھ بھی اثر نہیں ہوتا، البتہ دوسری قسم میں رخصت اور پہلی قسم میں اباحت بوجہِ ضرورت ہو جاتی ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مشہور فقہی قاعدہ " الضرورات تبیح المحظورات" محظور کی قسم اول کے ساتھ خاص ہے۔ راقم السطور محمد نظام الدین رضوی، مولانا آل مصطفیٰ مصباحی اور مولانا صدر الوریٰ مصباحی کے مقالات میں اس کی وضاحت ہے اور اکثر مقالوں میں سکوت ہے۔

البتہ مولانا شمس الہدیٰ صاحب، ڈاکٹر محب الحق صاحب اور مولانا ارشاد احمد صاحب کے دوسرے عنوان کے مقالوں میں قاعدہ "الضرورات" کو تمام محظورات سے عام رکھا گیا ہے۔

❖ اس پر اکثر کا اتفاق ہے کہ "الضرورة تتقدر بقدرها" اور بعض مقالہ نگار ساکت ہیں۔ البتہ مولانا بدر عالم صاحب کے مقالہ میں تفسیر خازن سے یہ منقول ہے کہ:

"أمّا المخمصة فلا تخلو، إن كانت دائمةً فلا خلاف فی جواز الشبع منها، وإن كانت نادرة فاختلاف العلماء فيه."

جس سے بقدر ضرورت سے زائد کے تناول کا بھی جواز ثابت ہوتا ہے۔ یہاں یہ وضاحت بھی ہونی چاہیے کہ یہ کس امام کا مذہب ہے، کیوں کہ ہم مذہب امامِ اعظم پر تحقیق کے لیے پابند ہیں۔

❖ عام طور سے مقالات میں یہ صراحت ہے کہ ضرورت عبادات، معاملات وغیرہا سبھی میں نیز منصوص، اجماعی، اجتہادی تمام ہی مسائل میں موثر ہے۔

❖ ضرورت فرض کے درجہ میں ہے اور حاجت واجب و سنن مؤکدہ کے درجہ میں۔[1]

حاجت جب درجۂ ضرورت میں آجائے تو اس کی تاثیر وہی ہے جو ضرورت کی ہے، یہ متفق علیہ ہے۔ البتہ مطلق حاجت سے حرام قطعی و حرام لعینہ میں تخفیف ہوگی یا نہیں؟ اس بارے میں سیمینار میں اس بات پر اتفاق ہوا کہ محرمات قطعیہ میں تخفیف کی موجب نہیں۔

اکثر مقالوں میں تعریف مطلق ہے جو عموم کی طرف مشعر ہے جیسے یہ تعریفات:

☆- جس سے احتراز مشقت و پریشانی کا باعث ہو۔

☆- جس کے کرنے میں مضرت و مشقت ہو۔

☆- جو باعثِ مضرت و مشقت ہو۔

☆- احکام شرع میں تنگی، دشواری، مشقت وغیرہ۔

حضرت مفتی محمد مطیع الرحمٰن صاحب کے مقالہ میں حرج کی تعریف میں حاجت کی تعریف کو ذکر کرکے یہ بتایا گیا ہے کہ اسی کو ضرر، حاجت اور بلویٰ بھی کہتے ہیں۔ حرج کی صورت میں آدمی مجبور ہوجاتا ہے، اسے کام کے نہ کرنے کا اختیار صحیح نہیں رہتا۔

عموم بلویٰ: عام طور سے اس کی درج ذیل تعریف ہم معنیٰ الفاظ سے کی گئی ہے:

"وہ حالت و کیفیت جس کے باعث عوام و خواص سبھی محظور شرعی میں مبتلا ہوں اور دین، جان، عقل، نسب، مال یا ان میں سے کسی کے تحفظ کے لیے اس سے بچنا حرج و مشقت و ضرر کا سبب ہو۔" [راقم الحروف]

یہ تعریف بھی حاجت و ضرورت دونوں کو عام ہے۔

اس تعریف پر علامہ سید شریف جرجانی کی کتاب «کتاب التعریفات»، ہدایہ، نتائج الافکار، تبیین الحقائق، اشباہ، جامع المضمرات، فتاویٰ رضویہ اور بہارِ شریعت سے استناد کیا ہے، اور فتح القدیر سے ایک صریح عبارت بھی پیش کی ہے۔ فتح القدیر کی عبارت یہ ہے:

"لأنها [البلوىٰ] إنما تتحقق بأغلبيّة عسر الانفكاك."[2]

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص:۵۹، ۱۵۸، ج:۱، رضا اکیڈمی

(۲) فتح القدیر، ج:۱، ص:۱۷۹

اس کے بر خلاف بعض مقالات میں یہ صراحت ہے کہ اس میں عوام وخواص سب کا ابتلا ضروری نہیں، ایک فرد کا ابتلا بھی کافی ہے۔

یہ رائے مولانا انور نظامی صاحب کی ہے۔ غنیہ، رد المحتار اور فتاویٰ رضویہ کے حوالے سے قراءت میں غلطی سے متعلق ایک مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے اپنے موقف پر بایں طور استدلال کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"جیسا کہ قراءت میں ایسی غلطی جس سے معنیٰ فاسد ہو جائے اصل مذہب میں مفسدِ نماز ہے مگر متاخرین فقہا نے عوام کی جہالت عامہ کو دیکھتے ہوئے عدم فساد کا حکم دیا ہے اور اس کی وجہ عموم بلویٰ بتائی جب کہ اس میں خواص مبتلا نہیں۔"

بعض مقالات میں صرف یہ ہے:

جس میں عوام وخواص سب مبتلا ہوں۔ یہ رائے مولانا شمس الہدیٰ صاحب کی ہے۔

حضرت مفتی مطیع الرحمٰن صاحب کے مقالہ میں اسے حاجت کا ہم پلہ گردانا گیا ہے، فرق یہ ہے کہ بلویٰ جب عمومی صورت اختیار کرلے تو اسے عموم بلویٰ سے تعبیر کرتے ہیں۔

موصوف نے درج ذیل عبارات پر اپنے موقف کی بنیاد رکھی ہے۔

(۱)-عنایہ میں ہے:

"فيه البلوىٰ لحصوله بغير فعله فجاز أن يجعل معذورا بخلاف العمد."[۱]

(۲)-مبسوط سرخسی میں ہے:

"معنى البلوىٰ في الماء المستعمل ظاهر فإن صون الثياب عنه غير ممكن."اھ[۲]

(۳)-اسی میں ہے:

"ان البلوىٰ التي وقعت الإشارة في الهرّة موجود ههنا فإنما تسكن في البيوت ولا يمكن صون الأواني عنها."اھ[۳]

دینی ضروری مصلحت: اس کی تعریف میں بڑا اضطراب ہے:

(۱)-دین کا اہم اور ضروری کام جس کی بجاآوری میں مفسدہ کم اور مصلحت زیادہ ہو۔

یہ رائے راقم سطور محمد نظام الدین رضوی، مفتی محمد معراج القادری، مولانا محمد صدر الوریٰ قادری، مولانا قاضی فضل احمد اور مولانا آلِ مصطفےٰ مصباحی کی ہے۔

راقم الحروف کے مقالہ میں اس تعریف پر درج ذیل عبارات سے استدلال کیا گیا ہے۔

---

(۱) عنايه، ج:۱، ص:۳۲۱

(۲) مبسوط سرخسي، ج:۱، ص:٤٦

(۳) مبسوط سرخسي، ج:۱، ص:٥

☆-اشباہ میں ہے:

"وقد تراعى المصلحة لغلبتها على المفسدة." (۱)

☆-فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"لأن استثناء الضرورات ومُراعاة المصالح الدينية الخالية عن مفسدة تر بو عليها."

جناب مولانا محمد صدر الوریٰ صاحب نے جس عبارت سے استناد کیا ہے اس میں مثالوں سے مزید وضاحت کر دی گئی ہے، لکھتے ہیں:

"وقد تراعى المصلحة لغلبتها على المفسدة، فمن ذلك الصلاة مع اختلال شرط من شروطها من الطهارة أو الستر أو الاستقبال بأن في كل ذلك مفسدة ومتى تعذر عليه شيئ من ذلك جازت الصلاة بدونه ومنه الكذب مفسدة محرمة وهى متى تضمن جلب مصلحة ترد عليه جاز كالكذب للاصلاح بين الناس وعلى الزوجة لاصلاحها." (۲)

(۲)-کسی فعل کا ایسا ہونا کہ اس کے بغیر دین، جان، عقل، نسب، مال کا نقصان نہ ہو۔ بلکہ فائدہ مقصودہ کا حصول ہو۔ یہ منفعت کے درجہ میں ہے۔

یہ نظریہ حضرت مفتی مطیع الرحمٰن صاحب کا ہے۔ اس تعریف پر انھوں نے فتاویٰ رضویہ کی درج ذیل عبارت سے استناد کیا ہے:

"اگر یہ بھی نہ ہو مگر حصول مفید ہے، نفسِ فائدہ مقصودہ اس سے حاصل ہوتا ہے تو منفعت۔" (۳)

(۳)-کوئی ایسا کام کیا جائے جس سے دینی فائدہ ہو، مصلحت کا حصول ہو جیسے تدوین قرآن۔

یہ رائے مولانا عبد الوحید مصباحی کی ہے۔

(۴)-کسی دینی امر مہم کی بقا و تحفظ مقصود، یا قوم مسلم، یا کسی ایک ہی بندۂ مومن پر فی الحال کوئی آفت ہو تو اس کے دفاع کے لیے، یا مستقبل میں کسی آفت کا اندیشہ غالب ہو تو حفظِ ماتقدم کے طور پر اس کی تدابیر اختیار کرنا۔

یہ موقف جناب مولانا بدرِ عالم صاحب کا ہے۔ مولانا نے یہ بھی وضاحت کی ہے کہ ایسی صورت میں کسی دینی امر مہم کی بقا کے لیے قولِ امامِ اعظم کے خلاف بھی فتویٰ دینا روا ہے۔ اور مجدد اعظم امام احمد رضا رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی کتاب "اجلی الاعلام" کی ایک لمبی عبارت سے اپنے موقف پر استدلال کیا ہے۔

فساد: (۱)-شریعت کے جادۂ اعتدال سے انحراف، اس کے خلاف جرأت و بے باکی اور معصیت کا ارتکاب۔

یہ موقف راقم سطور محمد نظام الدین رضوی، مولانا محمد صدر الوریٰ صاحب، مولانا قاضی فضل احمد صاحب وغیرہ متعدّد

---

(۱) الاشباہ والنظائر، ص:۱۱۵

(۲) الاشباہ والنظائر، ج:۱، ص:۱۲٦

(۳) فتاویٰ رضویہ، ج:۹، نصف اخیر، ص:۱۹۹.

مقالہ نگاروں کا ہے۔ راقم الحروف کے مقالہ میں بطور دلیل بیضاوی شریف کی یہ عبارت ہے:

”والفساد خروج الشئ عن الإعتدال ، والصلاح ضدّه وكلا هما يعمان كلّ ضار و نافع و منه اظهار المعاصي، والإهانة بالدين فإن الإخلال بالشرائع ، والاعراض منها مما يوجب الهرج والمرج ويخل بنظام العالم.“

(۲)-ایسا کام جس کے کرنے سے فساد ہو۔

یہ نظریہ مولانا عبد الوحید مصباحی کا ہے۔

(۳)-کسی فعل کا ایسا ہونا کہ اس سے دین، عقل، جان، نسب، مال کے فوت ہونے یا ان میں نقصان آجانے کی راہ کھلے۔

یہ موقف حضرت مفتی مطیع الرحمٰن صاحب کا ہے۔ موصوف نے ارتدادِ زن سے فسخِ نکاح وغیرہ چند مسئلے بطور مثال پیش کیے ہیں اور کفایہ، بحر الرائق، درِ مختار اور رد المحتار سے استدلال کرتے ہوئے فتاویٰ رضویہ کی یہ صریح عبارت بھی پیش کی ہے۔ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

” افتائى مراراً بعدم انفساخ نكاح امرأة مسلم بارتدادها لما رأيت من تجاسرهن ومبادرة الى قطع العصمة مع عدم استرقاقهن فى بلادنا ولا ضربهن ولاجبرهن على الاسلام “[۱]

(۴)-کسی مسئلہ پر عمل کرنے سے فساد پیدا ہو جائے، یا اس کا ظن غالب ہو جائے۔

یہ مؤقف مولانا انور نظامی مصباحی کا ہے۔

❖ راقمِ سطور (محمد نظام الدین رضوی) کے مقالہ میں یہ صراحت ہے کہ حرج کبھی حاجت کے درجے میں ہوتا ہے اور کبھی ضرورت کے درجے میں، یوں ہی عموم بلویٰ کبھی حاجت کے درجے میں ہوتا ہے اور کبھی ضرورت کے، اور اکثر مقالوں میں اسے حاجت وضرورت سے عام رکھا گیا ہے اس کا بھی مطلب وہی ہے البتہ بعض مقالوں میں حرج، حاجت، عموم بلویٰ کو ایک درجہ میں رکھا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس اختلاف سے حرج وحاجت کی تاثیر میں بھی اختلاف ہوگا۔

❖ یہ امر بھی مختلف فیہ ہے کہ عموم بلویٰ کا تعلق افعالِ اضطراریہ سے ہے، یا غیر اضطراریہ سے۔ اکثر کا موقف یہ ہے کہ یہ ضرورت کے درجہ میں ہو تو اس کا تعلق افعالِ اضطراریہ سے ہوگا، ورنہ غیر اضطراریہ سے۔

❖ عام طور پر مقالہ نگاروں نے عرف وتعامل کی دو قسمیں عام وخاص بتا کر دونوں کو ہی اسباب ستہ سے شمار کیا ہے مگر جناب مولانا شمس الہدیٰ صاحب کی رائے یہ ہے کہ صرف عرفِ عام اسباب ستہ سے ہے۔

❖ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ عرف وتعامل معاملات میں مؤثر ہوتے ہیں، لیکن معاملات کے سوا دیگر ابواب مثلاً حقوق اللہ، حقوق العباد، عقوبات، عبادات میں مؤثر ہوتے ہیں یا نہیں، اس میں بھی اخیر کے سوا پر اکثر کا اتفاق ہے، رہ گیا

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۱، ص:۳۹۳، ۳۹٤

عبادات کا مسئلہ تو یہ معرکۃ الآرا ہے۔ اس سلسلے میں سیمینار میں باتفاق رائے یہ طے ہوا۔

''عبادات کی تین قسمیں ہیں: **ایک** تو وہ جن کے ارکان من جانب شرع متعیّن ہیں، اوقات مقرر ہیں، ان کی ہیئت ترکیبیہ منصوص ہے جیسے فرض نماز، روزہ، حج، اعتکافِ مسنون۔ **دوسری** وہ جن کے نہ ارکان معین ہیں، نہ اوقات، نہ ہیئت ترکیبیہ، بر سبیل اطلاق ان کے کرنے کا حکم دیا گیا جیسے درود شریف پڑھنا، محبوبانِ خدا کا ذکر کرنا۔ **تیسری** وہ جن میں کچھ متعیّن ہوں، کچھ متعیّن نہ ہوں جیسے نفل نمازیں، زکوٰۃ، عمرہ وغیرہ۔''

ان تین قسموں میں دوسری قسم کا اثبات تعامل سے ہو سکتا ہے، باقی دو قسمیں زیرِ بحث ہیں۔

جب کہ راقم الحروف (محمد نظام الدین رضوی) کا موقف یہ ہے کہ:

عبادات کے ان سارے اقسام میں عرف و تعامل کا اعتبار ہے اور اس کثرت سے ہے کہ اگر کوئی فقیہ اس کے شواہد کا استقصا کرے تو ایک ضخیم کتاب تیار ہو جائے۔

ہاں وہ امور (۱) جو شریعت کے بتانے سے ہی ہمیں معلوم ہوئے، عقل ان کی تعیین سے قاصر ہے۔ یا (۲) شریعت نے کوئی خاص وضع و ہیئت متعیّن فرما دی، یا (۳) کچھ خاص اذکار خاص مقاصد کے لیے تعلیم فرمائے۔ ان میں عرف ناس کا اعتبار نہ ہوگا، وہ ہماری بحث سے خارج ہیں۔ افقہ امت اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان نے اس خصوص میں بڑی تحقیقی اور جامع گفتگو فرمائی ہے۔ جس سے عیاں ہوتا ہے کہ درج بالا تینوں امور عرف و عادت کے دائرۂ اثر سے باہر ہیں۔ آپ رقم طراز ہیں:

عبادات میں:

(۱) ''وہ امور جن کی طرف عقل کو اہتدا نہیں، مثل تعین اوقات و عدد رکعات و ترتیب افعال و وحدتِ رکوع و تعددِ سجدات اور تحدید نصاب و مصرفِ زکاۃ اور وقت و مکانِ وقوف اور مطاف و عددِ اشواطِ سعی و طواف وغیرہا قطعاً توقیفی (شریعت کے بتانے پر موقوف) ہیں۔

(۲) یوں ہی وہ اوضاع و ہیآت کہ شارع نے ایسے امور میں محدود معین فرمائے اور مجملات کتاب کے بیان واقع ہوئے، جن کی تعیین کی طرف امثال: ''صَلُّوْا كَمَا رَأَيْتُمُوْنِي أُصَلِّيْ.'' (نماز پڑھو جیسا کہ مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو۔) نے ارشاد فرمایا۔

(۳) اسی طرح وہ اذکار و افعال مخصوصہ کہ اوقات خاصہ پر غایات و مقاصد معینہ کے لیے علیٰ وجہ التعیین مقرر ہوئے اور مکلفین ان کی طرف مطلقات و عمومات سے دعوت نہ کیے گئے۔ جیسے تکبیر تحریمہ، و تحلیل نماز، و تشہد و اذان و اقامت وغیرہا۔

یہی وہ اشیا ہیں جنھیں توقیفی کہا جاتا ہے۔

(۴) ان کے سوا باقی تمام امور جن میں نصًّا و دلالۃً شرع مطہر سے تحدید و حظر اور توقیف و حجر ثابت نہیں۔ اگرچہ وہ انھیں توقیفیات سے علاقہ رکھتے ہوں ان میں بھی توقیف (شارع کے بتانے) پر توقف نہیں، اگرچہ بوجہ تعلق ولہذا دعائے قعدۂ اخیرہ صرف الفاظ واردہ پر مقصود نہیں، ہر شخص جو چاہے دعا کر سکتا ہے۔ بعد اس کے کہ کلام ناس سے مشابہ نہ

ہو۔ اس طرح عیدین وغیرہا کے خطبے خصوصاً خطبۂ جمعہ کو شرطِ صحتِ نماز ہے ان میں الفاظ مرویہ پر اقتصار نہیں۔

یہ صورت چہارم اعنی متعلقات بلکہ بعض افراد صورت سوم بھی انظار مجتہدین کے جولا نگاہ ہیں۔ بعض نے ان میں کسی کو قسم اول سے خیال فرمایا اور وقوف لازم ٹھہرایا، اور بعض نے قسم دوم سے سمجھا اور رخصت کا حکم بتایا، ورنہ نہ قسم اول میں ارسال واطلاق معقول، نہ دوم میں، جہاں شرع نے اطلاق کو کام فرمایا تحدید وتقیید نامقبول۔

ہاں کسی سنت ثابتہ کو اٹھادینا، کوئی نیا امر مزاحم ومراغم سنت پیدا کرنا کسی حال روا نہیں۔ (۱)

اس تفصیل سے یہ امر مستفاد ہوتا ہے کہ عبادات میں جو امور توقیفی نہیں ہیں ان میں عرف وناس معتبر ہے۔ بس شرط یہ ہے کہ وہ عرف کسی سنتِ ثابتہ کے خلاف نہ ہو۔

دلائل وشواہد

(۱) اللہ عزوجل ارشاد فرماتا ہے:

اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ۔ (۲)

ہمیں صراط مستقیم (سیدھی راہ) پر چلا، ان لوگوں کی راہ جن پر تونے انعام کیا۔

اس آیۂ کریمہ میں "صراط مستقیم" سے "طریق مسلمین" مراد ہے۔ چناں چہ مفسر قرآن حضرت علامہ قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں:

لا خِفاء فيه أنّ الطّريق المستقيم مايكون طريق المومنين.

بلاشبہ "صراط مستقیم" مومنوں کی راہ ہے۔ (۳)

تفسیر خزائن العرفان میں ہے:

"صراط مستقیم" سے "طریق مسلمین" مراد ہے۔ جن امور پر بزرگان دین کا عمل رہا ہو وہ صراط مستقیم میں داخل ہے۔"

اور مسلمانوں کا تعارف وتعامل بلا شبہہ طریق مسلمین ہے جس کے عموم میں عبادات بھی یقینا داخل ہیں، جیسے اجماع، قیاس، استحسان طریق مسلمین ہیں اور عبادات میں بھی حجت تسلیم کیے جاتے ہیں۔

(۲) حدیث میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا:

مَارأى المسلمون حسنًا فهو عند الله حسنٌ ومارأوا سَيِّئًا فهو عند الله سَئِيٌّ. (۴)

---

(۱) حاشیه اذاقة الاثام لِمانِعی عمل المولد والقيام. ص:۱۳۵

(۲) الأية:۶،۵، سورة الفاتحة.۱

(۳) انوار التنزيل (معروف به تفسير بيضاوى ص:۱۰)

(۴) مسند امام احمد بن حنبل ص:۳۷۹، ج:۱، مستدرك حاكم، ص:۷۸، ج:۳، فضائل ابی بكر صديق، مسند بزار، كتاب المدخل للبيهقی، مسند ابو داؤد طيالسی، حلية الاولياء لإبی نعيم، ص:۳۷۵،۳۷۶ ج:۱، ذكر الطفاوی الدوسی.[مرتب]

مسلمان جس چیز کو اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے اور مسلمان جسے برا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی برا ہے۔

اور حلیۃ الاولیا کے الفاظ یہ ہیں:

فَما رآہُ المومنون حَسَنًا فهو (عند الله) حسن ومارآہُ المومنون قبیحًا فهو عند الله قبیح.(۱)

جس کام کو اہل ایمان حَسَن جانیں وہ اللہ کے نزدیک بھی حَسَن ہے اور جس کام کو اہل ایمان قبیح جانیں وہ اللہ کے نزدیک بھی قبیح ہے۔

اور ہدایہ ص:۲۸۷، ج:۳، باب الاجارہ الفاسدہ میں ہے کہ یہ بات اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمائی ایسا ہی بدائع الصنائع جلد اول ص:۱۴۸، مطبع بیروت نیز ص:۳۶۷، بحث تثویب میں بھی ہے۔(۲)

اس حدیث پاک میں "ما" کا لفظ عام ہے جس کے افراد میں معاملات کے ساتھ عبادات بھی شامل ہیں۔ اس کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ نے یہ حدیث معاملات کے ایک مسئلے میں اور صاحب بدائع نے عبادات کے ایک مسئلے میں تعامل کی حجیت کے ثبوت میں پیش کی ہے۔

یہ لکھنے کے کئی ماہ بعد حجۃ الخلف، تاج المحققین علامہ مفتی محمد نقی علی خان قادری برکاتی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب مستطاب "اصول الرشاد" دیکھی جس میں آپ نے یہی صراحت بڑے مضبوط انداز سے کی ہے۔ آپ فرماتے ہیں:

---

(۱) حلیة الأولیا، ص:۳۷۵، ۳۷٦، ج:۱، ذکر الطفاوي الدوسي، دار الفکر، بیروت (مرتّب)

(۲) نصب الرایہ میں امام حافظ جمال الدین زیلعی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کے تعلق سے یہ انکشاف فرمایا، رقم طراز ہیں:

"قلتُ: غریبٌ مرفوعاً، ولم اجده إلاّ موقوفاً علیٰ ابن مسعود، ولهٗ طرق رواه احمد فی مسنده عن زِرّ بن جیش عن عبد الله بن مسعود. ومن طریق احمد رواه الحاکم فی "المستدرك" فی فضائل الصحابة وزاد فیه، وقد رأی الصحابة جمیعًا أن یستخلف ابو بکر، وقال صحیحُ الاسناد، ولم یخرجاهُ.

وکذلك رواه البزار فی مسندهٖ والبیهقی فی "کتاب المدخل" و رواه ابو داؤد الطیالسی فی "مسندهٖ" إلاّ أنّهٗ قال عوض: سَیِّئ، قبیح، ومن طریق أبی داؤد رواه ابونعیم فی "الحلیة" والبیهقی فی "کتاب الاعتقاد" وکذلك رواه الطبرانی فی "معجمهٖ" انتهی ملخصاً." (نصب الرایة لأحادیث الهدایة ص:۱۳۳، ج:٤، باب الاجارة الفاسدة)

اور درایہ فی تخریج احادیث الهدایہ میں نصب الرایہ کی تلخیص ان الفاظ میں ہے:

"لم اجده مرفوعًا اخرجه احمد موقوفاً علیٰ ابن مسعود باسناد حسنٍ وکل اخرجه البزار والطیالسی والطبرانی وابونُعیم فی ترجمة ابن مسعود والبیهقی فی کتاب الاعتقاد، وأخرجهٗ أیضا من وجهٍ اٰخر عن ابن مسعودٍ.اھ." (علیٰ هامش الهدایة، ص:۲۸۷، ك:۳، باب الاجارة الفاسدة، مجلس برکات)

غمز العیون والبصائر شرح الاشباه والنظائر میں ہے:

قال السخاوی فی المقاصد الحسنة: حدیث: "مارأه المسلمون حسنًا" رواه احمد فی کتاب السنّةً من حدیث أبی وائل عن ابن مسعود رضی الله تعالیٰ عنه وهو موقوفٌ حسنٌ انتهی.

(ص:۱۱٦، مطبع نول کشور لکهنؤ، ۱۲، ن.ر. مرتب)

''تعامل جس طرح معاملات میں حجت ہے اسی طرح عبادات میں معتبر ہے کہ لفظ ''مَا'' اثر ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور سَبِیْلِ الْمُومنین کریمہ (۱) اوراتّبعوا السِّوادَ الأعظم حدیث (۲) میں دونوں طرح کے احکام کو شامل اور علما دونوں طرح کے احکام اس بنا پر کرتے ہیں کہ بعض ہم نے بھی ذکر کیے اور کوئی فارقِ عقلی وسمعی متحقق نہیں تو تخصیص اس کی معاملات کے ساتھ محض بے معنی ہے۔'' (۳)

ان دلائل سے عبادات کی ہر قسم میں عرف وعادات کا معتبر ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اب ہر نوع کے دلائل کے نمونے الگ الگ ملاحظہ فرمائیے۔

عبادات کی نوع اول نماز وغیرہ میں عرف وعادت کا اعتبار

(۳) عبادات کی نوع اول میں سب سے اہم عبادت نماز ہے، جو بلاشبہہ توقیفی ہے اور قراءت نماز کے اہم ارکان سے ہے، جو بالاجماع فرض ہے۔ ارشادِ باری ہے:

فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ۔ (۴)

تم قراءت کرو جو قرآن سے آسان ہو۔

مگر یہ قراءت کتنی مقدار فرض ہے، اس کا تعین عرف ناس سے کیا گیا ہے، یعنی کم سے کم جتنی مقدار قراءت کرنے والے کو عرف میں ''قاریِ قرآن'' کہا جائے امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ مقدار ایک آیت اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ تین آیات بتاتے ہیں۔ جیسا کہ امام ابن الہمام رحمہ اللہ تعالیٰ نے فتح القدیر میں اس کی صراحت فرمائی، جس کی وضاحت اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کے الفاظ میں یہ ہے:

اقول : تقریرہ : أنّ الإمام و صاحِبَيْهِ رضی اللہ تعالیٰ عنھم اختلفوا فی فرض القراءة، فقالا: ثلثُ قصار، أو اٰية طويلة ما يعدل ثلثًا، لأنّهٗ لا يسمّى فی العرف قارئًا بدونهٖ.

وقال: بل اٰية، فإنّها إذا كانت كذٰلك عُدّ قارئًا عرفًا، بخلاف مادون الاٰية.

فالخلاف بين الإمام و صاحبيه مبنی علی الخلاف فی قيام العرف فی عدّهٖ قارئًا بالقصيرة، قالا : لا – وهو يمنع، اه ملخصًا.

میں کہتا ہوں، اس کی تقریر یہ ہے کہ امام اعظم اور آپ کے صاحبین قاضی امام ابو یوسف و امام محمد رحمہم اللہ تعالیٰ کے

---

(۱) وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ م بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ ؕ وَسَآءَتْ مَصِيْرًا ۝ اور جو رسولوں کا خلاف کرے، بعد اس کے کہ حق راستہ اس پر کھل چکا اور مسلمانوں کی راہ سے جدا راہ چلے، ہم اُسے اُس کے حال پر چھوڑ دیں گے اور اُسے دوزخ میں داخل کریں گے اور کیا ہی بری جگہ پلٹنے کی۔ (سورۃ النسآء، آیت: ۱۱۵)

اس آیت سے ثابت ہوا کہ طریق مسلمین ہی صراط مستقیم ہے۔ حدیث شریف میں وارد ہوا کہ جماعت پر اللہ کا ہاتھ ہے۔ (خزائن العرفان)

(۲) حلیة الاولیاء لأبی نعیم، ص:۴۲، ج:۳ و مجمع الزوائد، ص:۲۲۸، ج:۵ و ص:۲۲۱ ج:۵ و نسائی

(۳) اصول الرشاد لقمع مبانی الفساد، ص:۷۵، مبحث سوم، قاعدہ:۸

(۴) سورۃ المزمل، ۷۳، آیت: ۲۰

در میان فرض قراءت کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہے۔ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ فرض تین چھوٹی آیات ہیں، یا ایک بڑی آیت جو تین چھوٹی آیتوں کے برابر ہو، کیوں کہ عرف میں اس سے کم پڑھنے والے کو قاریِ قرآن نہیں کہا جاتا۔

اور امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ فرض ایک آیت ہے، کیوں کہ ایک آیت کی مقدار جب کوئی تلاوت کرتا ہے تو اُسے عرفاً قاریِ قرآن کہا جاتا ہے، اس کے بر خلاف ایک آیت سے کم پڑھنے والے کو عرف میں قاریِ قرآن نہیں کہا جاتا۔

تو امام اعظم اور آپ کے صاحبین کے اختلاف کی بنیاد اس امر پر ہے کہ ایک چھوٹی آیت پڑھنے والے کو "قاریِ قرآن" کہنے کا عرف ہے یا نہیں۔ صاحبین فرماتے ہیں: "نہیں ہے" اور امام اعظم فرماتے ہیں کہ: "اس کا عرف ہے۔"[۱]

امام اعظم اور صاحبین کے در میان اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس باب میں نزولِ قرآن کے وقت کا عرف معتبر ہے، اور وہ عرف کیا تھا، اس کے بارے میں مختلف روایات ان بزرگوں کو پہنچیں اور ظاہر یہ ہے کہ جو روایت امام اعظم کو پہنچی وہ صاحبین کو نہ پہنچ سکی، اس لیے ترجیح مذہب امام کو ہے۔

(۴) نماز میں ہاتھ کہاں باندھا جائے، ناف کے نیچے، یا سینے کے نیچے۔ اس کی بنیاد فقہا نے عرف پر رکھی ہے، جیسا کہ فتح القدیر کے درج ذیل جزئیہ سے عیاں ہے:

وكونُهٗ تَحْتَ السُّرَّةِ أو الصّدر كما قال الشّافعي لم يثبت فيه حديث يوجب العمل فيها على المعهود من وضعها حال قصد التعظيم فى القيام، و المعهودُ فى الشّاهد منه تحتُ السُّرّة. اھ[۲]

نماز میں ہاتھ ناف کے نیچے باندھا جائے یا بقول امام شافعی سینے کے نیچے؟ اس کے بارے میں کوئی ایسی حدیث ثابت نہیں جس پر عمل واجب ہو، لہٰذا قیامِ تعظیمی میں جہاں ہاتھ باندھنا معہود و متعارف ہے وہیں ہاتھ باندھا جائے اور اس بارے میں معہود یہ ہے کہ بڑوں کے دربار میں ہاتھ ناف کے نیچے باندھتے ہیں۔

(۵) بارگاہِ الٰہی کا ادب یہ ہے کہ اچھے کپڑے زیب تن کر کے نماز پڑھیں۔ ارشاد باری ہے:

خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ.[۳]

اپنی زینت لو جب مسجد میں جاؤ۔

زینت سے مراد لباسِ زینت ہے مگر عرف وعادت کے خلاف نہ پہنے ورنہ اس کی وجہ سے نماز مکروہ ہوگی۔

درِ مختار میں ہے:

"وكره صلوته فى ثياب بذلة يلبسها فى بيته و مهنة أى خدمة، إن له غيرها وإلا لا."

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص:۲۲۷، ج:۱ باب الغسل، رسالہ ارتفاع الحجب، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۲) فتح القدیر، ص:۲۴۹، ج:۱، باب صفة الصلوٰة (پاکستان) و ص:۲۹۲، ج:۱، باب صفة الصلوٰة، برکات رضا، پور بندر، گجرات.

(۳) سورۃ الاعراف:۷، آیت:۳۱

ردالمحتار میں ہے:

”قال فی البحر: وفسرها فی شرح الوقایة بما یلبسه فی بیته ولا یذهب به إلی الأکابر و الظاهر أن الکراهة تنزیهة. اهـ.“ (۱)

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”کسی کپڑے کو ایسا خلاف عادت پہننا جسے مہذب آدمی مجمع یا بازار میں نہ کرسکے اور کرے تو بے ادب، خفیف الحرکات سمجھا جائے یہ بھی مکروہ ہے۔ جیسے انگرکھا پہننا اور گھنڈی یا باہر کی بند نہ لگانا، یا ایسا کرتا جس کے بٹن سینے پر ہیں پہننا اور بوتام اتنے لگانا کہ سینہ یا شانہ کھلا رہے۔“ (۲)

درمختار میں ہے:

”وکره تحریماً سدل ثوبه أی ارساله بلا لبس معتاد.“ (۳)

(۶) کپڑے الٹا پہننا، اوڑھنا بھی مہذب لوگوں کے عرف وعادت کے خلاف ہے اس لیے اس طور پر نماز پڑھنا بھی باعث کراہت ہے۔

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”کپڑا الٹا پہننا، اوڑھنا خلاف معتاد (عادت) میں داخل ہے اور خلاف معتاد جس طرح کپڑا پہن کر یا اوڑھ کر بازار میں یا اکابر کے پاس نہ جاسکے، ضرور مکروہ ہے کہ دربار عزت احق بادب وتعظیم ہے۔“ (۴)

(۷) اور اگر کچھ کپڑوں کے بغیر بٹن لگائے پہننے کا عرف ہو تو انھیں اس طور پر پہن کر نماز پڑھنا باعث کراہت نہ ہوگا۔ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”انگرکھے پر جو صدری یا چغہ پہنتے ہیں اور عرف عام میں ان کا کوئی بوتام بھی نہیں لگاتے اور اسے معیوب بھی نہیں سمجھتے تو اس میں حرج نہیں ہونا چاہیے کہ یہ خلاف معتاد نہیں۔ ”هذا ماظهرلی من کلماتهم، والعلمُ بالحقّ عند ربّی.“ (۵)

(۸) عمل کثیر سے نماز فاسد ہوجاتی ہے، لیکن ”عمل کثیر“ ہے کیا، یہ عرف سے متعیّن ہوگا۔ اشباہ میں اعتبارِ عرف وعادت کے فقہی شواہد سے ایک یہ بھی شمار فرمایا:

---

(۱) رد المحتار، ج:۲، ص:۴۰۷، باب مایفسد الصلوٰة ومایکره فیها من کتاب الصلوٰة، دار الکتب العلمیة، بیروت

(۲) فتاویٰ رضو یه، ص:۴۴۷، ج:۳، باب مکروهات الصلوٰة، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۳) درِ مختار، ص:۴۴۷، ج:۲، باب ما یفسد الصلوٰة وما یکره فیها

(۴) فتاویٰ رضو یه، ص:۴۳۸، ج:۳، باب مکروهات الصلوٰة، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۵) فتاویٰ رضو یه، ص:۴۴۷، ج:۳، باب مکروهات الصلوٰة، رضا اکیڈمی، ممبئی

”ومِن ذلك العملُ المفسدُ للصّلاة، مفوّض إلى العرف، لوكان بحيث لو رآه راء يظنّ أنّهٗ خارج الصّلاة.“ (١)

جو عمل نماز کو فاسد کر دیتا ہے اس کی تعیین بھی عرف کے حوالے ہے، یہ وہ عمل ہے جس میں مشغول شخص کو دیکھ کر یہ گمان کیا جائے کہ وہ نماز سے باہر ہے۔

(٩-١٠) وجوب حج کے شرائط سے ہے: ”زادراہ اور سواری پر قادر ہونا“ ارشاد باری ہے:

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا۔ (٢)

اور اللہ کے لیے لوگوں پر بیت اللہ کا حج ہے، جو شخص اس کے راستے کی استطاعت رکھے۔

راستے کی استطاعت میں زادراہ بھی داخل ہے اور سواری بھی۔ مگر ”زادراہ“ اور ”سواری“ سے کیا مراد ہے، اسے شریعت نے لوگوں کے عرف وعادت پر موقوف کر دیا ہے۔

در مختار میں ہے:

”(الحجّ فرض على ذى زادٍ) يصح به بدنهٗ، فالمعتاد اللّحم ونحوهٗ، إذا قدر عليه خبزوجبن لا يعدّ قادرًا (وراحلةٍ) مختصة بهٖ وهو المسمّى بالمقتب اهـ. (٣)

اور ردالمحتار میں شیخ عبداللہ عفیف کی شرح منسک کے حوالے سے ”راحلۃ“ کی یہ وضاحت نقل کی ہے:

”يعتبر فى كلّ مايليق بحالهٖ عادةً وعرفًا، فمن لايدر إلاّ عليها أى على المحفة وهو التخت المعروف فى زماننا. اعتبر فى حقّهٖ بلا ارتياب، وان قدر بالمحل اوالمقتب فلا يعذر ولوكان شريفًا أوذامروة. اهـ.“ (٤)

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

”والرّاحلةُ تعتبر فى حقّ كلّ انسانٍ مايبلغهٗ فمن قدر على رأس زاملة وأمكنه السّفر عليه وجب، وإلاّ فان كان مترفها فلا بدّ مِن أن يقدر على شقٍ محمل. اهـ. (٥)

ان عبارات کی ترجمانی فقیہ الامت حضرت صدر الشریعہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے ان الفاظ میں فرمائی ہے:

”سواری سے مراد اُس قسم کی سواری ہے جو عرفاً اور عادۃً اس شخص کے حال کے موافق ہو۔ مثلاً اگر متمول آرام پسند ہو تو اس کے لیے شقدف درکار ہوگا۔

---

(١) الاشباہ والنظائر، ص:١١٧، القاعدة السادسه: العادة مُحَكّمة

(٢) آیت: ٩٧، سورۃ: آلِ عمران٣.

(٣) الدر المختار على هامش رد المحتار، ص:١٥٤، ج:٢، كتاب الحج

(٤) رد المحتار، ص:١٥٤، ج:٢، كتاب الحج

(٥) فتاوىٰ هندية، ص:٢١٧، ج:١، الباب الأول من كتاب المناسك، نورانى كتب خانه، پشاور

یوں ہی توشہ میں اس کے مناسب غذائیں چاہیے، معمولی کھانا میسر آنا، فرض ہونے کے لیے کافی نہیں۔ جب کہ وہ اچھی غذا کا عادی ہے۔" منسک۔ (۱)

(۱۱) فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"وتر رمضان المبارک میں ہمارے علمائے کرام قدست اسرارہم کو اختلاف ہے کہ مسجد میں جماعت سے پڑھنا افضل ہے، یا مثل نماز نفل گھر میں تنہا، دونوں قول باقوت ہیں اور دونوں طرف تصحیح و ترجیح۔

اول کو یہ مزیت کہ عامۂ مسلمین کا اس پر عمل ہے اور حدیث سے بھی اس کی تائید نکلتی ہے۔ "قال الخير الرّملي: وهٰذا الّذى عليه عامّة النّاس اليوم." (۲)

عبادات کی نوعِ سوم میں عرف وعادت کا اعتبار

وہ عبادات جن کی بجاآوری کا حکم مطلقاً دیا گیا ہے اور ان کے ارکان، شرائط، کیفیتِ ادا وغیرہ معین نہیں ہیں۔ ان کا شمار عبادات کی نوع سوم میں کیا گیا ہے۔ ان میں عرف وعادت کے معتبر ہونے کے بے شمار شواہد کتب فقہ میں پائے جاتے ہیں۔ ہم یہاں بہ طورِ نمونہ صرف چند کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں۔ ان میں کچھ نوعِ دوم سے بھی ہیں۔

(۱۹) بزازیہ کتاب الوقف فصل رابع میں ہے:

يجوز ترك سراج المسجد فيه من المغرب إلى عشاء ، لا كلّ اللّيل إلّا إذا جرت العادة بذلك كمسجد سيدنا صلّى الله تعالىٰ عليه وسلم. (۳)

مسجد کے چراغ کو مسجد میں مغرب سے عشا تک چھوڑنا جائز ہے نہ کہ پوری شب، مگر جب کہ اس کی عادت ہو، جیسے مسجدِ نبوی ﷺ میں ایسا ہی ہے۔

فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

ولا باس بان يترك سراج المسجد فى المسجد إلىٰ ثلث اللّيل و لا يترك اكثر من ذٰلك إلّا إذا شرط الواقف ذٰلك أو كان ذٰلك معتادًا فى ذٰلك الموضع كذا فى فتاوىٰ قاضى خان (۴)

مسجد کا چراغ تہائی رات تک جلا سکتے ہیں اس سے زیادہ کی اجازت نہیں ہاں اگر واقف نے اس سے زیادہ دیر تک جلانے کی شرط کر دی ہو یا وہاں اس کا عرف وعادت ہو تو جائز ہے، ایسا ہی فتاویٰ قاضی خان میں ہے۔

(۲۰) فتاویٰ رضویہ میں ہے:

---

(۱) بہارِ شریعت، حصہ:٦، ص:١٠، حج کا بیان

(۲) فتاویٰ رضو یہ، ص:۳۵۳، ج:۳، رضا اکیڈمی

(۳) فتاویٰ رضو یہ، ص:۱۵۳، ج:٤، رسالہ بریق المنار بشموع المزار، رضا اکیڈمی

(۴) فتاویٰ عالمگیری، ص: ۱۱۰، ج:١، فصلٌ في أحكام المسجد، قبيل الباب الثامن في الوتر

''مسجدوں کے لیے کنگرے بنانا کہ مساجد کے امتیاز اور دور سے ان پر اطلاع کا سبب ہیں اگرچہ صدر اول میں نہ تھے، بلکہ حدیث شریف میں ارشاد ہوا: ''ابنو المساجد واتخذ وھا جمّا.'' دوسری حدیث میں ہے: ''ابنوا مساجدکم جمّا'' یعنی مسجد منڈی بناؤ، ان میں کنگرے نہ رکھو۔ مگر اب بلانکیر مسلمانوں میں رائج ہے۔ وما راٰہ المسلمون حسنًا فھو عند اللہ حسنٌ.''(۱)

(۲۱) مسجد شعائر اللہ سے ہے اور اس کا ادب ادبِ الٰہی ہے۔ یہ ذہن میں رکھ کر ذیل کا اقتباس پڑھیے۔ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

''امور ادب میں شرعاً معہود فی الشاہد کا ہی لحاظ ہوتا ہے... اسی بنا پر علما نے تصریح فرمائی کہ مسجد میں جوتا پہنے جانا بے ادبی ہے حالاں کہ صدر اول میں یہ حکم نہ تھا۔ فتاویٰ سراجیہ وفتاویٰ عالم گیری میں ہے:

دخول المجسد متنعلا مکروہ۔ (مسجد میں جوتے پہنے ہوئے داخل ہونا مکروہ ہے۔ ن۔ ر۔)

عمدۃ المفتین ورد المختار میں ہے:

دخول المجسد متنعلا من سوء الادب. (مسجد میں جوتے پہنے ہوئے داخل ہونا بے ادبی ہے۔ ن۔ ر۔) (۲)

(۲۲) ذکر ولادت کے موقع پر کھڑے ہو کر صلاۃ وسلام پڑھنا تعامل سے ثابت ہے۔ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

''مولا عزوجل توفیق دے تو منصف غیر متعصب کے لیے اسی قدر کافی کہ یہ فعل مبارک اعنی قیام وقت ذکر ولادت حضور خیر الانام علیہ وعلیٰ آلہٖ افضل الصلاۃ والسلام صدہا سال سے بلاد دار الاسلام میں رائج ومعمول اور اکابر علما میں مقرر ومقبول۔'' (۳)

امام شمس الدین سخاوی وامام محمد بن جزری وامام شہاب الدین قسطلانی رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

لا زال أھل الاسلام یحتفلون بشھر مولدہ علیہ الصلاۃ والسلام و یعتنون بقراءۃ مولدہ الکریم و یظھر علیھم من برکاتہ کل فضل عمیم.(۴)

اہل اسلام ہمیشہ حضور سید عالم ﷺ کے ماہ ولادت ربیع النور میں محفلیں منعقد کرتے اور آپ کا میلاد شریف پڑھنے کا اہتمام کرتے آئے اور اس کی برکات سے ان پر فضل عمیم ظاہر ہوتا رہا۔

(۲۳) جب لوگوں میں اذان سنتے ہی مسجد حاضر ہونے کا شوق کم ہو گیا اور اس حد تک سستی پیدا ہو گئی کہ لوگ اقامت کا انتظار کرنے لگے تو فقہا نے اس اندیشہ سے کہ کہیں ان کی جماعت فوت نہ ہو جائے، صلاۃ پکارنے کی اجازت دی

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص:۱٤٦، ج:٤، رسالہ بریق المنار، رضا اکیڈمی

(۲) فتاویٰ رضویہ، ص:۷۲۹، ج:۳، کتاب الصلاۃ، باب الجمعۃ، رضا اکیڈمی، ممبئی.

(۳) رسالہ مبارکہ: اقامۃ القیامۃ علیٰ طاعن القیام لنبی تہامۃ، ص:۱۱

(۴) المواھب اللدنیۃ، فوق الزرقانی، ص:۲٦۱-۲٦۲، ج:۱، باب ذکر رضاعہ علیہ الصلاۃ والسلام، للإمام القسطلاني، برکات رضا، پور بندر، گجرات

جس پر مسلمانوں کا عمل در آمد ہو گیا، صلاۃ کو فقہ کی اصطلاح میں "تثویب" کہا جاتا، یعنی اقامت سے پہلے مخصوص متعارف کلمات کے ذریعہ جماعت کا وقت قریب ہونے کا اعلان۔ اس کے لیے شرعاً کلمات مقرر نہیں ہیں بلکہ جہاں جس طرح کے کلمات سے اعلانِ جماعت کا عرف ہو جائے وہاں وہی کلمات کہنے کی اجازت ہے۔ در مختار میں ہے:

و یثوّب بین الأذان و الإقامة فی الکلّ للکلّ بما تعارفوه إلّا للمغرب . اھ(۱)

اذان اور اقامت کے درمیان سوائے مغرب تمام نمازوں میں عوام خواص سب کے لیے متعارف کلمات کے ذریعہ تثویب کہے۔

رد المحتار میں ہے:

فی العناية: أحدث المتأخرون التثويب بين الاذان و الإقامة علىٰ حسب ما تعارفوه فی جميع الصلوات سوى المغرب ... وما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسنٌ اھ(۲)

عنایہ شرح ہدایہ میں ہے کہ نماز مغرب کے سوا تمام نمازوں میں اذان و اقامت کے درمیان مخصوص کلمات کے ذریعہ تثویب (جماعت نماز کا اعلان) فقہاے متاخرین رحمہم اللہ تعالیٰ کی ایجاد ہے، اعلان کے کلمات وہ ہوں جو وہاں کے عرف میں جماعت نماز کا اعلان سمجھے جاتے ہوں اور مسلمان جو کام حسن سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی حسن ہے۔

(۲۴) خطبہ ذکرِ الٰہی ہے جس میں کچھ امور مسنون ہیں اور خلفاے راشدین پھر سرکار علیہ الصلاۃ والسلام کے دونوں چچا حضرت حمزہ و حضرت عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا ذکر جمیل مستحسن ہے کہ اس پر مسلمانوں کا توارث و تعامل ہے۔ بحر الرائق میں ہے:

ذکر الخلفاء الراشدين مستحسنٌ، بذلك جرى التوارث و يذكر العمّين. اھ(۳)

خلفاے راشدین اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے عمین مکرمین رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا ذکر مستحسن ہے، اسی پر مسلمانوں کا توارث و تعامل ہے۔

فتاویٰ ہندیہ کے الفاظ زیادہ واضح ہیں، وہ یہ ہیں:

وذکر الخلفاء الرّاشدين و العمّين رضوان الله تعالىٰ عليهم اجمعين مستحسنٌ بذٰلك جرى التوارث ، كذا فی التّجنيس .اھ(۴)

خلفاے راشدین اور عمین کریمین رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کا ذکر مستحسن ہے، اس پر برابر مسلمانوں کا تعامل رہا ہے۔ ایسا ہی تجنیس میں ہے۔

(۲۵) زبان سے نیت کرنا نبیِ کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بلکہ صحابۂ کرام و تابعین عظام حتیٰ کہ ائمۂ اربعہ سے بھی منقول نہیں پھر بھی وہ مستحب ہے کہ اس پر تعامل مسلمین ہے۔

---

(۱) تنویر الابصار و درِ مختار، ص:۵٦، ۵۷، ج:۲، باب الأذان، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۲) رد المحتار، ص:۵٦ ج:۲، باب الأذان، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۳) البحر الرائق، ص:۲۵۹، ج:۲، باب صلاة الجمعة، دار الكتب العلمية، بيروت

(۴) فتاویٰ هنديه، ص:۱٤۷، ج:۱، كتاب الصلاة، الباب السادس عشر فی صلاة الجمعة.

منیۃ المصلی میں ہے:

والمستحبّ فی النیة أن ینوی بالقلب و یتکلم باللّسان و ھذا ھو المختار اھ و زاد فی شرح المنیة : أنّه ، لم ینقل عن الأئمة الأربعة أیضاً فتحرّر من ھذا أنّه بدعة حسنة وقد استفاض ظھور العمل بذٰلك فی کثیر من الأعصار فی عامة الأمصار.(۱)

مستحب یہ ہے کہ دل سے نیت کرے اور زبان سے اس کے الفاظ کہے ، یہی مختار ہے۔ اور شرح منیہ میں ہے کہ زبان سے نیت ائمۂ اربعہ سے بھی منقول نہیں تو یہاں سے واضح ہو گیا کہ یہ بدعت حسنہ ہے۔ ہاں عام بلادِ اسلام میں اکثر ادوار میں اس پر مسلمانوں کا عمل شائع ذائع رہا ہے۔

ان کے سوا ازالۂ شبہہ کے ذیل میں بھی کچھ مسائل آرہے ہیں ، جن سے باب عبادات میں عرف لفظی کے معتبر ہونے کا ثبوت فراہم ہوتا ہے۔ ان کی فہرست یہ ہے:

(۲۶) مسجد کے اندر اذان کی کراہت پر عرف شاہد سے استدلال۔ (فتاویٰ رضویہ وغیرہ) یہ عرف عملی ہے جسے عادت و تعامل کہا جاتا ہے۔

(۲۷) مصر کی تعریف عرف مسلمین کے پیش نظر کی گئی ہے۔

(۲۸) آیۂ کریمہ اِذَا قُمۡتُمۡ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغۡسِلُوۡا وُجُوۡھَکُمۡ۔(۲) میں غَسل سے مراد غَسل مُعتاد ہے۔

یہ چند مسائل نمونے کے طور پر پیش کیے گئے ہیں اور ایسے کثیر مسائل ہیں جن سے نمایاں طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ عبادات کے سارے ہی انواع میں عرف و تعامل کا اعتبار ہے تو حدیث پاک: "مَا رأی المسلمون حسنًا" میں لفظ "مَا" اپنے عموم پر ہی ہے جس کی وسعتوں میں معاملات کے ساتھ عبادات بھی یقیناً شامل ہیں۔

اس مقام پر "سدُّ الفرار" کی ایک عبارت سے غلط فہمی ہو سکتی تھی اس لیے راقم الحروف نے اسے ذکر کر کے اس کی بھی وضاحت کر دی ہے۔

بدائع وغیرہ کی عبارات سے ایک شبہہ

حجۃ الاسلام حضرت مولانا حامد رضا خاں صاحب رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے ایک انکشاف سے بادی النظر میں یہ شبہہ گزرتا ہے کہ عبادات میں عرف کا اعتبار نہیں۔ چناں چہ آپ کی ایک تصنیف "سدّ الفرار" میں ہے:

"امام اجل ملک العلما ابو بکر بن مسعود کاشانی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنی بے مثل کتاب مستطاب "بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع" میں فرماتے ہیں:

إنّ العرب إنما یعتبر فی معاملات الناس فیکون دلالةً علیٰ غرضھم وَأمّا فی أمر بین

(۱) اذاقۃ الاثام، ص: ۳۰، ۳۱

(۲) آیت: ٦، المائدۃ: ۵

العبد و بين ربّه فيعتبر فيه حقيقة اللفظ لغة.

عرف کا اعتبار صرف لوگوں کے باہمی معاملات میں ہے کہ ان کی غرض بتائے اور دیانات میں لفظ کے لغوی معنی معتبر ہیں۔[۱]

اور امام محمد بن محمد ابن امیر الحاج حلبیہ میں فرماتے ہیں:

هذا امرٌ بينه و بين اللهِ تعالىٰ فلا يعتبر فيه عرفُ النّاس. [۲]

یہ بندہ اور رب کا معاملہ ہے اس میں لوگوں کے عرف کا اعتبار نہیں۔

دونوں میں امام اجل ابوالحسن قدوری سے ہے:

لا يعتبر فيه عرف لما بيّنا. [۳]

یہاں عرف کا اعتبار نہیں اسی وجہ سے ہم نے بیان کی۔

امام محقق علی الاطلاق کمال الملۃ والدین محمد بن الہمام قدس سرہٗ، فتح القدیر میں فرماتے ہیں:

الخطاب القرآني إنما تعلّقهُ باعتبار المفهوم اللغوى لإنّ الخطاب مع أهل تلك اللّغة بلغتهم يقتضى ذلك والعرف إنما يعتبر فى محاورات الناس بعضهم لبعض للدّلالة وأما فى أمر بين العبد و ربّهٖ تعالىٰ فيعتبر فيه حقيقة اللفظ. اه [۴]

خطاب قرآنی تو اس سے معنی لغوی ہی کے اعتبار سے متعلق ہوتا ہے کہ اہل زبان سے ان کی زبان میں خطاب فرمانا اسی کا مقتضی ہے، عرف کا اعتبار فقط لوگوں کی آپس کی بول چال میں ہے جس سے ان کی غرض مفہوم ہو، دیانت کی بات میں لفظ کے لغوی معنی کا اعتبار ہے۔[سد الفرار، ص:۲۵]

ازالۂ شبہہ: مگر حق یہ ہے کہ یہ شبہہ بے محل ہے۔ ان عبارات کا ماحصل یہ ہے کہ قرآن حکیم کی آیات اور دوسرے نصوص شرع کا معنی کیا ہے؟ اس کی تعیین آج کل کے لوگوں کے عرف سے نہیں ہوگی، بلکہ عربی زبان میں ان کا جو لغوی معنی ہے وہ مراد ہوگا، اگر آیات و احادیث و نصوص فقہا کے معانی لغات عرب سے صرف نظر کر کے عرف ناس سے متعیّن کیے جائیں تو پھر دین کا خدا حافظ۔

سدّ الفرار کی منقولہ عبارتوں میں عرف سے مراد "عرف لفظی" ہے کہ عرف ناس سے الفاظ کے معانی کا ادلنا بدلنا، خاص کا عام ہونا، یا عام کا خاص ہونا، یا مطلق کا مقید ہونا ان کے اپنے محاورات اور معاملات میں معتبر ہے کہ لفظ بھی اُن کا اور عرف بھی اُن کا۔ وہ اپنے مقاصد سے خوب آگاہ بھی ہیں تو وہ اپنے عرف میں جس لفظ کا جو معنی چاہیں متعیّن کر لیں مگر قرآن و

---

(۱) بدائع الصنائع، ص:۳۸۹، ج:۱، بيان خطبة جمعة، برکاتِ رضا، گجرات

(۲) بدائع الصنائع، ص:١٦٨، ج:١، بيان قدر قراءت، برکاتِ رضا، گجرات

(۳) بدائع الصنائع، ص:١٦٨، ج:١، بيان قدر قراءت، برکاتِ رضا، گجرات

(۴) فتح القدير، ص:٣٠، ج:٢، بيان خطبة

حدیث وفقہ میں وارد الفاظ و نصوص ان کے نہیں، نہ وہ متکلّم کے مقصود سے آگاہ، تو وہاں ان کا عرف بھی معتبر نہ ہوگا، یعنی ان کے عرف کی وجہ سے نصوص شریعت کے معانی و مفاہیم میں کوئی ردوبدل نہ ہوگا۔ یہ بات عین قرین عقل وقیاس ہے۔

(الف) لہٰذا فتح القدیر و بدائع وغیرہ کی عبارتوں سے یہ استدلال کرنا کہ عبادات میں عرف و تعامل کا مطلقاً اعتبار نہیں، سر تا سر غلط ہے۔ ان تمام عبارات کا تعلق صرف عرف لفظی سے ہے اور عرف عملی، یا تعامل ان کے دائرے سے قطعاً باہر ہے۔ ورنہ کیا بات ہے کہ فقہاے کرام نے اور خود فقیہ اعظم اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان نے عبادات میں کثیر مقامات پر عادتِ ناس و تعامل کا اعتبار فرمایا، جیسا کہ اس کے شواہد کا ایک نظارہ گزشتہ صفحات میں ہوا بلکہ خود امام ابن الہمام صاحب فتح قدیر نے (جو عبادات میں عرف کو غیر معتبر قرار دے رہے ہیں) نماز میں ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کے مسئلے میں عرف کو حجت گردانا ہے اور اسی کو دلیل کی حیثیت سے پیش فرمایا ہے۔

حضرت حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے مسئلۂ اذان ثانی میں عرف کو عند اور بین یدیہ کے معنی کی تعیین کے سلسلے میں غیر معتبر قرار دیا ہے جب کہ خود اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے ان تمام مباحث سے واقفیت کے باوجود خود اسی اذانِ ثانی کے باب میں متعدّد مقامات پر عرف کا سہارا لیا ہے۔ مثلاً:

☆فتاویٰ رضویہ جلد دوم، ص:۵۰۱-۵۰۲، باب الاذان والاقامۃ

☆فتاویٰ رضویہ جلد سوم، ص:۲۷۹، باب الجمعۃ، سنی دار الاشاعت

☆فتاویٰ رضویہ جلد سوم، ص:۲۷۷، باب الجمعۃ، رسالہ أو فی اللمعۃ فی اذان یوم الجمعۃ

☆شمائم العنبر فی أدب النداء امام المنبر، نفحہ:۲-۳، ص:۲۵۸ تا ۲۶۵

ان تمام عبارات کا خلاصہ یہ ہے کہ مسجد کے اندر اذان کہنا دربار الٰہی کی بے ادبی ہے۔ ہم وضاحت کے لیے صرف ایک مقام کی عبارت نقل کرتے ہیں:

''مسجد میں اذان دینی مسجد و دربارِ الٰہی کی گستاخی و بے ادبی ہے۔ علماے کرام فرماتے ہیں کہ ادب میں طریقۂ معہودہ فی الشاہد کا اعتبار ہوتا ہے۔ فتح القدیر میں فرمایا:

''قیام تعظیمی میں بادشاہوں وغیرہم کے سامنے ہاتھ زیر ناف باندھ کر کھڑے ہوتے ہیں، اسی دستور کا نماز میں لحاظ رکھ کر ہاتھ زیر ناف باندھیں گے۔''

اب دیکھ لیجیے کہ درباروں میں درباریوں کی حاضری پکارنے کا کیا دستور ہے، کیا عین دربار میں کھڑے ہو کر چوب دار چلاتا ہے کہ ''درباریو چلو''۔ ہرگز نہیں، بے شک ایسا کرے تو بے ادب، گستاخ ہے۔ جس نے شاہی دربار نہ دیکھے ہوں وہ یہی کچہریاں دیکھ لے، کیا ان میں مدعی، مدعا علیہ، گواہوں کی حاضریاں کمرے کے اندر پکاری جاتی ہیں، یا کمرے سے باہر جاکر۔

افسوس جو بات ایک منصف یا جنٹ کی کچہری میں نہیں کر سکتے احکم الحاکمین جل جلالہ کے دربار میں روا رکھو۔'' (۱)

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص:۵۰۱، ۵۰۲، ج:۲، باب الأذان والاقامۃ.

(ب) بلکہ بہت سے مقامات پر فقہاے کرام نے عبادات کے نصوص و کلمات میں بھی عرفی لفظ کا اعتبار کیا ہے جیسے ماء جاری کی تعریف، بعر کثیر کی تعریف، ماء کثیر کی تعریف، مصر کی تعریف، حج میں استطاعت سبیل (سواری و زاد راہ) سے کیا مراد ہے، اس کی تعیین۔ اشباہ قاعدۂ سادسہ میں ہے:

''فقہ کے مسائل کثیرہ میں عرف و عادت کا اعتبار کیا جاتا ہے، یہاں تک کہ فقہا نے اسے ایک قاعدۂ کلیہ بنالیا۔ اس قاعدہ پر متفرق ہونے والے چند مسائل یہ ہیں:

''ماء جاری کی تعریف'' اصح یہ ہے کہ ماء جاری وہ پانی ہے جسے لوگ بہتا سمجھیں۔ ''کنویں میں کثیر مینگنی گرنا'' اصح یہ ہے کہ کثیر وہ ہے جسے دیکھنے والا زیادہ سمجھے، ''ماء کثیر کی تعریف'' اصح یہ ہے کہ اسے مسلمانوں کی رائے پر چھوڑ دیں۔ یعنی وہ اپنے عرف میں جتنے کو کثیر سمجھیں وہی کثیر ہے۔ ''دہ در دہ'' سے اس کی مقدار نہ متعیّن کریں۔'' (۱)

(ج) بلکہ خود امام ابن الہمام رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ جو عبادات میں عرف کے غیر معتبر ہونے کی صراحت کرتے ہیں۔ مسئلہ قراءتِ قرآن میں انھوں نے عرف کو معتبر تسلیم کیا ہے، جیسا کہ فتاویٰ رضویہ کے درج ذیل اقتباس سے عیاں ہے:

''آیت طویلہ کا پارہ (ٹکڑا) کہ ایک آیت کے برابر ہو..... جس کے پڑھنے والے کو عرفاً تالیِ قرآن کہیں، جنب کو بہ نیت قرآن اس سے ممانعت محل منازعت نہ ہونی چاہیے، اور یہ کیسے ممکن ہے جب کہ قرآن ہی ہے حقیقۃً بھی اور عرفاً بھی۔

ہاں جو پارۂ آیت ایسا قلیل ہو کہ عرفاً اس کے پڑھنے کو قراءت قرآنی نہ سمجھیں اس سے ایک آیت کا فرض قراءت ادا نہ ہوا تنے کو بہ نیت قرآن پڑھنے میں اختلاف ہے۔ امام کرخی منع فرماتے ہیں اور امام ملک العلما نے بدائع میں اس کی تصحیح کی، اور امام طحاوی اجازت دیتے ہیں کہ، خلاصہ میں اسی کی تصحیح کی، پھر محقق علی الاطلاق نے فتح میں اسی کی توجیہ کی۔ غرض یہ دونوں قول مرجّح ہیں۔'' اھ ملخصًا (۲)

پھر اسی سلسلۂ بحث میں آگے چل کر فرماتے ہیں:

میں کہتا ہوں اس کی تقریر یہ ہے کہ امام اور صاحبین نے فرض قراءت میں اختلاف کیا ہے، صاحبین فرماتے ہیں کہ فرض تین چھوٹی آیتیں ہیں، یا ایک لمبی آیت جو تین چھوٹی آیتوں کے برابر ہو، کیوں کہ عرف میں اس سے کم قراءت کرنے والے کو قاری نہیں کہتے ہیں۔

اور امام اعظم فرماتے ہیں فرض ایک چھوٹی آیت ہے جب وہ لوگوں کی بات چیت میں شامل اور ان کے کلام کے مشابہ نہ ہو، جیسے ''ثُمَّ نَظَرَ'' کیوں کہ ایسی ایک آیت کے پڑھنے والے کو عرف میں قاری سمجھا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف ایک آیت سے کم پڑھنے والا گو حقیقۃً قاری ہے مگر عرفاً وہ قاری نہیں سمجھا جاتا ہے۔ تو عرف کے لحاظ سے اس کے بری الذمہ ہونے میں شک پیدا ہوگا۔ خود محقق (امام ابن الہمام) نے بھی اس مسئلہ کی تقریر اسی انداز سے فرمائی ہے۔ چناں چہ فرماتے ہیں:

---

(۱) الاشباہ والنظائر، ص:۱۱۶، القاعدۃ السادسۃ، الفن الأول، مطبع نول کشور

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج:اول، ص:۲۲۳، ۲۲۴، باب الغسل، رسالہ: ارتفاع الحجب، رضا اکیڈمی، ممبئی

آیۂ کریمہ: ”فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ“ کا مقتضا یہ ہے کہ ایک آیت سے کم بھی جائز ہو۔ البتہ ایک آیت سے کم نص سے خارج ہے، کیوں کہ مطلق بول کر کامل مراد لیا جاتا ہے، اور عرف میں اتنی مقدار قراءت کرنے والے کو جزم کے ساتھ قاری نہیں کہا جاتا...........اس کے بر خلاف ایک آیت پڑھنے والے کو قاری کہا جاتا ہے۔

توامام اعظم اور صاحبین کے درمیان اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ ایک چھوٹی آیت پڑھنے والا عرفاً قاری ہے یا نہیں؟ امام اعظم علیہ الرحمہ اسے قاری تسلیم کرتے ہیں اور صاحبین اس سے انکار کرتے ہیں۔“ اھ ملخصًا (۱)

ان عبارات سے کئی فائدے حاصل ہوئے۔

☆امام ابن الہمام رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ عبادات میں بھی عرف لفظی کو معتبر مانتے ہیں۔ حتیٰ کہ اس کے ذریعہ آیۂ کریمہ: ”فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ“ کا معنی مراد متعین کرتے ہیں۔

☆صاحبین رحمہما اللہ بھی اس باب میں عرف لفظی کے معتبر ہونے کے قائل ہیں اور اس پر اپنے مذہب کی بنیاد رکھتے ہیں۔

☆بلکہ خود صاحب مذہب امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی عرف لفظی کو قابل اعتبار تسلیم کرتے ہیں۔

☆اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے دونوں قولوں کو مرجح قرار دے کر امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو آٹھ وجوہ سے اقویٰ ثابت کیا ہے۔ مگر ان وجوہ میں کہیں یہ ذکر نہیں فرمایا کہ اس باب میں عرف لفظی کا اعتبار نہیں۔

عرفِ لفظی کب معتبر ہے کب غیر معتبر؟

(الف) جہاں شریعت نے اپنے کلمات و نصوص کو ان کی تشریح کیے بغیر مطلق چھوڑ دیا ہو، اور کسی قرینہ سے اس کا مقصود معلوم ہو وہاں عرف لفظی کا اعتبار کیا جائے۔

مثلاً: حج کے لیے، استطاعت سبیل کا مقصد بندوں کے لیے سہولت کی فراہمی ہے تو عرفاً جو سواری اور زادِ راہ سہولت کے لیے مناسب اور طبیعت و مزاج کے موافق سمجھے جائیں وہ استطاعت سبیل میں داخل ہوں گے۔

(ب) یا وہ عرف ”کلمات و نصوص کے ورود“ کے وقت کا ہے یعنی نزول قرآن یا ارشادات نبوت کے وقت کا ہے تو وہ بھی معتبر ہوگا۔

مثلاً آیۂ کریمہ: ”فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ“ سے عرفاً ”غسل بالماء“ اور ”أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً“ سے ”ماء مطلق“ سمجھا گیا تو وہ عرف اب بھی حجت ہوگا گو کہ اب یا کبھی عرفِ ناس اس کے خلاف ہو جائے کہ معتبر ورود کے وقت کا عرف ہے، نہ کہ بعد کا۔

(ج) یوں ہی اگر شریعت نے تشریح کر دی ہے اور عرف بھی اس کا حامی و مؤید ہے، وہاں بھی عرف معتبر ہوگا۔

درج بالا مسائل انھیں تینوں صورتوں میں سے کسی ایک میں شامل ہیں۔ مگر اکثر پہلی اور دوسری صورت سے متعلق ہیں۔

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج: اول، ص: ۲۲۷، باب الغسل، رسالہ ارتفاع الحجب، رضا اکیڈمی، ممبئی.

(د) اور اگر عرف لفظی تشریح شرعی کے معارض ہو یا ورود نص کے بعد عرف وجود میں آیا ہو تو یہ عرف غیر معتبر ہو گا۔
اول، دوم، سوم کی مثال مسئلۂ اذان ثانی ہے کہ اس کے خارج مسجد ہونے کی تصریح کر کے شریعت نے خود عند اور بین یدیہ کی تشریح کر دی ہے۔ اس لیے اس کے خلاف اگر عرف ہو بھی، تو وہ باطل ہو گا۔ نیز اذانِ داخل مسجد کا عرف ورود نص کے بہت بعد کا ہے، ساتھ ہی یہ عرف مقصود شرعی کے بھی خلاف ہے، کیوں کہ مسجد کے اندر منادی کی پکار، بارگاہِ الٰہی کی بے ادبی ہے۔ جب کہ باہر یہ پکار حسن ادب ہے، اس لیے اس بارے میں آج کل کا عرف بہر حال باطل ہے۔

"سد الفرار" میں انھیں عبارات مذکورہ کے چند سطر بعد ہے:

"اب تو آپ پر کھلا کہ شرعی دینی بات میں شرعی دینی اعتبار درکار ہے۔ آپ کا عرف لغو و بیہودہ و بے کار ہے۔ مسئلہ شرعیہ میں اقتضائے مقام نظر شرع میں درکار، تو نظر شرع سے ثبوت دیجیے کہ اذان و خطیب کا مقام ایسے ہی قرب کو مقتضی جس سے اذان، داخل مسجد متّصل منبر ہے۔

دیکھیے شرع فرماتی ہے: "لا یُؤَذَّنَ فِی الْمَسْجِدِ" مسجد میں کوئی اذان نہ دی جائے، شرع فرماتی ہے: "یُکْرَہُ الأذَانُ فِیْ الْمَسْجِدِ" مسجد میں اذان مکروہ ہے۔ تو کیوں کر نظر شرع میں موذن و خطیب کا ایسا قرب معتبر ہو سکتا ہے جس سے اذان داخل مسجد ہو جائے۔" (۱)

مسئلہ اذان میں عند اور بین یدیہ کی شرعی تشریح موجود تھی اور عرفِ ناس، اس کے بالکل بر خلاف تھا اس لیے اس کے غیر معتبر ہونے کے ثبوت میں حضرت حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے بدائع وغیرہ کی وہ عبارتیں پیش فرمائیں۔

عرف و تعامل کے اعتبار کا مطلب ہے حکم شرعی کا اثبات، تائید، تخصیص، ترجیح، الفاظ شرعیہ کی تشریح، معنیٰ مراد کی تعیین۔

❖ "دینی ضروری مصلحت - اور - فساد موجود یا مظنون بظن غالب کا ازالہ" دونوں میں تقابل تضاد ہے، مصلحت فساد پر غالب ہو تو اسے ترجیح ہو گی اور فساد مصلحت پر غالب ہو تو وہ مرجح ہو گا۔ یہ دونوں بھی کبھی حاجت، کبھی ضرورت، بلکہ کبھی عموم بلویٰ کے درجے میں ہوتے ہیں، کچھ مقالات میں ان باتوں کی صراحت ہے ان پر بھی غور کر لینا چاہیے۔

تنقیح طلب سوالات اور گزارشات

(۱) "الضرورات تبیح المحظورات" محظور کی تینوں قسموں کو عام ہے، یا قسم اول کے ساتھ خاص؟

(۲) مخمصہ - اگر دائمی ہو تو سیر ہو کر میتہ وغیرہ کھانے کی اجازت ہے یا نہیں، فقہ حنفی سے مبرہن فرمائیں۔

(۳) حرج و عموم بلویٰ - کبھی حاجت اور کبھی ضرورت کے درجے میں ہوتے ہیں کبھی ان کا تعلق اضطراری افعال سے ہوتا ہے، کبھی غیر اضطراری افعال سے، اس بارے میں حق کیا ہے؟

(۴) - اس پر بھی غور ہونا چاہیے کہ اسباب ستہ سے صرف عرف عام مراد ہے، عرف خاص نہیں؟

---

(۱) سد الفرار، ص: ۲٦، ۲۷، ملخصًا

(۵)– عرف و تعامل عبادات کی قسم اول و قسم ثالث میں مؤثر ہیں یا نہیں ؟

(۶)– ان دونوں قسموں میں عرف کے مؤثر ہونے کی صورت میں کیا یہ ضروری ہے کہ عرف بدل جائے تو حکم بھی بدل جائے ؟

(۷)– دینی ضروری مصلحت اور فساد کے تعلق سے جو تلخیص ابھی پیش کی گئی اس کے بارے میں اپنے موقف کی وضاحت فرمائیں۔

(۸)– ضرورت، حاجت اور عرف و تعامل کے مؤثر ہونے کے لیے کچھ شرطیں درکار ہیں ان کی تفصیل کچھ کمی بیشی کے ساتھ بالفاظ مختلفہ جناب مولانا آلِ مصطفیٰ مصباحی اور راقم سطور محمد نظام الدین رضوی کے مقالوں میں ہے ان سے آپ متفق ہیں، یا ان میں کچھ کمی بیشی کا رجحان رکھتے ہیں یا کچھ ترمیم چاہیے، واضح فرمائیں۔

اس سلسلے میں ایک ترمیم راقم کی یہ ہے:

عرف کی تاثیر کی چھٹی شرط یوں ہونی چاہیے:

"مسلمان جس کے فعل کو محظور اور ترک کو مستحسن نہ سمجھتے ہوں۔"

(سوال:۴)– پانچ مقالوں میں اس کے جواب کی طرف توجہ نہ ہوئی۔ بقیہ میں اختلاف ہے۔

- ❖ چھ مقالوں میں صرف یہ ہے کہ غیر منقح مسائل میں بھی تعامل معتبر ہوگا۔
- ❖ جناب مولانا محمد صدر الوریٰ صاحب اور جناب مولانا ناظم علی صاحب نے اس کے ساتھ یہ بھی صراحت کی ہے کہ دار الاسلام میں اس طرح کے مسائل میں بھی احکام شرعیہ سے لاعلمی معتبر نہ ہوگی۔
- ❖ حضرت مفتی مطیع الرحمٰن رضوی کے مقالہ میں ہے:

ایسے مسائل سے لاعلمی بایں معنیٰ عذر ہوگی کہ مباشر کو ممنوعات کا مرتکب بالقصد نہیں کہا جائے گا، اسی کے ہم معنی بات راقم الحروف (محمد نظام الدین رضوی) کے مقالہ میں ہے کہ اسے گنہگار نہ کہیں گے، اور کچھ اسی سے ملتی جلتی بات مولانا آلِ مصطفیٰ مصباحی دام مجد ہم کی ہے کہ اس طرح کے مسائل میں لاعلمی معتبر ہوگی۔

راقم الحروف کے مقالہ عرف و تعامل میں "تعامل بوجہ جہل یا غفلت" کے عنوان سے اس پر قدرے تفصیلی گفتگو ہے اور اس نمبر کے جواب کو تین حصوں میں تقسیم کر کے ہر ایک کا حکم بتایا گیا ہے ان سب کو ملاحظہ فرما کر نفس حکم سے آگاہ فرمائیں۔

فیصلے

اسبابِ ستہ وعمومِ بلوی[۱]

چھٹے، ساتویں اور آٹھویں سمیناروں کی قرارداد

۱ ضرورت و حاجت کی وہ تعریف جو "جلي النص في أماكن الرخص" میں اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے فرمائی ہے، اسی پر اتفاق ہے۔[۱]

باتفاق رائے طے ہوا کہ ضرورت کی تین قسمیں ہیں۔

☆ضرورت لازمۃ الوقوع بمعنی دائمہ ☆غالبۃ الوقوع ☆نادرۃ الوقوع۔

کسی کو معذور شرعی قرار دینے کے لیے ضرورت کا لازم الوقوع بمعنی دائمی، یا غالب الوقوع ہونا شرط ہے، شلبی علی التبیین کا کلام[۲] اسی بارے میں ہے۔

---

(۱) وہ تعریف یہ ہے: پانچ چیزیں ہیں جن کے حفظ کو اقامتِ شرائع الٰہیہ ہے، دین و عقل و نسب و نفس و مال. عبث محض کے سوا تمام افعال انھیں میں دورہ کرتے ہیں، اب اگر فعل (کہ ترک بمعنیٰ کف وہی مقدور وزیر تکلیف ہے، نہ بمعنیٰ عدم، کما فی الغمز وغیرہ کو بھی شامل) اگر ان میں کسی کا موقوف علیہ ہے کہ بے اس کے یہ فوت یا قریب فوت ہو تو یہ مرتبۂ **ضرورت** ہے جیسے دین کے لیے تعلیمِ ایمانیات و فرائضِ عین، عقل و نسب کے لیے ترکِ خمر و زنا، نفس کے لیے اکل و شرب بقدر قیامِ بِنْیہ، مال کے لیے کسب و دفع غصب و امثال ذلک۔ اور اگر توقف نہیں مگر ترک میں لحوقِ مشقت و ضرر و حرج ہے تو **حاجت** جیسے معیشت کے لیے چراغ کہ موقوف علیہ نہیں، ابتدائے زمانۂ رسالت علیٰ صاحبہا افضل الصلوٰۃ والتحیۃ میں ان مبارک مقدس کاشانوں میں چراغ نہ ہوتا۔ ام المومنین رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: "والبیوت یومئذ لیس فیھا مصابیح" رواہ الشیخان، مگر عامہ (عام انسانوں) کے لیے گھر میں بالکل روشنی نہ ہونا ضرور باعثِ مشقت و حرج ہے۔ [مرتب غفرلہ]

(فتاویٰ رضویہ، نہم نصف آخر، ص: ۱۹۹، رضا اکیڈمی، ممبئی)

(۲) علامہ شلبی رحمۃ اللہ علیہ اپنے حاشیۂ تبیین میں فرماتے ہیں:

أَلضّرورةُ الّتی یَنَاطُ بها التّخفیفُ هی الضّرورةُ اللّازِمَة أو الغَالِبَةُ الوقوعِ وَمُجرّدُ عُروضِ مَا هو مُلجِیءٌ لیس بذاك.

الاترىٰ أنّ مَن عَرضَ لهٗ فِی الصّلاةِ مُدَافَعةُ الأخبَثَیْنِ علیٰ وجهٍ عَجزَ عَنْ دَفعهٖ حتّٰی خَرَجَ منه لا یقال بِبَقاء

حاجت کب ضرورت کے درجہ میں نازل ہوگی؟

باتفاق راے طے پایا کہ **حاجت بمنزلۂ ضرورت** اس وقت ہوتی ہے جب حاجت کسی ایسے سبب کی طرف مفضی ہو جو بلا واسطہ کلیاتِ خمس [دین، جان، عقل، نسب، مال- مرتب] کے لیے موقوف علیہ ہو جیسے اجارہ کہ یہ کلیات خمس کے لیے موقوف علیہ نہیں مگر مثلاً کبھی مکان نہ ملنے کی وجہ سے شدت حر و برد [سخت گرمی و ٹھنڈی- مرتب] کے باعث آدمی ہلاک یا قریبِ ہلاک ہوجاتا ہے۔ اس لیے یہاں حاجت بمنزلۂ ضرورت قرار دی گئی۔(۱)

فواتح الرحموت میں ہے:

"وثانيها: حاجية غير واصلة إلى حد الضرورة كالبيع، والإجارة والمضاربة والمساقاة فإنها

صَلاتِهِ كما يُحْكَمُ بهٖ مَعَ السّلسِ مع تَحقّق الضّرورةِ والإلجاءِ وسُمّيَ ذٰلكَ معذورًا، دون هٰذا. (حاشيه تبيين الحقائق، ص: ۳۵۱، ج: ۱، باب الاعتكاف)

جس ضرورت کی بنا پر شریعت یہ آسانی عطا کرتی ہے کہ منافی نماز کے باوجود نماز کو صحیح تسلیم کرتی ہے یہ وہ ضرورت ہے جو لازمی طور پر برابر بندے کو در پیش رہے یا اکثر و بیشتر در پیش ہوتی رہے۔ یعنی ضرورت لازمہ ہو یا ضرورتِ غالبۃ الوقوع۔ محض ایسی دشواری کا پیش آنا جو وقتی طور پر بندے کو عاجز کر دے باعث تخفیف نہیں۔

آپ دیکھیں کہ جس شخص کو پیشاب یا پاخانے کی ایسی شدید حاجت ہو جس کے روکنے پر وہ قادر نہ ہو اور پیشاب یا پاخانہ نکل ہی آئے تو بھی اس کی نماز کے باقی رہنے کا حکم نہیں دیا جاتا، لیکن اگر پیشاب کے قطرات برابر آتے رہیں اور ضرورت بھی متحقق ہو تو نماز کی صحت کا حکم دیا جاتا ہے اور ایسے ہی شخص کو معذور کہا جاتا ہے۔ [مرتب غفرلہ]

(۱) حاجت کی دو قسمیں ہیں: حاجت خاصہ، حاجت عامہ۔

حاجتِ خاصّہ: وہ حاجت ہے جو کسی ایک فرد یا ایک نوع کے لوگوں کے ساتھ خاص ہو۔ جیسے نوعِ اعمیٰ کے لیے جمعہ و جماعت سے چھوٹ، نوعِ مسافر کے لیے بھی جمعہ و جماعت سے چھوٹ، نیز دوسری رخصتیں، نوعِ مقتدی کے لیے لقمہ دینے کی اجازت، محتاج کے لیے سود پر قرض لینے کی اجازت، وغیرہ۔

حاجتِ عامّہ: جو کسی نوع کے لوگوں کے ساتھ خاص نہ ہو، بلکہ وہ کسی صوبے یا ملک یا عامۂ بلاد اسلام کے اکثر لوگوں کی حاجت ہو۔ جیسے اجارہ کا جواز، بیع استصناع کا جواز وغیرہ اور بہر حال یہ حاجت کبھی ضرورت کے قائم مقام ہوجاتی ہے۔ مثلاً اجارہ بوجہ حاجت جائز ہے۔ لیکن اب بڑے بڑے شہروں میں اس نے ضرورت کی شکل یوں اختیار کر لی ہے کہ اگر اس کے بطلان کا فیصلہ صادر کر دیا جائے تو دنیا کے کروڑوں انسان بے گھر ہوجائیں گے اور لاکھوں تجارتیں و معیشتیں تباہ و برباد ہوجائیں گی۔ اس طرح کی پیچیدگی حاجت خاصہ میں بھی پائی جاتی ہے۔ لہٰذا جب حاجت خاصہ یا عامہ میں اس طرح کی مشکلات سامنے آئیں جن کے باعث آدمی کو ارتکاب محظور کے لیے مجبور ہونا پڑے تو اس وقت حاجت کو ضرورت کے درجے میں تسلیم کیا جاتا ہے بلفظ دیگر یوں سمجھیے۔

حاجت کے درجے والے امور کبھی حالات کی نزاکت کی وجہ سے "ضرورت کے درجے" میں پہنچ جاتے ہیں اور ان کے فوت ہونے سے دین یا جان، یا عقل یا نسب، یا مال فوت ہوجاتا ہے ایسے حالات میں وہ حاجت ضرورت میں تبدیل ہوجاتی ہے۔ جیسا کہ بڑے شہروں میں آج اجارے کی یہی حالت ہے۔ (مرتب غفرلہ)

لولاها، لم يفت واحد من الخمس الضرورية لكن يحتاج إليها الإنسان في المعيشة فيكون من الحاجية دون الضروريّة إلا قليلا من جزئيات بعض العقود فإنها بفواتها يفوت واحد من الضرورية كاستيجار المرضعة إذ لم يشرع تلف نفس الولد فوصل إلى ضرورة حفظ النفس وكذا شراء مقدار القوت واللباس يتقى بهٖ مِنَ الحر والبرد وأمثالها، لكن يقلّتِهَا لاتخرج كليات العقود عن الحاجيّة. اھ"(۱)

باتفاق راے طے ہوا کہ حاجتِ محضہ محرماتِ قطعیہ میں تخفیف کی موجب نہیں، ہاں! اگر حاجت سبب قوی کے عارض ہونے پر بمنزلہ ضرورت ہوجائے تو وہ حرام قطعی میں تخفیف کا موجب ہوسکتی ہے۔

سوال: قاعدہ "الضرورات تبيح المحظورات" محظور کی تینوں قسموں کو عام ہے یا قسم اول کے ساتھ خاص ہے

جواب: یہ قاعدہ اسی تفصیل کے ساتھ ہے جو بدائع ص:۱۷۷، ج:۷، کتاب الاکراہ، بہارِ شریعت، ص:۶ تا ۸، ج:۱۵، اشباہ، الفن الاول، ج:۱، ص:۱۴۰، قاعدہ نمبر ۵ کی عبارتوں میں درج ہے، یعنی قسم اول میں اباحت، قسم دوم میں رخصت بمعنیٰ رفعِ اثم، قسم سوم میں کوئی اثر نہیں۔(۲)

---

(۱) فواتح الرحموت، فی تقسیمات، الاولُ: المقاصد، ص:۳۲۰، ج:۲، دار النفائس، الریاض.

(۲) بدائع کی عبارت یہ ہے:

"التصرفات الحسية التي يقع عليها الإكراه في حق أحكام الآخرة ثلاثة انواع، نوع هو مباح، ونوع هو مرخص، و نوع هو حرام ليس بمباح ولا مرخص. **أما النوع الذي هو مباح:** فأكل الميتة، والدم، ولحم الخنزير وشرب الخمر إذا كان الإكراه تاما بأن كان بوعيد تلف لأن هذه الاشياء مما تباح عند الاضطرار، قال الله تبارك وتعالىٰ: "إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ"... فيباح له التناول بل لا يباح له الامتناع عنه، ولو امتنع عنه صار ملقيا نفسه فى التهلكة والله سبحانه وتعالىٰ نهى عن ذٰلك بقوله تعالىٰ: "وَلَا تُلْقُوْا بِأَيْدِيْكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ."

وأما النوع الذي هُوَ مرخص فهو إجراء كلمة الكفر على اللسان مع اطمئنان القلب بالإيمان إذا كان الإكراه تاما وهو محرم في نفسه مع ثبوت الرخصة فأثر الرخصة فى تغير حكم الفعل وهوالمواخذة، لا فى تغير وصفه وهوالحرمة لأن كلمة الكفر مما لايحتمل الإباحة بحال، فكانت الحرمة قائمة إلا انه سقط المواخذة لعذر الإكراه.

وأما النوع الذي لا يباح ولا يرخص باكراه اصلاً: فهو قتل المسلم بغير حق سواء كان الإكراه ناقصا، أو تاماً، لأن قتل المسلم بغير حق لا يحتمل الإباحة بحال. قال الله تبارك و تعالىٰ: "وَلَا تَقْتُلُوْا النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ" وكذا قطع عضو من أعضائه، والضرب المهلك، قال الله سبحانه وتعالىٰ، "وَالَّذِيْنَ يُؤْذُوْنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوْا فَقَدِ احْتَمَلُوْا بُهْتَانًا وَّاِثْمًا مُّبِيْنًا، وكذلك ضرب الوالدين قلّ أو كثر وكذا الزنا من هذا القبيل أنه لا يباح ولا يرخص للرجل بالإكراه، و إن كان تاماً ولو فعل يأثم لأن حرمة الزنا ثابتة فى العقول... فلا يحتمل الرخصة بحال كقتل المسلم بغيرحق ولو أذنت المرأة به لا يباح أيضا اھ (ص:۱۷۶، ۱۷۷، ج:۷، كتاب الاكراه)

بہارِ شریعت کی عبارت یہ ہے:

☆ "معاذاللہ شراب پینے، یاخون پینے، یامُردار کا گوشت کھانے، یاسور کا گوشت کھانے پر اکراہ کیا گیا، اگر وہ اکراہ مُلجی ہے یعنی قتل، یاقطعِ

سوال: ضرورت کی تاثیر کی شرط میں یہ اضافہ کیسا ہے؟
"ضرورت اپنے ہی حق میں پائی جائے، یہ شرط نہیں۔"

جواب: یہ اسی تفصیل کے ساتھ ہے جو فتاویٰ رضویہ، ص:۲۰۰، جلد نہم نصف آخر میں مرقوم ہے[۱]، **تاثیر**

عضو کی دھمکی ہے تو ان کاموں کا کرنا جائز، بلکہ فرض ہے اور اگر صبر کیا، ان کاموں کو نہیں کیا اور مار ڈالا گیا تو گنہ گار ہوا کہ شرع نے ان صورتوں میں اس کے لیے یہ چیزیں جائز کی تھیں جس طرح بھوک کی شدت اور اضطرار کی حالت میں یہ چیزیں مباح ہیں۔" در مختار، عالم گیری۔

☆ "معاذ اللہ کفر کرنے پر اکراہ ہوا، اور قتل یا قطع عضو کی دھمکی دی گئی تو اس شخص کو صرف ظاہری طور پر اس کفر کے کر لینے کی رخصت ہے اور دل میں وہی یقین ایمانی قائم رکھنا لازم ہے جو پہلے تھا اور اس شخص کو چاہیے کہ اپنے قول وفعل میں توریہ (پہلو دار بات) کرے۔" در مختار، رد المحتار

☆ کفر کرنے پر مجبور کیا گیا اور کفر نہ کیا اس وجہ سے قتل کر دیا گیا تو ثواب پائے گا، اسی طرح نماز یا روزہ توڑنے یا نماز نہ پڑھنے یا روزہ نہ رکھنے پر مجبور کیا گیا، یا حرم میں شکار کرنے، یا حالت احرام میں شکار کرنے، یا جس چیز کی فرضیت قرآن سے ثابت ہو اس کے چھوڑنے پر مجبور کیا گیا اور اس نے اس کے خلاف کیا جو مُکرِہ کرانا چاہتا تھا اور قتل کر ڈالا گیا سب میں ثواب کا مستحق ہے۔ (در مختار)

☆ اس پر مجبور کیا گیا کہ فلاں شخص کو قتل کر ڈال، یا اس کا عضو کاٹ ڈال، یا اس کو گالی دے، اگر تو نے ایسا نہ کیا تو میں تجھے مار ڈالوں گا، یا تیرا عضو کاٹ ڈالوں گا تو اس کو ان کاموں کے کرنے کی اجازت نہیں ہے، اگر اس کے کہنے کے موافق کرے گا گنہ گار ہوگا اور قصاص مجبور کرنے والے سے لیا جائے گا کہ مُکرَہ اس کے لیے بمنزلۂ آلہ کے ہے۔ جس کے عضو کاٹنے پر اسے مجبور کیا گیا اس نے اس کو اجازت دے دی کہ ہاں تو ایسا کرے اب بھی اس کو اجازت نہیں ہے۔ (در مختار)

اشباہ کی عبارت یہ ہے: الضرورات تبیح المحظورات.

ومن ثم جاز اکل المیتة عند المخمصة، واساغة اللقمة بالخمر، والتلفظ بکلمة الکفر للاکراہ، وکذا اتلاف المال واخذ مال الممتنع من اداء الدین بغیر اذنه ودفع الصائل، ولو ادی الی قتله.

.... قالوا: لو اکراہ علیٰ قتل غیرہ بقتل لا یرخص له، فان قتله اثم لان مفسدة قتل نفسه أخف من مفسدة قتل غیرہ... ولا یاکل المضطر طعام مضطر اٰخر ولا شیئا من بدنه.

(الاشباہ والنظائر، ص: ۲۷۵ تا ۲۸۰، ج: ۱، قاعدۂ خامسه، دار الباز، مکة المکرمة)

[مرتب غفر له]

(۱)- فتاویٰ رضویہ جلد نہم کی عبارت یہ ہے:

"پھر اپنی ضرورت تو ضرورت ہے ہی، دوسرے مسلم کی ضرورت کا لحاظ بھی فرمایا گیا ہے۔ مثلاً:

[۱] دریا کے کنارے نماز پڑھتا ہے اور کوئی شخص ڈوبنے لگا اور یہ بچا سکتا ہے لازم ہے کہ نیت توڑے اور اسے بچائے، حالاں کہ ابطالِ عمل حرام تھا۔ قال تعالیٰ:

"لَا تُبْطِلُوْٓا اَعْمَالَكُمْ۔" اپنے اعمال باطل نہ کرو۔

(۲) نماز کا وقت تنگ ہے ڈوبتے کو بچانے میں نکل جائے گا، بچائے اور نماز قضا پڑھے اگرچہ قصداً قضا کرنا حرام تھا۔

(۳) نماز کا وقت جاتا ہے اور قابلہ (بچہ جنانے والی عورت) اگر نماز میں مشغول ہو بچے پر ضائع ہونے کا اندیشہ ہے، نماز کی تاخیر کرے۔

(۴) نماز پڑھتا ہے اور اندھا کوئیں کے قریب پہنچا، اگر یہ نہ بتائے وہ کوئیں میں گر جائے نیت توڑ کر بتانا واجب ہے۔ اشباہ میں ہے: تخفیفاتُ الشَّرعِ انواعٌ: الخَامسُ: تخفیفُ تَاخیرٍ کَتَاخِیرِ الصَّلاۃ عَن وَقْتِهَا فِی حقِّ مُشْتَغِلٍ بِاِنْقَاذِ غریقٍ وَنحوِهٖ.

ضرورت کے شرائط یہ ہیں۔

(۱)"ضرورت کا تحقق فی الحال پایا جائے"

آئندہ ضرورت کے تحقق کا اندیشہ ضرورت نہیں، نہ اس کا اعتبار۔(۱)

(۲)محظور کا استعمال صرف بقدرِ ضرورت ہو۔

اشباہ میں ہے: "ما ابیح للضرورة یتقدر بقدرھا."

ضرورت کی وجہ سے جو ممنوع مباح ہوتا ہے، وہ بس ضرورت کی مقدار ہی مباح ہوتا ہے۔(۲)

(۳)محظور کا ازالہ اسی کے مثل و ہم پلہ دوسرے محظور سے نہ ہو۔

(شریعت کی تخفیفات چند اقسام کی ہیں: پانچویں قسم "تخفیف تاخیر" ہے جیسے کوئی کسی ڈوبتے کو بچانے یا اس طرح کے کسی مجبور کو بلا سے چھڑانے میں مشغول ہو تو اسے نماز کو وقت سے موخر کرنا جائز ہے۔ن۔ر۔)

رد المحتار کتاب الحج میں ہے: جَازَ قطعُ الصَّلاۃِ او تَاخِیرُھا لِخَوفِہٖ علٰی نَفْسِہٖ او مالِہٖ او نَفْسِ غَیْرِہٖ او مَالِہٖ کخوفِ القَابِلَۃِ عَلَی الوَلَدِ وَالْخَوفِ مِن تَردّی اَعْمٰی و خوفِ الرَّاعِی مِنَ الذِّئبِ و امثالِ ذٰلک.

(جسے اپنی جان، مال یا دوسرے کی جان، مال کا اندیشہ ہو اسے نماز توڑ دینا یوں ہی نماز کو قضا کرنا جائز ہے جیسے بچہ جنانے والی عورت کو بچے کی ہلاکت کا اندیشہ ہو، نماز پڑھنے والے کو کسی نابینا کے کنویں وغیرہ میں گرنے کا خوف ہو، چرواہے کو بھیڑیے کا ڈر ہو تو انھیں نماز وقت سے موخر کرنے، اور نماز میں مشغول ہوں تو اسے توڑ دینے کی اجازت ہے۔ن۔ر۔)

اقول: یہ بھی حقیقتاً اپنے نفس کی طرف راجع کہ یہ شرعاً ان کے بچانے پر مامور ہے۔

اگر بینم کہ نابینا و چاہ است — اگر خاموش بنشینم گناہ است

ولہذا جن کا نفقہ اس پر لازم ہے بے ان کا بندوبست کیے حج کو نہ جائے اور جن کا نفقہ اس پر نہیں اگرچہ اس کے چلے جانے سے اون کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو اس پر لحاظ لازم نہیں کہ یہ یہاں رہتا جب بھی تو انھیں نفقہ دینے کا شرعاً مامور نہ تھا۔ محیط پھر عالم گیریہ میں ہے:

اِن کَرِہ خروجَہٗ (ای لِلحجّ) زوجتُہٗ و اولادُہٗ او مَن سواھم مِمّن یَلزمہٗ نفقتُہٗ وھو لا یخافُ الضّیعۃَ عَلَیْھِم فلا بأسَ بان یَّخْرُجَ و مَن لا تلزمُہٗ نفقتُہٗ لو کان حاضرًا، فلا باسَ بِالْخُرُوْجِ مَعَ کَرَاھَتِہٖ و ان کان یَخَافُ الضَّیْعۃَ عَلَیْھِم.

(کوئی شخص حج کو جانا چاہتا ہے اور اس کی بیوی بچے اور دوسرے قرابت دار جن کا نفقہ اس پر لازم ہے وہ اس کے جانے سے راضی نہیں مگر اسے ان کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہیں ہے تو اسے حج کو جانے میں کوئی حرج نہیں۔

اور جن کا نفقہ اس کی موجودگی کی صورت میں بھی اس پر لازم نہ ہو تو اسے حج کو جانے میں کوئی حرج نہیں اگرچہ اس کے جانے سے ان کے ضائع ہو جانے کا اندیشہ ہو ہاں: مکروہ ہے۔ن۔ر۔)

(فتاویٰ رضویہ، ص: ۲۰۰، نصف آخر، نیز جلد نہم، رضا اکیڈمی)۔[مرتب غفرلہ]

(۱) یہاں "اندیشہ" سے مراد "ضرر کا گمان" ہے اس کا شرع میں اعتبار نہیں، ہاں اگر "ضرر کا اندیشہ صحیح" ہو جائے یعنی ضرر کا گمان غالب، تو وہ ضرور معتبر ہے کہ ضرورت نام ہے خوفُ الضرر یعنی ضرر کے اندیشہ صحیح کا۔ اور جب یہ اندیشہ صحیح ہو جائے تو ضرورت متحقق و موجود ہو جاتی ہے جو محظور کو مباح کرتی ہے۔۱۲ مرتب غفرلہ۔

(۲) الاشباہ والنظائر، ص: ۱۰۸، قاعدہ خامسہ، نول کشور

اشباہ میں ہے: "الضرر لا یزال بالضرر."
حموی شرح اشباہ میں ہے: "قالوا: الضرر لا یزال بمثله." اھ(۱)
(فقہا فرماتے ہیں کہ ضرر کو اسی کے مثل ضرر سے دور نہ کیا جائے۔ ن۔ ر۔)
(۴) یہ یقین یا کم از کم ظن غالب ہو کہ محظور کے استعمال سے جان، یا عقل یا دین، یا نسل، یا مال کی حفاظت ہو جائے گی کہ محظور کے ارتکاب کی اجازت اسی بلند مقصد کے پیشِ نظر ہے۔

عُرف و تعامل

عبادات کی تین قسمیں ہیں، **ایک** تو وہ جن کے ارکان من جانب الشرع متعیّن ہیں، اوقات مقرر ہیں، ان کی ہیئتِ ترکیبیہ منصوص ہے، جیسے فرض نماز، روزہ، حج، اعتکافِ مسنون۔

دوسری وہ جن کے نہ ارکان معین ہیں نہ اوقات، نہ ہیئت ترکیبیہ، بر سبیل اطلاق ان کے کرنے کا حکم دیا گیا، جیسے درود شریف پڑھنا، محبوبان خدا کا ذکر کرنا۔

تیسری وہ جن میں کچھ متعیّن ہوں، کچھ متعیّن نہ ہوں، جیسے نفل نمازیں، زکاۃ، عمرہ۔

ان تینوں قسموں میں دوسری قسم کا اثبات تعامل سے ہو سکتا ہے، باقی دو قسمیں زیر بحث ہیں۔

تعامل کا اعتبار باب عبادات میں ہے یا نہیں؟ یہ مسئلہ باتفاق رائے طے نہ ہو سکا اگلے سمینار میں پھر بحث ہوگی۔(۲)

سوال: عرف و تعامل کے ذریعہ کتنے افراد تک نص میں تخصیص ہو سکتی ہے؟

جواب: عام میں ایک فرد تک تخصیص ہو سکتی ہے اور جمع منکر میں تین تک ہو سکتی ہے، مسلّم و فواتح میں ہے۔

"منتهى التخصيص ما هو؟ فالأكثر قالوا يجوز إلى الأكثر، و فسّر الأكثر بالزائد على النصف، وقيل ينتهي إلى ثلاثة، و قيل إلى اثنتين، و قيل إلى واحد، و هو مختار الحنفية و ما قال الإمام فخر الإسلام إنّ العام إن كان جمعاً فيصح تخصيصه إلى ثلثة، لأنها أقل الجمع، فالمراد منه على ماقال الشيخ ابن الهمام الجمع المنكر على ما سيجيء تحقيقه إن شاء الله تعالىٰ. (۳)

سوال: عرف و تعامل سے تخصیص کے بعد نص قطعی رہے گا یا ظنی ہو جائے گا؟

---

(۱) حموي شرح اشباہ، ص: ۱۱۰
(۲) بحمدہٖ تعالیٰ آٹھویں سیمینار کے پہلے اجلاس اور پہلی نشست میں ۱۹؍ صفر ۱۴۲۰ھ صبح کے وقت یہ مسئلہ بھی بہ اتفاقِ رائے طے ہو گیا کہ بابِ عبادات میں تعامل کا اعتبار ہے، جیسا کہ آگے آرہا ہے۔ (مرتب غفرلہ)
(۳) فواتح الرحموت، ص: ۱۹۳، نولکشور

جواب: ظنی ہو جائے گا، نور الانوار میں ہے:

"التخصيص في الإصطلاح هو قصر العام على بعض مسمياته بكلام مستقل موصول، فإن لم يكن كلاما بأنْ كان عقلاً أو حسا أو عادة أو نحوه لم يكن تخصيصا اصطلاحاً و لم يصر ظنيا"(۱)

اس پر قمر الاقمار میں ہے:

"و هذا إذا كان المخصص العقل، فإن ما حكم العقل بخروجه يخرج و يبقى الدلالة قطعية على الباقي كما كانت، و أما إذا كان المخصص الحس أو العادة أونحوهما فالظاهر أن لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الز يادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الأشياء, أللّٰهم إلا أن يعلم القدر المخصوص قطعا كذافي التلو يح. (۲)

☆ عرف کی اس تعریف پر مندوبین کا اتفاق ہے۔

" في المستصفى: العادة والعرف: ما استقرّ في النفوس من جهة العقول و تلقته الطباع السليمة بالقبول. اھ شرح الأشباه.(۳)

☆ قرآن و حدیث میں وارد الفاظ کے غیر متعیّن معانی کی تعیین اسی عرف سے ہوگی جو زمانۂ تنزیل یا زمانۂ رسالت میں رائج تھا، اسی طرح اقوال صحابہ و تابعین و اقوال ائمہ و علماے متقدمین و متاخرین کی عبارات کے معانی کا تعین ان کے ادوار کے عرف سے ہوگا، خواہ ان نصوص و اقوال کا تعلق باب عبادات سے ہو یا باب معاملات وغیرہ سے ہو۔

☆ نماز میں جس امر کا موافق عادت ادب ہونا واجب ہو تو عادت ادب کے بدلنے سے حکم بھی بدل جائے گا، مثلا لبس ثوب موافق عادت ادب ہونا واجب ہے تو عادات کی تبدیلی سے اس حکم پر بھی اثر پڑے گا۔

☆ باب عبادات میں تعامل کا اعتبار ہے یا نہیں؟ یہ مسئلہ منقح نہ ہو سکا، آئندہ پھر اس پر غور ہوگا۔

اگلے سیمینار میں غور و فکر کے بعد یہ فیصلہ ہوا۔

باب عبادات میں جو امور غیر توقیفی ہیں ان میں تعامل موثر ہے۔ اس سے ان امور کا اثبات، یا ترجیح، تخصیص، تبدیل و تغییر کا عمل ہو سکتا ہے، مگر ان قیود و شروط کے ساتھ جو درج ذیل چار عبارات سے ظاہر ہیں۔

(۱) أصول الرشاد لقمع مباني الفساد (از علامہ نقی علی خاں بریلوی قدس سرہ) میں ہے:

---

(۱) نور الأنوار، ص:۷۵، مجلس برکات، جامعه اشرفيه، مبارك پور

(۲) قمر الأقمار، ص:۷۵، مجلس بركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور

(۳)۔ رسائل ابن عابدین ص: ۱۱۲ ج ۲، رساله: نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف.

"تعامل جس طرح معاملات میں حجت ہے اسی طرح عبادات میں معتبر ہے کہ لفظ "ما" اثر ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ (۱) اور "سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ" (آیت) کریمہ (۲) اور "اتبعوا السّواد الأعظم" حدیث میں دونوں طرح کے احکام کو شامل اور علما دونوں طرح کے احکام اس پر بنا کرتے ہیں کہ بعض ہم نے بھی ذکر کیے، اور کوئی فارق عقلی و سمعی متحقق نہیں، تو تخصیص اس کی معاملات کے ساتھ محض بے معنی ہے"۔ (۳)

(۲) حاشیہ اذاقۃ الآثام میں امام احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں:

☆ **عبادات میں** وہ امور جن کی طرف عقل کو اہتدا نہیں مثل تعیینِ اوقات و عدد رکعات و ترتیب افعال و وحدت رکوع و تعدد سجدات و تحدید نصاب و مصرف زکاۃ و وقت و مکانِ وقوف و مطاف و عدد اشواطِ سعی و طواف وغیرہا قطعاً توقیفی ہیں۔

☆ یوں ہی وہ اوضاع و ہیئآت کہ شارع نے ایسے امور میں محدود و معین فرمائے، اور مجملات کتاب کے بیان واقع ہوئے جن کی تعیین کی طرف اَمثال "صلوا کما رأیتموني أصلي" نے اشارہ فرمایا۔

☆ اسی طرح وہ اذکار و افعالِ مخصوصہ کہ اوقات خاصہ پر غایات و مقاصد معینہ کے لیے علی وجہ التعیین مقرر ہوئے اور مکلفین ان کی طرف مطلقات و عموم سے دعوت نہ کیے گئے جیسے تکبیر تحریمہ و تحلیل نماز و تشہد و اذان و اقامت وغیرہا، یہی وہ اشیا ہیں جنھیں توقیفی کہا جاتا ہے۔

☆ ان کے سوا باقی تمام امور جن میں نصاً و دلالۃً شرع مطہر سے تحدید و حظر و توقیف و حجر ثابت نہیں اگرچہ وہ انہیں توقیفات سے علاقہ رکھتے ہوں ان میں بھی توقیف پر توقف نہیں اگرچہ بوجہ تعلق توقیفی وقوف اولیٰ ہو۔ ولہذا دعاے قعدۂ اخیرہ صرف الفاظ وارده پر مقصور نہیں ہر شخص جو چاہے دعا کر سکتا ہے بعد اس کے کہ کلام ناس سے مشابہ نہ ہو۔

اسی طرح عیدین وغیرہا کے خطبے خصوصاً خطبۂ جمعہ کہ شرطِ صحتِ نماز ہے ان میں بھی الفاظ مرویہ پر اقتصار نہیں، یہ صورت چہارم اعنی متعلقات بلکہ بعض افراد سوم بھی انظارِ مجتہدین کے جولان گاہ ہیں، بعض نے ان میں کسی کو قسم اول سے خیال فرمایا اور وقوف لازم ٹھہرایا اور بعض نے قسم دوم سے سمجھا اور رخصت کا حکم بتایا، ورنہ نہ قسم اول میں ارسال و اطلاق معقول، نہ دوم میں، جہاں شرع نے اطلاق کو کام فرمایا تحدید و تقیید مقبول۔ ہاں! کسی سنت ثابتہ کو اٹھا دینا، کوئی نیا امر مزاحم و مراغم سنت پیدا

---

(۱)- وہ اثر یہ ہے: ما رأى المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ما رأى سيئاً فهو عند الله سيئٌ.
ترجمہ: مسلمان جس چیز کو اچھی سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے، اور جسے بری سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی بری ہے۔
(مسند امام احمد بن حنبل، ص: ۳۷۹، ج: ۱/ مستدرک حاکم، ص: ۷۸، ج: ۳] از مرتب غفرلہ۔

(۲)- پوری آیتِ کریمہ یہ ہے: "وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ ؕ وَسَآءَتْ مَصِيْرًا" "ترجمہ: اور جو رسول کا خلاف کرے بعد اس کے کہ حق راستہ اس پر کھل چکا اور مسلمانوں کی راہ سے جدا راہ چلے ہم اسے اس کے حال پر چھوڑ دیں گے اور اسے دوزخ میں داخل کریں گے اور کیا ہی بری جگہ پلٹنے کی۔ (۱۱۵/النساء ۴) [مرتب غفرلہ]

(۳)- اصول الرشاد لِقَمعِ مباني الفساد، مبحث سوم، قاعده ۸، ص: ۷٦، طبع قديم، و ص: ۱۷۷، ۱۷۸، طبع جديد از: امام احمد رضا اكيڈمی، بريلی.

کرنا کسی حال روانہیں"(۱)

۳ شمائم العنبر میں اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں:

"انما التّوارث التعامل في جميع القرون فإذا لم يتحقق إلى الآن، كيف يثبت من سالف الزمان، واذ قد أرشد الحديث الصحيح أن الذي فى عهد الرسالة والخلافة الراشدة، كان علىٰ خلاف ما يزعمون، فانىٰ يصح التوارث، و الى من يسندونه و عمن يرثون؟

قال المحقق حيث اطلق في فتح القدير: "مسئلة الجهر في الأولىين والإخفاء فى الاخر يين" (قوله هذا هو المتوارث) يعنى انا اخذنا عمن يلينا الصلوٰة هكذا فعلاً وهم عمن يليهم كذلك وهٰكذا إلى الصحابة رضى الله تعالىٰ عنهم وهم بالضرورة أخذوه عن صاحب الوحى ﷺ فلا يحتاج الى ان ينقل فيه نص معين. اهـ

فهذا معنى التوارث المحتج به شرعا مطلقاً المستغنى عن إبداء سند خاص، و أنى لهم بذلك، وكيف يصح فيما قد علمنا عن صاحب الوحى ﷺ وعن خلفائه الراشدين رضى الله تعالىٰ عنهم خلافه.

أقول: وتحقيق المقام أن الأحوال أربع:

(١) العلم بعدم الحدوث (٢) عدم العلم بالحدوث (٣) والعلم بالحدوث تفصيلاً، أي مع العلم بأنه حدث فى الوقت الفلانى (٤) والعلم به اجمالاً، أن علمنا أنه حادث، ولا نعلم متى أحدث و من أحدث.

فالشئ إذا كان ناشيا متعاملا به فى عامة المسلمين، وعلمنا أنه هو الذي كان علىٰ عهده ﷺ فهو القسم الأول وهو "المتوارث الأعلىٰ".

وإذا لم يعلم كيف كان الأمر على عهد النبى ﷺ ولا علم أنه حادث بعده ﷺ فيحمل على أن كل قرن أخذه عن سابقه ويجعل متوارثا تحكيما للحال، حملا على الظاهر والأصل، إذالاصل فى الأمور الشرعية هو الاخذ عن النبى ﷺ والعمل بالسنة هو الظاهر من حال عامة المسلمين، وهذا هو القسم الثاني، وهذا ما يقال فيه أنه لا يحتاج إلى سند خاص.

أما إذا علم حدوثه فلا يمكن جعله متوارثا عن النبى ﷺ سواء علمنا وقت حدوثه، أولا، لأن عدم العلم بوقت الحدوث ليس عدم العلم بالحدوث، فضلا عن العلم بعدم الحدوث، فرب حادث نعلم قطعا أنه حادث، ولا نعلم متى حدث كاهرام مصر، بل والسماء والارض فى

---

(۱) ص ۱۳۵ حاشيه إذاقة الآثام لما نعى عمل المولد والقيام. مطبع اهل سنت و جماعت بر يلى. (مطبوعه زمانه اعلىٰ حضرت عليه الرحمه)

الحدوث المطلق، ومعاليق الحجرة الشريفة التي تعلق حولها من قناديل الذهب والفضة ونحوهما فى الحدوث المقيد، قال السيد السمهودی في خلاصة الوفاء: ولم اقف علىٰ إبتداء حدوثها الخ.

و حينئذ ينظر هل يخالف هذا سنة ثابتة فى خصوص الأمر أولا، على الثانی: يحال الأمر علیٰ حال الشيء فى نفسه فإن كان حسنا داخلا تحت قواعد الحسن فحسن علىٰ تفاوته من الإستحباب إلى الوجوب حسب ما تقتضيه القواعد الشرعية، وقد يطلق عليه المتوارث إذا تقادم عهده كذكر العمين الكريمين في الخطبة، وهذا أدنىٰ أقسامه ولا إطلاق له علىٰ ما دونه اللهم الالغة كتوارث التقية فى الرافضة والكذب فى الوهابية.

وان كان قبيحا داخلا تحت قواعد القبح فقبيح على تفاوته من الكراهة إلى التحريم اولا، ولا فلا ولا (۱) بل مباح والخروج عن العادة شهرة و مكروه كما نصوا عليه وورد "خالقوا الناس باخلاقهم" وقال ﷺ "بشروا ولا تنفروا."

وعلى الأول [أى إذا خالف العرفُ سنَّةً ثابتةً.ن] يرد ولايقبل وإن فشا مافشا وقد أجارالله الأمة عن اجتماع على مثله، إلا أن يكون شئ تغير فيه الحكم بتغيير الزمان كمنع النساء عن المساجد وهذا فى الحقيقة ليس مخالفا للسنة الثابتة بل موافق لها. (۲)

(۴) شرح عقود رسم المفتی میں ہے:

فللمفتي إتباع عرفه الحادث في الألفاظ العرفية، وكذا في الأحكام التي بناها المجتهد على ماكان في عرف زمانه، وتغير عرفه إلى عرف اٰخر إقتداء بهم لكن بعد أن يكون المفتي ممن له رأي ونظر صحيح و معرفة بقواعد الشرع حتى يميّز بين العرف الذي يجوز بناء الأحكام عليه و بينَ غيره؛ فإن المتقدمين شرطوا في المفتي الاجتهاد وهذا مفقود في زماننا، فلا أقل من أن يشرط فيه معرفة المسائل بشروطها وقيودها التي كثيرا ما يسقطونها ولا يصرحون بها اعتمادا على فهم المتفقه، و كذا لابد من معرفة عرف زمانه وأحوال أهله والتخرج في ذلك على أستاذ ماهر. اهـ(۳)

سوال: اسبابِ ستہ سے عرفِ عام ہے، یا عرفِ خاص بھی؟

جواب: دونوں اسبابِ ستہ سے ہیں۔ نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف میں ہے:

"و إن لم يخالفه من كل وجه بان ورد الدليل عاماً، والعرف خالفه فى بعض افراده،

---

(۱) قوله (أولا، ولا، فلا ولا)

أي: **أولا** يكون قبيحا **ولا** داخلا تحت قواعد القبح **فلا** يكون قبيحا **ولا** مكروها وّ حراماً. ۱۲

[المرتب غفرله]

(۲) شمائم العنبر في أدب النّداء أمام المنبر، ص:۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، رضا اکیڈمی، ممبئی)

(۳) شرح العقود، ص:۱۷۹، بحث العرف.

أو كان الدليل قياساً فإن العرف معتبر إن كان عاما فان العرف العام يصلح مخصصا كما مر عن التحرير، و يترك به القياس كما صرحوا به فى مسئلة الاستصناع ودخول الحمام والشرب من السقاء، وإن كان العرف خاصا فإنه لا يعتبر و هو المذهب، كما ذكره فى الأشباه." (۱)

اقول وبما قررناه تبين لك ان ما تقدم عن الأشباه من أن المذهب عدم إعتبار العرف الخاص إنما هو فى ما إذا عارض النص الشرعى فلا يترك به القياس ولا يخصص به الأثر بخلاف العرف العام... وأما العرف الخاص إذا عارض النص المذهبي المنقول عن صاحب المذهب فهو معتبر كما مشى عليه اصحاب المتون والشروح والفتاوىٰ فى الفروع التى ذكرناها.(۲)

ایضاً نشر العرف میں ہے:

"لا فرق بينهما هنا إلا من جهة أن العرف العام يثبت به الحكم العام والعرف الخاص يثبت به الحكم الخاص. وحاصله: أن حكم العرف يثبت علىٰ أهله عاما أو خاصا فالعرف العام في سائر البلاد يثبت حكمه علىٰ اهل سائر البلاد، والخاص في بلدة واحدة يثبت حكمه علىٰ تلك البلدة فقط."(۳)

سوال: تعامل کے کتنے مدارج ہیں، اور کون سا تعامل زیر بحث ہے؟

جواب: فتاویٰ رضویہ، ج:۸، ص:۲۱۱ تا ص:۲۱۴ر سالہ المنی والدرر میں تفصیلاً مذکور ہے کہ تعامل کے ۴ر مدارج ہیں:

(۱) وہ عرف جو عہدِ رسالت سے مستمر ہو۔

(۲) وہ عرف جو ساری دنیا کے مسلمانوں کا ہو۔

(۳) وہ عرف جو تمام بلادِ عالم کے اکثر مسلمانوں کا ہو۔

(۴) وہ عرف جو کسی ملک یا صوبے کے اکثر مسلمانوں کا ہو

اول حدیث تقریری کے درجہ میں ہے، **دوم** عین اجماع، نص آحاد سے اقویٰ اور قطعاً مظہر ناسخ، **سوم** کی حجیت تامہ پر نصوصِ صریحہ ناطق، **چہارم** ہی وہ ہے جو معارضۂ نص کی صلاحیت نہیں رکھتا اور جو قیاس پر راجح ہوتا ہے، چہارم ہی ہمارے مذاکرات میں زیر بحث ہے اور سارے نتائج اسی سے متعلق ہیں۔

سوال: کیا عوام وخواص کا خلافِ شرع وہ عمل درآمد معتبر ہے جو جہالت یا غفلت ولا پرواہی کے سبب ہو؟

---

(۱) نشر العرف فى بناء بعض الأحكام على العرف، ص:۱۱٤.

(۲) نشر العرف فى بناء بعض الأحكام على العرف، ص:۱۳۱

(۳) نشر العرف فى بناء بعض الأحكام على العرف، ص:۱۳۰

جواب: ایسا عمل در آمد معتبر نہیں اگرچہ اس میں عوام کے ساتھ خواص بھی شریک ہوں جیسا کہ فتاویٰ رضویہ باب المیاہ میں ہے:

”رہیں عوام کی حرکات، شریعت اُن پر اور سب پر حاکم ہے اُن کی بے پروائیاں یا جہالتیں شرع پر حاکم نہیں ہوسکتیں، یہ تو ایک سہل مسئلہ ہے جس میں بعض متأخرین علما کا خلاف بھی ملے گا۔

اجماعی فرائض وہ کہاں تک پُورا کرتے ہیں وضو میں کُہنیاں، ایڑیاں، کلائیوں کے بعض بالوں کی نوکیں اکثر خشک رہ جاتی ہیں اور یہ تو عام بلا ہے کہ منہ دھونے میں پانی ماتھے کے حصّہ زیریں پر ڈالتے ہیں اور اوپر بھیگا ہاتھ چڑھا کر لے جاتے ہیں کہ ماتھے کے بالائی حصّہ کا مسح ہوا، نہ غسل اور فرض غسل ہے، نہ وضو ہوا نہ نماز، غُسل میں فرض ہے کہ پانی سونگھ کر ناک کے نرم بانسے تک چڑھایا جائے دریافت کر دیکھیے کتنے ایسا کرتے ہیں، چُلّو میں پانی لیا اور ناک کی نوک کو لگایا استنشاق ہو گیا تو ہر وقت جُنب رہتے ہیں انھیں مسجد میں جانا تک حرام ہے، نماز درکنار، سجدے میں فرض ہے کہ کم از کم پاؤں کی ایک انگلی کا پیٹ زمین پر لگا ہو اور ہر پاؤں کی اکثر انگلیوں کا پیٹ زمین پر جما ہونا واجب ہے۔ یوں ہی ناک کی ہڈی زمین پر لگنا واجب ہے، بہتیروں کی ناک زمین سے لگتی ہی نہیں اور اگر لگی تو وہی ناک کی نوک یہاں تو ترکِ واجب و گناہ اور عادت کے سبب فسق ہی ہوا، پاؤں کو دیکھیے اُنگلیوں کے سرے زمین پر ہوتے ہیں کسی انگلی کا پیٹ بچھا نہیں ہوتا سجدہ باطل، نماز باطل اور مصلی صاحب پڑھ کر گھر کو چل دیے۔ قراءت دیکھیے، اتنی تجوید کہ ہر حرف دوسرے سے صحیح ممتاز ہو فرض عین ہے، بغیر اس کے نماز قطعاً باطل ہے۔(۱)

سوال: مسئلہ نو پید ہے اور اس نوع کے مسائل یا نظائر کا حکم کتبِ فقہ میں مذکور بھی ہے، مگر اس پر علما کو اطلاع نہ مل سکی، ایسے نو پید مسئلہ میں تنقیح حکم سے پہلے خلافِ شرع تعامل یا ابتلا ہو جائے تو ایسا تعامل یا ابتلا معتبر ہے یا نہیں؟

جواب: ایسا تعامل یا ابتلا معتبر نہیں، کہ معتبر وہ ہے جسے حکم شرعی کی تنقیح کے بعد مسلمان اچھا سمجھ کر کریں، البتہ تنقیحِ حکم سے پہلے اس کو ناجائز و گناہ نہیں قرار دیا جائے گا۔(۲)

سوال: عدم جواز کا علم ہونے سے پہلے اگر عوام و خواص فعل ممنوع کے مرتکب ہوئے تو یہ تعامل موجبِ تخفیف نہیں، مگر بعد علم ان کا تعامل موجب تخفیف ہے، ایسا کیوں؟

جواب: تعامل میں یہ شرط ہے کہ مسلمان اس فعل کو ممنوع جان کر نہ کرتے ہوں بلکہ جائز جان کر کرتے ہوں اور جب حکم کا علم ہی نہیں تو ان کے جائز سمجھنے کا اعتبار نہیں اور علم حکم کے بعد کسی عمل کو انھوں نے جائز سمجھا تو اس کا اعتبار ہے کہ اس کی کوئی صحیح بنیاد ہوگی، حاصل یہ ہوا کہ صورتِ علم میں شرطِ تعامل متحقق ہے اور حالتِ جہل میں شرط متحقق نہیں۔

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، جلد اول، ص: ۵۵۵، ۵۵۶، باب المیاہ، رضا اکیڈمی ممبئی.

(۲) یہ جواب فتاویٰ رضویہ، جلد سادس، ص:۳۶۵ تا ۳۶۷ (مسئلہ ٹھیکہ) کی عبارت سے ماخوذ ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے کتاب ”فقہ اسلامی کے سات بنیادی اصول“ ص:۲۹۸، ۲۹۹ (مرتب غفرلہ)

عمومِ بلویٰ

مجد دِ اعظم اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے دفعِ حرج کو اسبابِ ستہ میں جس طور پر شمار کیا ہے وہاں حرج عام ہے اور حاجت و عموم بلویٰ اس سے خاص ہیں۔

زیرِ بحث عموم بلویٰ کی درج ذیل تعریف پر مندوبین کا اتفاق ہے۔

"وہ حالت، کیفیت جس کے باعث عوام و خواص سبھی محظور شرعی میں مبتلا ہوں اور دین، جان، عقل، نسب، مال یا ان میں سے کسی کے تحفظ کے لیے اس سے بچنا حرج و مشقت یا ضرر کا سبب ہو۔

حالتِ ضرورت میں اختیار فاسد ہو جاتا ہے اور حالتِ حاجت میں اختیار فاسد نہیں ہوتا، بلکہ اختیار صحیح باقی رہتا ہے۔

سوال: کیا حرج و عمومِ بلویٰ کبھی حاجت اور کبھی ضرورت کے درجہ میں ہوتے ہیں، کبھی ان کا تعلق اضطراری افعال سے ہوتا ہے اور کبھی غیر اضطراری سے ہوتا ہے، اس بارے میں حق کیا ہے؟

جواب: یہاں عمومِ بلویٰ ضرورت سے الگ دفعِ حرج کے ضمن میں پائے جانے والے ایک سبب کی صورت میں زیرِ بحث ہے، اس لیے اس کا تعلق اضطراری افعال سے نہیں لیکن یہ ایسے اختیاری امور سے بھی متعلق نہیں ہوتا جو حرج و مشقت اور ضرر سے خالی ہو، جیسا کہ اس کی اس تعریف سے مستفاد ہے جو سابقہ سیمینار کے طے شدہ امور میں درج ہے۔

سوال: منصوص مسائل میں عمومِ بلویٰ کا اعتبار ہے یا نہیں؟

جواب: اعتبار ہے۔

فتح القدیر، ص:۱۸۹، ج:۱ میں ہے:

"وما قيل ان البلوىٰ لا تعتبر في موضع النص عنده كبول الإنسان، ممنوع بل تعتبر إذا تحققت للنص النافي للحرج، وهو ليس معارضة النص للنص بالرأى، والبلوىٰ في بول الإنسان كرؤس الإبر لأنها إنما تحقق باغلبية عسر الإنفكاك."

فتاویٰ رضویہ، ج: دوم، ص:۴۵ میں ہے:

"وعموم البلوىٰ من موجبات التخفيف حتى في موضع النص القطعي."

دینی ضروری مصلحت کی تحصیل

ایسے امر کی بجاآوری جس میں کسی لحاظ سے مفسدہ ہو، مگر دین کا اہم فائدہ اس پر غالب ہو اور وہ مفسدہ مغلوب ہو۔ (بلفظِ دیگر): کسی فعل کا ایسا ہونا کہ اس کے بغیر دین کا کوئی اہم فائدہ فوت یا قریب فوت ہو۔ (اس میں مفسدہ کمتر و مغلوب ہو اور منفعت زیادہ و غالب ہو جس کی تحصیل اہم ٹھہرے)

فساد موجود یا مظنون بظن غالب کا ازالہ

ایسے امر کو دور کرنا جس میں کسی لحاظ سے فائدہ ہو مگر کسی اہم فسادِ موجود یا مظنون بظن غالب کا دفعیہ اس پر غالب ہو۔ (بلفظ دیگر) کسی فعل کا ایسا ہونا کہ اس کے بغیر کوئی بڑا فساد (موجود یا مظنون بظن غالب) لازم ہو۔ (اس میں فائدہ کمتر و مغلوب ہو اور فساد زیادہ و غالب ہو جس کا دفعیہ اہم قرار پائے)۔

اعضا کی پیوند کاری

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

اعضا کی پیوند کاری

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، رکن مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہٖ سبحانہ وتعالیٰ

جدید علم الجراحت کی روز افزوں ترقی اور حیرت انگیز اکتشافات نے جہاں دنیا کو بہت سے مہلک اَمراض سے نجات دینے اور زندگی کو خوش گوار بنانے کے طبی اسباب فراہم کیے ہیں وہیں اہل اسلام کے لیے طرح طرح کی مشکلات اور مسائل بھی لا کھڑے کیے ہیں، انھیں میں سے ایک مسئلہ ''اعضا کی پیوند کاری'' بھی ہے۔

اس دریافت نے بلا شبہہ حیاتِ انسانی کے تحفظ و بقا کی راہ میں مثالی کردار ادا کیا ہے مگر ساتھ ہی اس نے اپنے پیچھے مفاسد کے بھی کچھ نقوش چھوڑے ہیں۔ اس لیے ضرورت ہے کہ اس کے منافع و مضار کا تحقیقی جائزہ لے کر شرعی اصولوں کی رہنمائی میں اس کا حکم شرعی دریافت کیا جائے۔ ہم یہاں محض نشانِ راہ کی شناخت کے طور پر اعضا کی پیوند کاری کا ایک ''تعارفی خاکہ'' پیش کرتے ہیں ممکن ہے، اس سے آپ کو تحقیق و جستجو کے میدان میں تگ و دو کے دوران کچھ مدد ملے۔

اعضا کی پیوند کاری دو طرح سے ہوتی ہے:

ایک تو یہ کہ کسی انسان کا عضو دوسرے انسان کے عضو میں آپریشن کے ذریعہ جوڑا جاتا ہے۔

دوسرے یہ کہ ایک انسان کا کوئی عضو اسی انسان کے دوسرے عضو میں آپریشن کی مدد سے جوڑا جاتا ہے۔

قسم اول کی پیوند کاری درج ذیل اعضا میں ہوتی ہے:

(۱) دل-ہارٹ- (HEART) (۲) دماغ -برین- (BRAIN) (۳) گُردہ -کِڈنی- (KIDNEY) (۴) جگر -لِیوَر- (LIVER) (۵) پھیپھڑا -لنگ- (LUNG) (۶) آنکھ-آئی- (EYE) (۷) پین کریاز PANCREAS)) ان میں سے تین اعضا دل، دماغ، جگر اعضاے رئیسہ میں شمار ہوتے ہیں۔

دل: حکیم اجمل خاں دل اور اس کے منافع کا تعارف ان الفاظ میں کرتے ہیں: دل وہ عضو رئیس ہے جس میں روحِ حیوانی رہتی ہے اور بقاے حیات کے لیے بذریعہ شریانوں کے خون کے ہمراہ تمام جسم میں پہنچتی ہے، انسان اور دیگر حیوانات کی زندگی کا مدار اسی پر ہے، دل کی شکل مثلث مخروطی ہے جو ایک مخروطی شکل کے غلاف کے اندر ملفوف ہے۔

قلب کے معنی ''الٹے'' کے ہیں، چوں کہ دل بھی سینے میں الٹا ہی لگا ہوا ہے یعنی اس کی جڑ اوپر کو اور نوک نیچے کو ہوتی ہے اس لیے اس کو قلب کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ (حاذق، ص: ۲۳۰)

حکیم ارسطو کا قول ہے کہ دل ہی ایک عضو ہے جو سب سے پہلے حرکت کرتا ہے اور سب سے آخر میں اس کی حرکت بند ہو کر سکون میں تبدیل ہو جاتی ہے، یعنی موت واقع ہو جاتی ہے.... دل کے زور سے سکڑنے پر ہی خون شرائین میں جا کر (جس میں روح حیوانی ملی ہوئی ہوتی ہے) تمام جسم کی پرورش کرتا ہے۔ (حاذق، ص: ۲۳۴،۲۳۳)

جس آدمی کا دل بری طرح فیل ہو جا رہا ہو اسے ہی دوسرے کا دل لگایا جاتا ہے، وہ بھی ایسے آدمی کا جس کا ایکسیڈنٹ ہو گیا ہو اور اپنی وفات کے بعد وہ اپنا دل خیرات کرنے پر راضی ہو۔

آسام میں ایک ڈاکٹر نے ایک آدمی کو خنزیر کا دل لگا دیا اس پر مقدمہ چل رہا ہے، کیوں کہ یہ خلافِ قانون ہے،

دل کی پیوند کاری میں اس امر کا لحاظ ضروری طور پر کیا جاتا ہے کہ:

☆ مریضِ قلب کی عمر ۶۵ سال یا اس سے کم ہو۔ ☆ دل اس حد تک فیل ہو جائے کہ قابلِ علاج نہ رہے۔

☆ نبض کی حرکت کا توازن اس قدر بگڑ جائے کہ علاج سے اس کی اصلاح نہ ہو سکے۔

☆ دل کے علاوہ باقی اعضا، جیسے گردہ، جگر، پھیپھڑے، سوفی صد درست ہوں۔

☆ کوئی دماغی مرض نہ ہو۔ ☆ کینسر یا انفیکشن جسم میں کہیں بھی نہ ہو۔ ☆ خون کی رگیں بیماری سے پاک ہوں۔

دل کس کا لگایا جاتا ہے؟ جس کی عمر ساٹھ سال سے کم ہو، اسے بیماری دل کی کوئی شکایت نہ ہو، دل کی ساری جانچ نارمل ہو، اس کا بلڈ گروپ اور H.L.A یعنی خون کے چھوٹے چھوٹے گروپ۔ مریض کے بلڈ گروپ اور .H.L.A سے ملتا ہو، ٹی، سیل (دفاعی قوت کے سیل) بھی ملتے ہوں، ایڈس اور یرقان کے وائرس (VIRUS) نہ ہوں۔

مریض کو آپریشن کے دوران موت سے بچانے کے لیے ایک خاص قسم کی مشین ''کارڈیو پلمونری بائی پاس'' (CARDIO-PULMONARY-BY PASS) لگا دی جاتی ہے جو دل اور پھیپھڑے کا کام کرتی ہے اور اس کی وجہ سے اعضا میں خون کی گردش جاری رہتی ہے۔ دوسرے کے دل کو کبھی دل کی جگہ میں ہی لگا دیا جاتا ہے اور کبھی دوسری جگہ بھی لگایا جاتا ہے۔

۱۹۹۱ء تک دل کی پیوند کاری کا نتیجہ: ۸۶٪ فی صد آدمی پورے ایک سال تک زندہ رہے اور باقی ۱۴٪ فی صد آدمی مختلف وجوہات سے سال بھر کے اندر فوت ہو گئے۔

۸۷٪ فی صد مریض ۵٪ سال تک زندہ رہے اور بقیہ ۸٪ فی صد ۵٪ سال کے اندر ہی فوت ہوئے۔

جس مریض کے پھیپھڑے اور دل دونوں جواب دے رہے ہوں اسے ایک ساتھ پھیپھڑے اور دل دونوں جوڑ دیے جاتے ہیں مگر ایسے مریضوں کی موت ۱۶ فی صد آپریشن کے دوران یا ایک ماہ میں ہو جاتی ہے۔ اور ۶۵ فی صد ۳ سال تک جیتے ہیں۔

دماغ: "حاذق" میں دماغ کے متعلق ہے:

دماغ اعضاے رئیسہ میں سے ایک ایسا عضو رئیس اور شریف ہے جس میں روح نفسانی رہتی ہے۔ قوت نفسانی کا تصرف حواسِ ظاہری اور باطنی کے ذریعہ اسی عضو سے ہوتا ہے، اس کی صحت و تندرستی پر زندگی کا بہت بڑا دار و مدار ہے۔ حکیم مطلق نے تمام انسانی اعضا میں دماغ کو ایک خاص فضیلت عطا فرمائی ہے یعنی عقل کا خزانہ اسی عضو میں رکھا ہے جس کے ذریعہ ہم بُرے اور بھلے کام کا ارادہ کرتے، اپنے نفع و نقصان کو سمجھتے، دوست، دشمن کی شناخت کرتے ہیں، برے اور بھلے کی تمیز کر سکتے ہیں، دشمن سے دشمنی اور دوست سے دوستی کا برتاؤ کرتے ہیں، گو ہم اپنے پاؤں سے چلتے ہیں، آنکھوں سے دیکھتے ہیں، کانوں سے سنتے ہیں، ناک سے سونگھتے ہیں، زبان سے ذائقہ چکھتے ہیں، اور جلد سے چھوتے ہیں لیکن ان سب افعال کا مبدا دماغ ہی ہے، تکلیف اور راحت کا احساس، معاملات کا سوچنا اور سمجھنا، کسی چیز کو دیکھ کر یاد رکھنا، طرح طرح کی صورتیں، عمدہ عمدہ مضامین، اچھی اچھی باتیں، خیال، فہم، حافظہ اور ادراک کے ذریعہ اسی عضو شریف کے خزانے میں محفوظ رہتی ہیں، جب تک دماغ اپنے طبعی افعال پورے طور پر ادا کرتا رہے گا تمام انسانی صفات درست ہوں گے۔ اس کی صحت کی طرف سے غفلت کرنا دین و دنیا کے مقاصد کو کھو بیٹھنا ہے، مگر مچھ اور ہاتھی کے دماغ کے سوا انسان کو خداوند کریم نے سب حیوانات سے وزنی دماغ عطا فرمایا ہے۔ (ص: ۱۳، ۱۴)

جب آدمی کا دماغ اسے داغ مفارقت دینے لگتا ہے تو اسے ایکسیڈنٹ سے مرنے والے کسی آدمی کا دماغ اس کی اجازت سے بعد موت لے کر لگایا جاتا ہے۔ مگر یہ پیوند کاری ابھی ابتدائی مراحل میں ہے اور اس کی کامیابی کی شرح بھی بہت کم ہے یعنی صرف ۵٪ فی صد بقیہ ۹۵٪ فی صد مریض دم توڑ دیتے ہیں۔

گردہ: "حاذق" میں ہے: ہم جس قدر پانی پیتے ہیں یا رقیق چیزیں استعمال کرتے ہیں وہ صرف غذا کو رقیق کر کے باریک باریک راستوں اور رگوں سے گزار کر اعضا تک پہنچا دیتا ہے، جب اعضا تک غذا پہنچتی ہے تو گُردوں کی غذا یعنی خون میں ملا ہوا پانی واپس ہو کر گُردوں میں آتا ہے، گُردوں کا یہ کام ہے کہ اس سے اپنی غذائیت (خون) کا حصہ جذب کر کے باقی صاف پانی کو بذریعہ حالبینَ یعنی گُردوں کی نالیوں کے مثانہ تک پہنچاتے ہیں، حالبینَ سے مثانہ میں رفتہ رفتہ ٹپک کر پیشاب جمع ہوتا رہتا ہے اور جس وقت مثانہ پیشاب سے پُر ہو جاتا ہے تو اُس پیشاب کو مجراے بول یعنی پیشاب کی نالی کے ذریعہ خارج کر دیتا ہے۔ (ص: ۳۷۷، ۳۷۸)

گُردے غدودی شکل کے ٹھوس اور سرخ رنگ کے عضو ہیں جو تعداد میں دو ہوتے ہیں ایک داہنی طرف، دوسرا بائیں طرف گیارہویں پسلی کے نیچے پیٹ کی پچھلی طرف کمر میں واقع ہیں۔ (حاذق، ص: ۳۷۶)

گُردے کا یہ کام بظاہر بہت اہم و قابل قدر نہیں ہے، لیکن اس کی علالت بسا اوقات موت کا پیغام ہوتی ہے۔ چناں چہ ڈاکٹر زبیر احمد صدیقی صاحب بیان کرتے ہیں:

کچھ بیماریاں ایسی ہوتی ہیں جن کی وجہ سے دونوں گُردے خراب ہو جاتے ہیں اور کام کرنا بند کر دیتے ہیں، اس وجہ سے انسانی جسم میں ایسے مادے اکٹھا ہونے لگتے ہیں جو عموماً گُردے کے ذریعہ خارج ہوا کرتے ہیں، اس طرح یُوریا کِری اٹنین (UREA CREATININE) بڑھ جاتے ہیں اور ہائڈروجن، سوڈیم، پوٹیشیَم، کلورائڈ (H+Na+K+CL) کا بیلنس درہم برہم ہو جاتا ہے جس کے باعث آدمی کی موت واقع ہو جاتی ہے۔ جس کا دونوں گُردہ خراب ہوا سے کسی آدمی کا صرف ایک گردہ لگایا جاتا ہے۔

گُردہ کس کا لگایا جاتا ہے؟ جس کا بلڈ گروپ اور دوسرے چھوٹے چھوٹے گروپ بیمار مریض سے مِل جاتے ہیں۔ گُردہ دینے والے کا صرف ایک گُردہ لیا جاتا ہے اس لیے دینے والے کا دونوں گردہ ٹھیک ہونا ضروری ہے۔ بچا ہوا ایک گُردہ انسان کو زندہ رکھنے کے لیے کافی ہوتا ہے۔

تمام گُروپ ملنے کے باوجود بھی کچھ دوا دینی پڑتی ہے جو انسان کی دفاعی قوت کو کمزور کرتی ہے۔ ایسا اس لیے کرنا پڑتا ہے کہ دفاعی قوت اپنا اور غیر پہچانتی ہے۔ اگر دوائیں نہ دی جائیں تو تمام گروپ ملانے کے باوجود بھی مریض کی دفاعی قوت اس کے بدن میں لگائے گئے گُردہ کو ناکارہ (REJECT) بنا دے گی۔

کچھ دوسرے علاج: پیوند کاری کے سوا گُردہ کا کچھ دوسرا علاج بھی ہوتا ہے۔ جس کی قدرے تفصیل یہ ہے:

(۱) پیٹ میں دو سوراخ بنا کر ایک سوراخ میں خاص قسم کا کیمیکل ملا ہوا پانی پاس کرتے ہیں اور دوسرے سوراخ سے اسے واپس نکال لیا جاتا ہے، کچھ ہفتے بعد پھر دوبارہ یہی عمل کرنا پڑتا ہے، مگر اس کے باوجود مریض کی زندگی عام لوگوں جیسی نہیں رہ پاتی ہے، جدید طب میں اسے اچھا نہیں سمجھا جاتا کیوں کہ سوراخ کی جگہ انفیکشن ہو سکتا ہے۔ اس طریقۂ علاج میں مریض کو برابر بچھونے پر لٹا کر رکھا جاتا ہے۔ واضح ہو کہ یہ طریقۂ علاج اب بند ہو چکا ہے۔

(۲) دوسرا طریقۂ علاج یہ ہے کہ پیٹ میں صرف ایک سوراخ بنایا جاتا ہے جس میں ایک ٹیوب ڈالی جاتی ہے۔ اس کے ذریعہ خاص قسم کا پانی پیٹ کے اندر ڈالا جاتا ہے۔ اس ٹیوب (نَلی) کو باہر ایک بیگ سے جو مریض کے پیٹ پر بندھا ہوتا ہے، جوڑ دیا جاتا ہے، یہ پانی چند گھنٹے پیٹ میں رہتا ہے۔ اس دوران اکٹھا ہوئے غیر ضروری مادے خون سے چھَن کر اس کیمیکل والے پانی میں آ جاتے ہیں اور یہ پانی واپس ٹیوب کے ذریعہ بیگ میں اکٹھا کر لیا جاتا ہے۔ اس طریقۂ علاج میں مریض

چلتا پھرتا رہتا ہے۔ اس عمل کی دوبارہ ضرورت ہفتہ یا مہینہ کے فرق سے پڑتی رہتی ہے اور فرق کی یہ کمی بیشی اس بات پر منحصر ہے کہ آدمی کا گُردہ کس حد تک فیل ہے اور مریض کس حد تک محنت والا کام کرتا ہے۔

(۳) تیسرا طریقۂ علاج یہ ہے کہ انسان کے خون کو ایک مشین میں گزارتے ہیں جو اکٹھا مٹیریل (MATERIAL) کو صاف کرتی ہے، اسے بھی بار بار کرنا پڑتا ہے۔ یہ بڑے اسپتال ہی میں ہو پاتا ہے، نیز یہ علاج بہت ہی گراں ہوتا ہے جسے ہر شخص برداشت نہیں کر پاتا۔

جگر: اعضاے انسانی میں جگر کا کیا مقام ہے اسکے متعلق حکیم اجمل خاں صاحب لکھتے ہیں: جگر ایک عضوِ رئیس اور معدن روح طبعی کا اور مَنبت غیر جہندہ (نہ کودنے والی) رگوں کا ہے جو مرکب ہے گوشت، اَورِ دَہ اور شرائین سے۔

(حاذق، ص: ۲۹۲)

در حقیقت جگر انسانی ہستی کے لیے وہ ضروری عضو رئیس ہے جس کے متعلق غذا اور تغذیہ کا فعل ہے، جو کچھ ہم غذا کھاتے، پیتے ہیں وہ پہلے معدہ میں پک کر ہضم اول حاصل کرتی ہے جس کا نام کیلوس ہے، کیلوس کا صاف اور رقیق حصہ عروق شعریہ کے ذریعہ جگر کی طرف جذب ہوتا ہے اور جگر میں پہنچ کر پھر پکتا ہے اور ہضم دوم حاصل کرتا ہے جس کا نام کیموس ہے۔

روح طبعی اس عضو میں رہتی ہے اور یہیں سے قواے طبعی یعنی غاذیہ و نامیہ وریدوں کے ذریعہ خون کے ساتھ اعضا تک پہنچ کر اعضا کو علی قدرِ مراتب غذا پہنچاتی ہے اور جسم کو طول و عرض و عمق وغیرہ میں بڑھاتی ہیں۔ جس وقت اس عضو میں کوئی خرابی واقع ہوتی ہے تو جسم کی پرورش اور تغذیہ کے فعل میں خلل واقع ہو جاتا ہے۔ جگر کی خرابی کے ساتھ معدہ کے افعال میں بھی ضرور خلل پڑتا ہے۔ (حاذق، ص: ۲۹۴،۲۹۵)

کچھ بیماریوں میں جگر (LIVER) اپنا کام کرنا بند کر دیتا ہے یا بہت کم کرتا ہے تو اس سے شدید پیلیا، خون کے انجماد کی کمی، خون کی الٹی ہوتی ہے، پھر پیٹ میں پانی بھر جاتا ہے، بے ہوشی کا دورہ پڑتا ہے اور انسان کی موت ہو جاتی ہے۔

چوں کہ جگر صرف ایک ہی ہوتا ہے اس لیے زندہ آدمی کسی دوسرے کو اپنا جگر نہیں دے سکتا، اس لیے مریض یا تو اسپتال میں بھرتی ہوتا ہے، یا اس کا نام، پتہ، بلڈ گروپ وغیرہ اسپتال میں درج کر کے محفوظ رکھ لیا جاتا ہے، پھر جب کسی کا ایکسیڈنٹ ہوتا ہے اور اس کے بچنے کی گنجائش نہیں رہتی تو اس سے اس کے جگر کے بارے میں بات کی جاتی ہے، اگر وہ اپنا جگر کسی کو خیرات کرنے کے لیے راضی ہو جاتا ہے تو اس کے مرنے کے بعد اس کا جگر ایسے مریض کو لگا دیا جاتا ہے جس کا بلڈ گروپ وغیرہ اس سے مل جاتا ہے۔

پھیپھڑے (LUNGS) حاذق میں ہے: پھیپھڑے تنفس کے خاص آلات ہیں جو تعداد میں دو ہوتے ہیں، پھیپھڑوں کی ساخت نرم اور متخلخل ہے۔ (ص:۱۹۹)

پھیپھڑوں کا وجود قدرت کی عجیب و غریب صنعتوں کا اعلیٰ نمونہ ہے، چوں کہ فعلِ تنفس کے بغیر زندگی ایک تھوڑے وقت کے لیے بھی محال ہے۔ بقول سعدی علیہ الرحمۃ:

ہر نفسے کہ میرود مُمِدِّ حیات است　　　　وچوں بَر میآید مُفرّحِ ذات

پس پھیپھڑے تنفس کے آلات ہیں جن کے ذریعہ ہم نہ صرف سانس ہی لیتے ہیں بلکہ اُس عضو رئیس کی جس کو قلب کہتے ہیں اور سلطنتِ بدنیہ میں بمنزلۂ بادشاہ کے خیال کیا جاتا ہے یہ مدد اور معاونت بھی کرتے ہیں، قلب کو جس وقت روح کی تعدیل اور ترویج کے لیے ہوا کی ضرورت پڑتی ہے تو انھیں پھیپھڑوں کے ذریعہ ہوا باہر سے جذب ہوتی ہے اور اسی ہوا کی آمد و رفت کو ہم سانس کہتے ہیں، پھیپھڑے ایسے اعضا میں سے ہیں جو فضلاتِ جسم کو خارج کرتے ہیں، مگر ساتھ ہی ان کا یہ فعل ہے کہ وہ خون کو بھی صاف کرتے ہیں۔ (حاذق، ص: ۲۰۱)

اس عضو کی پیوند کاری بھی کسی سے خیرات لے کر ہوتی ہے۔

آنکھ (EYE) ”حاذق“ میں ہے: انسان کی قوتِ مدرکہ کے لیے آنکھیں مثل جاسوس اول کے ہیں، خالقِ زمین و آسمان نے عجیب و غریب صنعت کے ساتھ آنکھوں کو بنایا ہے، مجمع النور تک جس طرح باریک سے باریک چیزیں ان پردوں اور رطوبتوں کے ذریعہ پہنچتی ہیں، ایک خدا کی قدرت کا کرشمہ ہیں۔ (ص:۸۵)

آنکھیں ایک بیش قیمت اور بے بہا عطیہ ہیں جو خالقِ کائنات نے اپنے بندوں کو انعام فرمائی ہیں، آنکھ جیسی بے بہا چیز پاکر آنکھ پیدا کرنے والے کا شکریہ نہ ادا کرنا اور اس کی صحت کی طرف سے غفلت کرنا یا اس کا بے جا اور بے محل استعمال کرنا وہ کفرانِ نعمت ہے کہ الٰہی توبہ۔ (حاذق، ص: ۸۶، ۸۷)

آنکھ کی پیوند کاری میں بھی کسی کی رضا سے اس کی وفات کے بعد اس کی آنکھ نکال کر دوسرے کے حلقۂ چشم میں ودیعت کی جاتی ہے۔

پیوند کاری کی قسم اول سے ایک عضو اور ہے ”پین کریاز“ (PAN CREAS) یہ عضو اِن سولین بناتا ہے، تاکہ سوگر کنٹرول میں رہے۔ نیز یہ کچھ ایسے اجزا تیار کرتا ہے جو ہضم میں معاون ہوتے ہیں، یہ عضو سوگر کے مرض میں تبدیل کیا جاتا ہے۔ سوگر کی بیماری کی وجہ سے گُردَہ، آنکھ، دماغ اور خون کی رگوں میں خرابیاں پیدا ہونے لگتی ہیں اس لیے پین کِریاز کی پیوند کاری درج بالا خرابیوں کے پیدا ہونے سے پہلے کی جاتی ہے۔ لیکن کبھی مریض دیر سے ڈاکٹر کے پاس آتا ہے اور اوپر لکھے اثرات میں سے کچھ ظاہر ہو چکے ہوتے ہیں، مثلاً گُردہ خراب ہو چکا ہوتا ہے۔

پین کِریاز کی پیوند کاری تین طرح سے ہوتی ہے:

☆ صرف پین کِریاز کی پیوند کاری —— یہ ان مریضوں کے لیے ہے جن میں سوگر کے درج بالا اثرات پیدا نہیں ہوئے ہوتے ہیں۔

☆ گُردے کی پیوند کاری کے بعد پین کِریاز کی پیوند کاری—— ایسا ان مریضوں میں کیا جاتا ہے جن میں سوگر کے اثرات گُردے پر ظاہر ہو چکے ہوتے ہیں۔

☆ گُردہ اور پین کریاز کی ایک ساتھ پیوند کاری—— پین کریاز دینے والے کی عمر ۵۵ سال سے کم ہونی چاہیے۔

گُردہ، جگر، پھیپھڑے، آنکھ تبدیل کرتے وقت مریض کے تمام اجزا کی طبی جانچ کی جاتی ہے اور پوری طرح سے اس بات کا اطمینان حاصل کیا جاتا ہے کہ اس کے باقی سارے اعضا ٹھیک کام کر رہے ہیں اور اسے کینسر، انفیکشن، ایڈس وغیرہ نہیں ہے۔

گُردہ لگانے کے پہلے سال میں ۵٪ فی صد یا اس سے کم کی موت واقع ہوتی ہے۔ جو لوگ گردہ دیتے ہیں وہ آپریشن کے دوران بسا اوقات مر بھی جاتے ہیں، ان کے مرنے کی شرح دو ہزار میں ایک ہے۔

پھیپھڑے کی پیوند کاری میں کامیابی کی شرح: آپریشن کے پہلے دو ماہ میں ۲۶ فی صد موت ہو جاتی ہے، بقیہ لوگ اپنی زندگی اپنی عمر کے حساب سے گزارتے ہیں۔

گُردہ دماغی موت کے بعد نکال کر دوسرے کو لگایا جاتا ہے تو مریض ۳۵ سے ۴۰ فی صد تک دس سال تک جیتے ہیں اور جوڑواں بچے سے لیے گئے گُردے میں یہ کامیابی ۸۰ فی صد تک ہوتی ہے۔ اور ایک سال تک کامیابی کی شرح ۹۰ فی صد ہے اور دماغی موت کے بعد ایک سال تک جینے کی شرح ۷۵ سے ۸۰ فی صد ہے۔

جگر کی پیوند کاری میں کامیابی کی شرح: آپریشن کے دوران مریض کی موت ایک فی صد، ایک ماہ میں ہونے والی موت ۱۰ فی صد، ایک سال تک کی زندگی ۸۰٪ فی صد ۵٪ سال تک کی زندگی ۷۰ فی صد ہے۔

جو لوگ اپنے یہ اعضا دوسروں کو دینے کے لیے راضی ہوتے ہیں سوائے گُردہ کے، ان کے بقیہ اعضا ان کی موت کے بعد ہی نکالے جاتے ہیں۔ موت سے مراد "دماغی موت" (BRAIN DEATH) ہے کہ دماغ تو مر جائے مگر حرکتِ قلب باقی رہے۔ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جب مُعطی کی دماغی موت کی مکمل تحقیق ہو جاتی ہے اور ڈاکٹر کو اس کا یقین حاصل ہو جاتا ہے تو اسے رِس پِریٹَر (RES PIRATOR) ہارٹ لنگ مشین (HEART-LUNG-MACHINE) پر رکھ دیا جاتا ہے جس سے اس کے دل کی حرکت جاری رہتی ہے۔

پیوند کاری میں کامیابی و ناکامی کے جو نتائج دیے گئے ہیں وہ ۱۹۹۱ء تک کی رپورٹ کے مطابق ہیں، ممکن ہے اب اس میں مزید اصلاحات ہوئی ہوں اور کامیابی کی شرح پہلے سے اچھی ہو۔

پیوند کاری کی دوسری قسم ہے ایک آدمی کا کوئی عضو اسی آدمی کے دوسرے عضو کی جگہ لگانا۔ یہ بہت سے اعضا ہیں، مثلاً: (۱) ہاتھ، پیر (LINB) (۲) ہڈی (بون- BONE) (۳) سخت نس (ٹنڈن- (TENDONE) سخت

نس جو ہڈی کو عضلہ سے جوڑتی ہے۔ (۴) رگِ حس (نَرو (NERVE) (۵) خون کی رگ (وینَس - VENOUS) یہ رگ خون کو دل میں واپس لے جاتی ہے۔ (۶) عضلہ، پٹھا (مَسَل (MUSCLE) (۷) جلد، خال (اسکین - SKIN) (۸) بون میرو وغیرہ، ہم ان میں سے بعض کی قدرے تشریح کرتے ہیں:

ہاتھ پیر کی پیوند کاری: ہاتھ اور پیر بھی بلا شبہہ خدائے برتر و توانا کے عظیم انعامات سے ہیں اگر کسی کے یہ اعضا بے کار یا تباہ ہو جائیں تو وہ زندگی بھر مجبور محض رہے گا۔ اگر ایکسیڈنٹ وغیرہ کی وجہ سے کسی کا ہاتھ یا پیر کٹ کر علیحدہ ہو جائے تو اسے دوبارہ اسی انسان کے عضو میں جوڑ دیا جاتا ہے بشرطیکہ ڈاکٹر کے یہاں پہونچنے تک کٹے ہوئے عضو میں حیات باقی ہو۔ یوں ہی آج کل اگر کسی کی انگلی یا کوئی اور عضو کٹ جائے تو اسے آپریشن کے ذریعہ دوبارہ جوڑ دیا جاتا ہے۔

ہڈی کی پیوند کاری: کبھی کبھی کسی جگہ کی ہڈی میں یا اس کے قریب ایسی بیماری، خاص کر کینسر ہو جاتا ہے تو اس ہڈی کو نکالنا ضروری ہوتا ہے اب اگر نکالی گئی ہڈی غیر ضروری ہے اور اس کے بغیر کام چل سکتا ہے تو پھر دوسری ہڈی نہیں لگائی جاتی۔ اور اگر بغیر ہڈی کے کام نہیں چلتا ہے تو اسی انسان کی دوسری جگہ سے ہڈی نکال کر پہلی جگہ لگا دیتے ہیں، مثلاً آدمی کے جبڑے میں کینسر ہو جائے تو اُس طرف کی ہڈی نکال کر دوسری جگہ کی ہڈی وہاں لگا دی جاتی ہے۔

نرو کی پیوند کاری: بغیر نَرو سپلائی کے کسی عضو میں حرکت نہیں ہو سکتی اگر نَرو ایکسیڈنٹ یا اور کوئی چوٹ وغیرہ سے ٹوٹ جائے تو لقوہ جیسی حالت ہو جاتی ہے، اس کے علاج کے لیے جسم سے ایسے نرو کاٹ لیے جاتے ہیں جو بہت ضروری نہیں ہوتے جیسے پیر کی نرو، اور اسے چوٹ کی جگہ جوڑ دیا جاتا ہے۔

رگِ خون کی پیوند کاری: دل کا دورہ اس وجہ سے پڑتا ہے کہ اس کی خون کی سپلائی کرنے والی نسیں بند ہو جاتی ہیں، ایسے مریض جن میں بیماری اس حد تک بڑھ جاتی ہے کہ دوائیں کارگر نہیں ہوتیں تو یہ بند نسیں نکال کر ان کی جگہ پیر کی رگ ”سوفینس وین“ (SOPHENOUS VEIN) جوڑ دی جاتی ہے۔

اس سوال نامے کی طبی تشریحات کچھ ”حاذق“ سے منقول ہیں اور کچھ جناب ڈاکٹر زبیر احمد صدیقی ایم، بی، ایس، ایم، ایس سرکاری اسپتال مبارک پور کی فراہم کردہ معلومات کا خلاصہ ہیں، کچھ راقم کا اضافہ ہیں۔

ان تشریحات کے ساتھ آپ حضرات کی خدمت میں عرض ہے:

[سوالات]

(۱) - درج بالا حالات میں ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے بدن میں لگانا جائز ہے یا نہیں؟

(۲) - اس غرض کے لیے ایک صحت مند انسان کے اعضا میں چیر پھاڑ کرنا، پھر اس کے عضو سالم کو کاٹ کر جدا کرنا کیسا ہے؟

(۳) - نیز اسی غرض کے لیے کسی انسان کا اپنا کوئی عضو بذریعہ آپریشن کٹوا کر دوسرے کو ہبہ کرنا یا خیرات کرنا یا

فروخت کرنا، یوں ہی اپنے فوت شدہ عزیز کے کسی عضو کو اپنی رضا یا اس کی اجازتِ سابقہ سے کٹوا کر ہبہ کرنا یا بیع کرنا یا خیرات کے طور پر دینا اور بہر حال دوسرے شخص کا اسے خرید نا یا مفت قبول کرنا شرعی نقطۂ نظر سے کہاں تک بجا یا بے جا ہے؟

④- ایک انسان کا کوئی عضو اسی کے بدن میں کسی اور جگہ کاٹ کر جوڑنا کیسا ہے، عام ازیں کہ اس انسان نے اسے اپنا عضو کاٹنے کی اجازت دی ہو یا نہ دی ہو؟

⑤- اپنے بدن کا کٹا ہوا کوئی عضو اُسی جگہ میں جوڑ دینا کیسا ہے؟ کیا حدیث پاک: "مَا أُبِین مِن الحي فهو مَیتةٌ" کی وجہ سے یہاں کوئی محظور نہیں لازم آئے گا؟

خلاصۂ مقالات بعنوان

اعضا کی پیوند کاری

تلخیص نگار: مولانا محمد عارف حسین قادری مصباحی، استاذ دار العلوم قادریہ نوریہ، قادری نگر، سون بھدر

مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے ارباب حل و عقد نے چھٹے فقہی سیمینار میں بحث و مذاکرہ کے لیے جن تین موضوعات کا انتخاب کیا تھا ان میں سے ایک اہم موضوع ہے "اعضا کی پیوند کاری" اس کا سوال نامہ محقق مسائل جدیدہ نائب مفتی جامعہ اشرفیہ حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی نے مرتب کیا ہے۔ مجلس شرعی کو اس موضوع سے متعلق کل اٹھارہ مقالات موصول ہوئے جو ملک کے مختلف خطوں سے تعلق رکھنے والے ارباب فقہ و افتا کی محنتوں کا نتیجہ ہے، حضرت مفتی صاحب قبلہ دام ظلہ العالی نے اعضا کی پیوند کاری پر تفصیلی اور معلوماتی گفتگو کرنے کے بعد پانچ سوالات مندوبین کی بارگاہ میں پیش کیے ہیں۔

ان میں سے پہلا سوال یہ تھا کہ: ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے بدن میں لگانا جائز ہے یا نہیں؟

اس کے جواب میں مقالہ نگار حضرات درج ذیل موقف کے حامل ہیں:

پہلا موقف: یہ ہے کہ ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے بدن میں لگانا ناجائز و حرام و گناہ ہے اس کے قائل درج ذیل حضرات ہیں:

(۱) حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی (۲) حضرت مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی (۳) مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی (۴) مولانا صدر الوریٰ قادری (۵) مولانا نفیس احمد مصباحی (۶) مولانا عبد الغفار اعظمی (۷) مولانا اختر کمال قادری (۸) مولانا جمال مصطفیٰ قادری (۹) مولانا ابو الحسن مصباحی (۱۰) مولانا مسیح اللہ فیضی مصباحی (۱۲) مولانا غلام حسین مصباحی (۱۳) مولانا محمد سلیمان مصباحی۔

ان حضرات نے اپنے موقف کی بنیاد درج ذیل دلیلوں پر رکھی ہیں:

بدائع الصنائع میں ہے:

"وأما النوع الذی لایباح ولایرخص بالإکراہ أصلا فهو قتل المسلم بغیر الحق سواء کان الاکراہ ناقصا، أوتاما ...... وکذا قطع عضو من أعضائه والضرب المهلك ... ولو أذن له المکرہ علیه قطعه أو ضربه فقال للمکرہ "افعل" لایباح له أن یفعل لأن هٰذا مما لایباح بالاباحة، ولو فعل فهو آثم. ألاتری أنه لو فعل بنفسه آثم، فبغیرہ أولیٰ." (۱)

اشباہ میں ہے:

"ولا یأکل المضطر طعام مضطر آخر ولا شیئًا من بدنه." (۲)

تبیین الحقائق میں ہے:

"الأصل أن إیصال الألم إلی الحیوان لایجوز شرعا إلّا لمصالح تعود علیه." (۳)

در مختار میں ہے:

ولم یبح الإرضاع بعد موته لأنه جزء آدمی والانتفاع به بغیر ضرورة حرام علی الصحیح. اھ.

ہدایہ میں ہے:

والإستمتاع بالجزء حرام. (۴)

دوسرا موقف: یہ ہے کہ تبدیلیِ اعضا کا حکم اختلاف احوال کی بنا پر کبھی فرض، کبھی واجب، کبھی مستحب، کبھی جائز اور کبھی ممنوع ہے۔ یہ موقف حضرت علامہ خواجہ مظفر حسین رضوی کا ہے۔ حضرت کا موقف خود ان ہی کے الفاظ میں پیش خدمت ہے، لکھتے ہیں:

"عمل جراحی میں بھی یہی صورت ہے کہ ظاہر حال یہی بتاتا ہے کہ اس میں جان کی سلامتی ہے گو کہ اس کی ضمانت نہیں۔ اس لیے اس پر بھی عمل جائز ہے اور اس کے جواز پر کوئی کلام نہیں، بلکہ یہاں بعض صورتوں میں علاج فرض ہے، بعض میں واجب، بعض میں مستحب اور بعض میں ممنوع ہے۔ اس کی تفصیل مندرجہ ذیل باتوں سے واضح ہے۔

تبدیل اعضا جس حال میں کیا جاتا ہے اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک یہ کہ مریض کا ایسا عضو بے کار ہو گیا ہے کہ اگر اس کا بدل نہ ہو تو مریض کی موت یقینی ہے، دوسری یہ کہ مریض کا ایسا عضو بے کار ہو گیا ہے کہ اگر اس کا بدل نہ ہو تو اگرچہ موت یقینی نہیں لیکن مریض سخت حرج میں واقع ہو جائے گا۔

اسی طرح جن سے بدل حاصل کیا جاتا ہے یا تو ایسے انسان سے حاصل ہوتا ہے جو کسی حادثہ میں جس طرح خود برباد

---

(۱) بدائع الصنائع، ص:۲۶۲، ج:۷، کتاب الإکراہ. برکاتِ رضا، پور بندر، گجرات.

(۲) اشباہ، ص:۲۵۵، ۲۵۶، ج:۱، القاعدة الخامسة من النوع الأوّل من الفن الأوّل.

(۳) تبیین الحقائق، ص:۲۲۷، ج:۶.

(۴) هدایه، ص:۲۸۹، ج:۲، کتاب النکاح، مجلس البرکات، مبارك فور

ہو گیا اسی طرح اس کے اعضا بھی برباد و ضائع ہو جائیں گے تو تبدیلِ اعضا کی پہلی صورت اس حالت میں قطعی جائز ہے بلکہ اگر استطاعت ہو تو فرض ہے کہ اس سے مریض کی جان بھی بچ جائے گی جس کا بچانا فرض ہے اور برباد ہونے والا عضو بھی محفوظ ہو کر کار آمد ہو جائے گا۔ اور یہاں اس کی نہ کچھ اہانت ہے نہ اضاعت، اور اگر بدل کسی تندرست آدمی سے حاصل کیا گیا ہو کہ جس سے اس کی جان کو کوئی خطرہ نہیں اور وہ اس کی اجازت بھی دیتا ہے تو یہاں بھی تبدیلِ اعضا جائز ہے اور بصورت استطاعت علاج فرض ہوگا۔ لیکن اگر تندرست کو جان کا خطرہ ہو تو "الضرر لا یزال بمثله" کی وجہ سے علاج جائز نہیں، بلکہ ممنوع ہے۔

تبدیلِ اعضا کی دوسری صورت میں بھی یہی حال ہے کہ اگر حادثہ زدہ کے عضو سے کیا جاتا ہے تو جائز ہے اور اگر استطاعت ہو تو واجب ہے کہ دفع حرج بحسب استطاعت واجب ہے، اس میں حادثہ زدہ انسان کا نہ کوئی حرج ہے اور نہ کوئی نقصان اور نہ عضو انسانی کی اہانت، بلکہ علی شرف الضیاع عضو کی حفاظت و اعزاز ہے۔

اور اگر تندرست آدمی کے عضو کو بطور بدل استعمال کیا جائے تو تبدیلِ اعضا کی دوسری صورت میں ملحوظ رہے کہ قبل علاج مریض کا حرج اور بعد تبدیل تندرست کا حرج اگر دونوں مساوی ہوں یا تندرست آدمی کا حرج بڑھ جائے تو جراحی جائز نہیں۔ بلکہ ممنوع ہے اور اگر تندرست آدمی کا حرج اقل ہو تو جائز ہے۔ مثلاً کسی کی دونوں آنکھ ضائع ہو گئی اور ایک آدمی اپنی ایک آنکھ پیش کرتا ہے تو ایسی صورت میں ایک آنکھ لے کر جراحی جائز ہے کہ "الحرج الشدید یزال بالحرج الخفیف" اور اگر استطاعت ہو تو اس صورت میں دفع حرج کے لیے علاج واجب ہے اور اگر مریض کا علاج بعمل جراحی ہو اور تندرست آدمی کا حرج شدید ہو جائے یا برابر ہو جائے تو یہ جراحی جائز نہیں، بلکہ ممنوع ہوگی، مثلاً مریض کی ایک آنکھ ضائع ہو گئی اور جس آدمی سے ایک آنکھ حاصل کی جارہی ہے فی الحال اس کی بھی ایک آنکھ ہے تو آنکھ کے نکالنے سے اس کا حرج بڑھ جائے گا یا مثلاً مریض کی صرف ایک آنکھ ضائع ہو گئی اور کوئی ایسا تندرست جو دو آنکھ والا ہے اپنی ایک آنکھ پیش کرتا ہے تو چوں کہ اس میں حرج مساوی ہو جاتا ہے یعنی قبل علاج جو حرج مریض کو تھا بعد علاج اب وہی حرج تندرست آدمی کو ہو گیا، چوں کہ اس صورت میں حرج مساوی ہے اس لیے بقاعدہ "الضرر لا یزال بمثله" روا نہیں، بلکہ ممنوع ہوگا۔"

تیسرا موقف: مولانا شمس الہدیٰ مصباحی کا ہے، موصوف پہلے اس مسئلہ کی سات شقیں کیے ہیں۔ موصوف لکھتے ہیں:

"اعضاے انسانی کی پیوند کاری کے متعدّد گوشے ہیں، ہر ایک گوشہ کو میزان شریعت پر فرداً فرداً تولنے ہی سے یہ مسئلہ خوب واضح اور منقح ہو سکے گا۔ **اولاً:** یہ کہ کسی دھات یا ٹیوب وغیرہ کے ذریعہ پیوند کاری ہو۔ **ثانیاً** یہ کہ کسی حیوان ماکول اللحم کے اجزاے غیر ذی روح سے ہو۔ **ثالثاً** یہ کہ اس کے اجزاے ذی روح سے پیوند کاری ہو ۔ **خامساً** یہ کہ کسی انسان کے دونوں قسم کے اجزا کو دوسرے انسان کے بدن میں لگانا ہو، **سادساً** یہ کہ اس شخص کے کسی جزء بدن کو کسی دوسری جگہ لگانا

ہو۔ **سابعاً** یہ کہ اس کے کسی جز کو کاٹ کر اسی جگہ پر جوڑنا ہو۔"

موصوف پانچویں شق کے علاوہ باقی شقوں میں جواز کے قائل ہیں:

چوتھا موقف: یہ ہے کہ بربنائے ضرورت ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے بدن میں لگانا جائز ہے۔ یہ موقف درج ذیل تین علمائے کرام کا ہے:

(۱)- مفتی اختر حسین مصباحی، راجستھان (۲)- مولانا محمد ارشاد رضوی مصباحی (۳)- مفتی عابد حسین مصباحی۔

ان میں ثانی الذکر نے حکم جواز کے لیے تین شرطیں عائد کی ہیں وہ شرطیں یہ ہیں:

(۱)- ضرورت شرعی کا تحقق۔ (۲)- شفایابی کا ظن غالب۔ (۳)- اس کا کوئی جائز متبادل طریقۂ کار موجود نہ ہو۔

دوسرا سوال یہ تھا کہ: اس غرض [ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے بدن میں لگانے] کے لیے ایک صحت مند انسان کے اعضا میں چیر پھاڑ کرنا، پھر اس کے عضو سالم کو کاٹ کر جدا کرنا کیسا ہے؟

اس سوال کے جواب میں مندوبین کرام دو خانوں میں بٹے ہوئے نظر آتے ہیں:

پہلا نظریہ: یہ ہے کہ ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے بدن میں لگانے کے لیے بوقت ضرورت ایک صحت مند انسان کے اعضا میں چیر پھاڑ کرنا درج ذیل شرطوں کے ساتھ جائز ہے:

(۱)- ضرورت شرعی کا تحقق۔ (۲)- شفایابی کا ظن غالب۔ (۳)- اس کا کوئی جائز متبادل طریقۂ کار موجود نہ ہو۔

(۴)- معطی کے وجود کو خطرہ لاحق نہ ہو۔ یہ نظریہ مولانا ارشاد رضوی مصباحی کا ہے۔

دوسرا نظریہ: یہ ہے کہ ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے بدن میں لگانے کے لیے ایک صحت مند انسان کے اعضا میں چیر پھاڑ کرنا ناجائز و گناہ ہے۔ اس موقف کے حامل درج ذیل علمائے کرام ہیں:

(۱)- حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی (۲)- مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی (۳)- مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی (۴)- مولانا نفیس احمد مصباحی (۵)- مولانا شمس الہدیٰ مصباحی (۶)- مولانا اختر کمال قادری (۷)- مولانا قاضی فضل احمد مصباحی (۸)- مفتی اختر حسین مصباحی [کوٹہ، راجستھان] (۹)- مولانا عبد الغفار اعظمی (۱۰)- مولانا ابو الحسن مصباحی (۱۱)- مولانا مسیح اللہ فیضی (۱۲)- مولانا غلام حسین۔

ان حضرات نے عدم جواز کی بنیاد انھیں دلائل پر رکھی ہیں جو سوال نمبر (۱) کے پہلے موقف کے تحت درج ہیں۔

تیسرا سوال یہ تھا کہ: کسی انسان کا اپنا کوئی عضو بذریعۂ آپریشن کٹوا کر دوسرے کو ہبہ کرنا یا خیرات کرنا یا فروخت کرنا یوں ہی اپنے فوت شدہ عزیز کے کسی عضو کو اپنی رضا یا اس کی اجازت سابقہ سے کٹوا کر ہبہ کرنا یا بیع کرنا یا خیرات کے طور پر دینا اور بہر حال دوسرے شخص کا اسے خریدنا یا مفت قبول کرنا شرعی نقطۂ نظر سے کہاں تک بجا یا بے جا ہے؟

اس سوال کے جواب میں مندوبین کے دو موقف سامنے آئے۔

(۱)- ہبہ و خرید و فروخت اور خیرات سب ناجائز ہیں۔ (۲)- ہبہ جائز ہے فروخت کرنا جائز نہیں۔

پہلا موقف: درج ذیل علمائے کرام کا ہے:

(۱)- حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی (۲)- مولانا نصر اللہ رضوی (۳)- مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی (۴)- مولانا نفیس احمد مصباحی (۵)- مولانا ارشاد رضوی (۶)- مولانا اختر کمال قادری (۷)- مولانا قاضی فضل احمد مصباحی (۸)- مولانا عبد الغفار اعظمی (۹)- مولانا ابو الحسن مصباحی (۱۰)- مولانا مسیح اللہ فیضی (۱۱)- مولانا غلام حسین۔

ان حضرات نے سوال نمبر (۱) کے پہلے موقف کے تحت مندرج دلائل سے استدلال کرنے کے ساتھ ساتھ اس موقف پر درج ذیل فقہی عبارات سے بھی استناد کیا ہے:

بحر الرائق میں ہے:

[شعر الإنسان والإنتفاع به] أی لم یجز بیعه والإنتفاع به لأن الإنسان مکرّم غیر مبتذل فلا یجوز أن یکون شیئ من أجزائه مهانا مبتذلًا. اھ. (۱)

فتاویٰ عالم گیری میں ہے:

"مضطر لم یجد میتة وخاف الهلاك فقال له رجل: اقطع یدی وکلها، أو قال: اقطع منی قطعة وکلها، لایسعه أن یفعل ذٰلك ولا یصح أمره به کما لایسع للمضطر أن یقطع قطعة من نفسه فیأکل. اھ" (۲)

نیز اسی میں ہے:

"والإنتفاع بأجزاء الآدمی لم یجز." (۳)

دوسرا موقف: درج ذیل دو علمائے کرام کا ہے:

(۱)- مولانا شمس الہدیٰ مصباحی۔ (۲)- مفتی اختر حسین مصباحی [راجستھان]۔

ان میں موخر الذکر نے فوت شدہ عزیز کے کسی عضو کو اپنی مرضی یا اس کی اجازتِ سابقہ سے کٹوا کر ہبہ کرنے کو بھی ناجائز و حرام قرار دیا ہے۔

اور مقدم الذکر نے اپنے موقف پر رد المحتار کی درج ذیل عبارت سے استدلال کیا ہے۔

رد المحتار میں ہے:

"لو أخذ شعر النبی صلی الله تعالیٰ علیه وسلم ممن عنده وأعطاه هدیة عظیمة لاعلی البیع

---

(۱) بحر الرائق، ص:۱۳۳، ج:٦، باب البیع الفاسد، دار الکتب العلمیة، بیروت
(۲) فتاویٰ عالم گیری، ص:۱۰۳، ج:٤.
(۳) فتاویٰ عالم گیری، ص:۱۰۲، ج:٤.

فلا بأس به اھ." (۱)

چوتھا سوال یہ تھا کہ: ایک انسان کا کوئی عضو اسی کے بدن میں کسی اور جگہ کاٹ کر جوڑنا کیسا ہے عام ازیں کے اس انسان نے اسے اپنا عضو کاٹنے کی اجازت دی ہو یا نہ ہو؟

اس سوال کے جواب میں تقریباً تمام مقالہ نگار حضرات متفق ہیں، سبھی جواز کا قول کرتے ہیں۔ اس جواب کو درج ذیل فقہی عبارات سے مبرہن کیا گیا ہے۔

در مختار میں ہے:

"المنفصل من الحی کمیتة إلّا فی حق صاحبه."

بدائع الصنائع میں ہے:

"ولا إهانة فی استعمال جزء منه."

بحر الرائق میں ہے:

"الأذن المقطوعة والسن المقلوعة طاهرتان فی حق صاحبهما وإن کانتا أکثر من قدر الدرهم."

ہاں مولانا ابو الحسن مصباحی یہاں بھی عدم جواز کا قول کرتے ہیں، موصوف نے جوہرہ نیرہ کی درج ذیل عبارت سے استناد کیا ہے:

"إذا رمی صیدا فقطع عضوا منه أکل الصید ولا یوکل العضو لقوله علیه السلام: ماأبین من الحیّ فهو میتة." (۲)

پانچواں سوال یہ تھا کہ: اپنے بدن کا کٹا ہوا عضو اسی جگہ میں جوڑ دینا کیسا ہے؟ کیا حدیث پاک: "ما ابین من الحی فهو میتة" کی وجہ سے یہاں کوئی محظور لازم نہیں آئے گا؟

مولانا ابو الحسن مصباحی کے علاوہ تقریباً تمام مندوبین کرام اس بات پر متفق ہیں کہ اپنے بدن کا کٹا ہوا عضو اسی جگہ جوڑ دینا جائز ہے، ان کے دلائل وہی ہیں جو سوال (۴) کے جواب کے تحت مرقوم ہیں۔ مولانا ابو الحسن مصباحی نے عدم جواز پر اسی عبارت سے استدلال کیا ہے جو سوال (۴) کے جواب میں جوہرہ نیرہ کے حوالے سے مکتوب ہے۔

---

(۱) ردالمحتار، ص:۱۷۹، ج:۷، کتاب البیوع، دار الکتب العلمیة، بیروت

(۲) جوهره نیره، ص:۲۲٤، ج:۲.

فیصلے

اعضا کی پیوند کاری

① [**الف**] اپنی جان بچانے کے لیے اپنے عضو کا کوئی حصہ کاٹ کر دوسری جگہ لگانا جائز ہے، اسی طرح کسی عضو کو بچانے یا قابل منفعت بنانے کے لیے بھی دوسرے عضو کا حصہ کاٹ کر لگانا جائز ہے، مگر اس میں شرط یہ ہے کہ کاٹا جانے والا عضو کم درجے کا ہو یا اس کا ضرر نہ ہو یا ہو تو دوسرے کے مقابلہ میں کم ہو۔

دلائل

در مختار میں ہے:

"واختلف في أذنه، ففي البدائع نجسة، و في الخانية: لا، و في الأشباه: المنفصل من الحى كميتة إلا في حق صاحبه فطاهر، و إن كثر. اه.

رد المحتار میں ہے:

"وفي شرح المقدسي: قلت: إن إعادة الأذن وثباتها إنما يكون غالباً بعود الحياة إليها، فلا يصدق أنها مما أبين من الحيّ لأنها بعود الحياة إليها صارت كأنها لم تبن، ولو فرضنا شخصا مات، ثم أعيدت حياته معجزة أو كرامة لعاد طاهرا اه.

أقول: إن عادت الحياة إليها فمسلم، لكن يبقى الإشكال لو صلى وهى في كمه مثلاً. والأحسن ما اشار إليه الشارح من الجواب بقوله: وفي الأشباه الخ، و به صرح في السراج، اه (۱)

اشباہ کی اصل عبارت یہ ہے:

الجزء المنفصل من الحي كميتة كالأذن المقطوعة والسن الساقطة، إلّا في حق صاحبه

(۱) در مختار مع رد المحتار، ص:٣٦١، ج:١، مطلب في أحكام الدباغة، دار الكتب العلمية، بيروت.

فطاهر، و إن كثر (۱)

فتاویٰ عالمگیری میں اکراہ کی بحث میں ہے:

إذا أكره السلطان رجلا بالقتل على أن يقطع يد نفسه وسعه أن يقطع يده إن شاء، فإن قطع يده ثم خاصم المكره في ذالك فعلى المكره القود، اه.(۲)

ہدایہ میں جنایات کے بیان میں ہے:

لنا أن الأطراف يسلك بها مسلك الأموال فينعدم التماثل، اه(۳)

ردالمحتار میں ہے:

قال الزيلعي: ولنا: أن الأطراف يسلك بها مسلك الأموال لأنها وقاية الأنفس كالأموال اه (۴)

اشباہ میں ہے: من ابتلى ببليتين .... يختار اهونهما.(۵)

[ب] جمال مقصود فوت ہوا، مثلاً چہرے کی کھال جل گئی جس سے شکل بگڑ گئی تو اس صورت میں بھی اجازت ہے کہ اپنے کسی عضو کی کھال لے کر جمال کو بحال کیا جائے۔

۲-۳-۴ کوئی عضو انسانی بے کار ہو جائے اور کسی حیوان کا عضو اس کے لیے کارآمد ہو سکتا ہے تو حلال جانور کو شرعی طور پر ذبح کر کے اس کا عضو لگانا جائز ہے —— اگر حلال مذبوح سے کام نہ چل سکتا ہو تو خنزیر کے علاوہ دوسرے غیر حلال جانور کو شرعی طور پر ذبح کے بعد اس کا متبادل عضو لگایا جا سکتا ہے اور اگر مذبوح سے کام نہ چل سکے تو بحالت اضطرار غیر مذبوح کا عضو بھی لگایا جا سکتا ہے۔

اس سے قبل والے سمینار میں یہ بحث آئی تھی کہ انسان کی جان یا عضو کی ہلاکت جب یقینی یا قریب بہ یقین ہو، اور دوسرے انسان کا عضو لگانے سے اس شخص کا شفایاب ہونا متوقع ہو۔ جیسا کہ آج کل یہ طریقۂ علاج جاری ہے تو شرعاً یہ جائز ہے یا نہیں؟

مندوبین نے اس پر اظہار خیال کیا کہ دوسرے زندہ انسان کا عضو کاٹ کر استعمال کرنا حالت اضطرار میں بھی جائز نہیں ہوتا۔ ہاں! مضطر کو اس مقدار میں حرام یا مردار حتی کہ انسان میت کا گوشت کھانے پینے کی اجازت ہوتی ہے جس سے وہ جاں بر

(۱) الأشباه والنظائر، ص:٤١٧، ج:١، كتاب الطهارة من الفن الثاني/ الفوائد.

(۲) فتاویٰ عالمگیری، ص:٤٠، ج:٥ كتاب الإكراه، الباب الثاني فيما يحل للمكره ان يفعل، کوئٹہ، پاکستان.

(۳) هدايه، ص:٥٥٤، ج:٤، كتاب الجنايات، مجلس بركات، مبارك پور.

(۴) رد المحتار، ص:٢٠٢، ج:١٠، باب القود فيما دون النفس، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۵) الأشباه والنظائر، ص:٢٦١، ج:١، من النوع الأول، القاعدة الخامسة، الضرر يزال، کراچی، پاکستان

ہو سکے۔ یہ اجازت اسی وقت ہے جب اس کھانے پینے سے اس کی نجات یقینی ہو۔

اس بنیاد پر یہ غور ہوا کہ آج کے تبدیلیِ عضو والے علاج سے شفا یقینی ہوتی ہے یا نہیں؟

بعض حضرات کی یہ رائے سامنے آئی کہ یقینی تو نہیں مگر مظنون بہ ظن غالب ہے۔

اس پر یہ کلام ہوا کہ پھر یہ علاج واجب ہونا چاہیے کہ اگر نہ کرے تو گنہ گار ہو جیسے حالت مخمصہ میں حرام نہ کھائے پیے اور مر جائے تو گنہ گار ہوتا ہے۔ حالاں کہ علاج کا حکم یہ نہیں۔ بلکہ کتابوں میں یہ موجود ہے کہ علاج نہ کیا اور مر گیا تو گنہ گار نہ ہوگا۔ اس لیے کہ علاج سے شفا یقینی نہیں۔

پیوند کاری سے کامیابی کی جو شرح دی گئی ہے، وہ ہمارے حق میں اولاً یقینی نہیں۔ ثانیاً یہ شرح بحیثیت مجموعی ہے۔ آپریشن کے مرحلہ سے شفا تک گزرنے میں اتنے مراحل ہیں کہ ہر ہر مرحلہ پر ہلاکت کا خطرہ ہوتا ہے، پھر مریضِ خاص کے حق میں زیادہ سے زیادہ ظن اور امید کا حصول ہوتا ہے قطع و یقین کا نہیں، پھر بہت سے حریص، دنیا طلب، اور ظالم و خائن ڈاکٹروں کی زیادتیاں الگ ہیں۔ جن کے ظلم و خیانت اور بے اعتدالی و بے احتیاطی کے واقعات آئے دن سامنے آتے رہتے ہیں۔

دوسری طرف جو عضو عطا کرنے والا تندرست و توانا انسان ہے خاص اس کے حق میں کوئی حاجت و اضطرار نہیں کہ وہ اپنا عضو دوسرے کو دے، پھر اسے کیوں کر اجازت ہوگی کہ وہ اپنے عضو کی بے حرمتی یا اس کی خرید و فروخت کا معاملہ کرے۔ خصوصاً جب کہ وہ اپنے جسم و جان کا مالک بھی نہیں کہ اسے ہبہ کرنے یا بیچنے کا اختیار ہو۔(۱)

ان حالات کے پیش نظر عضو انسان سے عضو انسان کی پیوند کاری کے جواز کا حکم بہت مشکل ہے۔ بلکہ بر وقت عدم جواز ہی واضح ہے اور ہم اسی کا حکم دیتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم

(۱) انسان اپنے اعضا آنکھ، گردے، پھیپھڑے وغیرہ کا مالک نہیں، یہ تمام اعضا بندے کے پاس اللہ عزوجل کی امانت ہیں، لہٰذا انسان اپنے یہ اعضا نہ تو دوسرے کے ہاتھ بیچ سکتا ہے نہ کسی کو ہبہ یا خیرات کر سکتا ہے، نہ ہی اپنے کسی عزیز وغیرہ کے لیے بعدِ وفات یہ اعضا دینے کی وصیت کر سکتا ہے۔ یوں ہی دوسرا شخص کسی انسان سے اعضا نہ خرید سکتا ہے نہ ہی اعضا کا ہبہ، صدقہ یا وصیت قبول کر سکتا ہے، نہ لے سکتا ہے۔ دلائل ''صحیفۂ مجلس شرعی'' جلد ۳ر میں ملاحظہ فرما سکتے ہیں۔ ۱۲ مرتب غفرلہ

نواں فقہی سیمینار

منعقدہ: ۱۳/ ۱۴/ ۱۵/ ۱۶/ ذی قعدہ ۱۴۲۰ھ

مطابق ۱۸/ ۱۹/ ۲۰/ ۲۱/ فروری ۲۰۰۰ء

بروز جمعہ، شنبہ، یک شنبہ، دوشنبہ

بمقام: جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

موضوعات

⑫-علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال

⑬-تالاب اور باغات کے ٹھیکے کا مسئلہ

⑭-دیہات میں جمعہ وظہر

علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال

☆- سوال نامہ

☆- خلاصۂ مقالات

☆- فیصلے

سوال نامہ

علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، رکن مجلسِ شرعی و نائب صدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہٖ سبحانہ وتعالیٰ

آج کل جدید طریقۂ علاج میں انسانی خون کو بڑی اہمیت دی جانے لگی ہے، حتیٰ کہ انسانی ہم دردی کے ناطے اسے بعض اَذہان میں ثواب کا درجہ بھی حاصل ہونے لگا ہے، یہی وجہ ہے کہ بہت سے لوگ از راہِ تبرع اپنا خون ''بلڈ بینک'' میں جمع کر دیتے ہیں اور اب تو بہت سے لوگوں نے اسے تجارت کا روپ بھی دے دیا ہے۔ اس لیے ضرورت پیش آئی کہ عہد حاضر میں انسانی خون کی ضرورت و افادیت کا طبی جائزہ لے کر اس کی تجارت اور اس کے ہبہ و تصدّق کے حکمِ شرعی کی چھان بین کی جائے۔

خون دیکھنے میں ایک سرخ رنگ کا سیّال ہے، مگر حقیقت میں زندگی سے اس کا بڑا گہرا رشتہ ہے، اسی لیے خون کو ''روحِ حیوانی'' کا پیکر مجسم بھی کہا جاتا ہے۔

ڈاکٹر غلام جیلانی اس کے فوائد پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

''**فوائدِ خون:** خون کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ یہ تمام اَعضاے بدن کو غذا اور روح پہنچاتا ہے اور ان کے فضلات کو اِخراج کے لیے واپس لے جاتا ہے، تمام اعضاے جسم خون ہی سے زندہ ہیں اور اسی سے وہ تمام ضروری مواد حاصل کرتے ہیں اور اسی سے وہ تمام فضلات جن کی انھیں آئندہ ضرورت نہیں ہوتی خارج کرتے ہیں۔ پس:

(۱) خون بدن کے ہر ایک حصے کی غذا کے لیے مناسب مواد مہیا کرتا ہے۔

(۲) بعض غدودِ جسم تک وہ مطلوبہ مواد کو پہنچاتا ہے جن میں ان کی قوتِ متغیّرہ سے خاص رطوبات پیدا ہوتی ہیں۔ مثلاً:

- خون پستان میں ایسے اَجزا لے جاتا ہے جو دودھ بننے کے لائق ہیں۔

- اور خصیوں میں ایسے اَجزا لے جاتا ہے جو منی بننے کے لائق ہوتے ہیں۔

(۳) خون ہی ’’روحِ حَیوانی‘‘ کا حامل ہے اور وہ اس کو تمام اجزاے بدن تک پہنچاتا ہے، کیوں کہ اس کے بغیر بدن کا کوئی حصہ اپنا فعل جاری نہیں رکھ سکتا۔

(۴) خون بدن کے ہر حصے کے فضلات کو لے کر اُن اعضا تک پہنچادیتا ہے جو انھیں لے کر خارج کر دیتے ہیں۔ مثلاً:

- بخارات دخانیہ کو پھیپھڑوں تک پہنچاتا ہے جو براہ تنفس خارج ہو جاتے ہیں۔
- اَجزاے بول کو گُردوں تک پہنچاتا ہے جو براہِ پیشاب خارج ہو جاتے ہیں۔

(۵) خون بدن کے ہر ایک حصے کو گرم اور تر رکھتا ہے، یعنی جسم میں دورۂ خون سے حرارتِ بدن برقرار و قائم اور اعتدال پر رہتی ہے، بلکہ زندگی کا مدار ہی اسی پر ہے‘‘۔ (مخزن حکمت، ص: ۱۸، جلد: اول)

پھر نمبر تین کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

’’خون آکسیجن (نسیم، ہواے روح پرور) کو تمام اعضاے بدن تک پہنچاتا ہے جس سے حرارت وقوت پیدا ہوتی ہے جس طرح کوئلوں کے جلنے سے انجن میں قوت حرکت (اسٹیم) پیدا ہوتی ہے ..... مختصر یہ کہ خون پر ہی زندگی کا دار و مدار ہے۔ اگر جسم میں دورۂ خون مسدود ہو جائے تو پھر زندگی بھی تمام ہو جاتی ہے۔ اسی لیے اطبا جاری خون کو ’’ روح رواں‘‘ بھی کہتے ہیں‘‘۔ (مخزن حکمت، ص: ۱۸، ۱۹، جلد: اول)

خون کی ماہیت: مخزن حکمت میں خون کی ماہیت یہ بیان کی گئی:

’’خون کو گہری نظر سے دیکھا جائے تو یہ دو قسم کے اَجزا نظر آتے ہیں:

(۱) خون کا پانی ——— -PLASMA) پلازما)

(۲) خون کے ذرات ——— -BLOOD CORPUS CELLS) بلڈ کارپ سیل)

خون کی ترکیب میں پانی، اجزاے جامدہ، اور اَجزاے ہوائیہ شامل ہوتے ہیں۔ خون کے ایک سو حصوں میں اُنیاسی حصے پانی، اور اکیس حصے دیگر اجزاے جامدہ ہوتے ہیں، جن کے نو حصوں میں سے چھ حصے رطوبتِ زلالیہ (ایلبومین) رطوبتِ لیفیہ (فائبرین) اور تین حصے نمکین و روغنی اَجزا وغیرہ ہوتے ہیں۔

خون میں اَجزاے ہوائیہ کی مقدار اس کے حجم کے نصف سے بھی قدرے زیادہ ہوتی ہے۔ یعنی ایک سو مکعب انچ میں تقریباً ساٹھ مکعب انچ اَجزاے ہوائیہ - کاربالک ایسڈ ——— (ہواے دخانی) - آکسیجن ——— (نسیم) - نائٹروجن ——— (ہواے شورجیہ) - ہوتے ہیں۔

خون کے ذرات دو قسم کے ہوتے ہیں، ایک سُرخ دوسرے سفید۔ سرخ اس قدر چھوٹے ہوتے ہیں کہ ایک مربع انچ جگہ میں ایک کروڑ سے بھی زیادہ آجاتے ہیں، ہر سُرخ دانۂ خون ایک خاص قسم کے بے رنگ مادۂ حیات (پرَوٹین) کا بنا ہوا

ہوتا ہے، اس کی ساخت خانہ دار ہوتی ہے، ان خانوں کے درمیان ایک سرخ رنگ کا مادہ ہیمو گلوبین ہوتا ہے جس کی ترکیب میں کسی قدر فولاد ہوتا ہے، اس سرخ مادہ کا یہ خاصہ ہے کہ یہ آکسیجن (نسیم/ہوائے روح پرور) اور بعض دیگر ہوائی اَجزا کو بآسانی جذب و دفع کرتا ہے۔

خون کے سفید دانے بحالتِ صحت سرخ دانوں کی نسبت تعداد میں بہت کم ہوتے ہیں، لیکن بحالتِ مرض کبھی ان کی تعداد بہت بڑھ جاتی ہے۔

سفید دانۂ خون پروٹوپلازم ومادۂ حیات کا ایک ذرہ ہے، جس میں نیو کلیس (جوہرِ حیات) بھی ہوتا ہے۔

خون کے یہ سفید دانے ازالۂ مرض یا رفعِ ورم میں مددگار ہوتے ہیں، ماؤف ساخت کو مُردہ ذرات سے صاف کرتے ہیں اور جب کسی مرض کے جراثیم جسم میں داخل ہوجاتے ہیں، تو یہ ان کے ساتھ جدال وقتال کرتے ہیں اور اکثر انھیں ہضم کر جاتے ہیں، اس لحاظ سے یہ گویا جنگ جو سپاہی ہیں۔

خون کا پانی (پلازما): یہ خون کا رقیق حصہ ہوتا ہے، اس کا رنگ زردی مائل ہوتا ہے، اس کی ترکیب میں پروٹینز، ایلبومین، گلوبیولین، فائبری نوجن پائے جاتے ہیں۔ یہ آخری مادہ ہی فائبرین میں تبدیل ہوکر انجمادِ خون کا باعث ہوتا ہے، نیز اس میں کئی ایک حل شدہ نمکیات سوڈیم کلورائڈ، پوٹے شیم کلورائڈ وغیرہ ہوتے ہیں''۔

(مخزنِ حکمت، تلخیص، ص: ۱۸، ۱۹، ۲۰، ج:۱)

ان اقتباسات سے اندازہ ہوتا ہے کہ خون میں زندگی کے تحفظ وبقا کے لیے بڑے قیمتی اَجزا پائے جاتے ہیں اور زندگی کی گاڑی خون کی گردش کے ساتھ ہی رواں دواں رہتی ہے۔ بلفظ دیگر خون ''روحِ رواں'' سے عبارت ہے۔

خون کن حالات میں چڑھایا جاتا ہے؟ اس مقام پر پہنچ کر ہمیں اب اس بات کی بھی تحقیق کرنی چاہیے کہ مریض یا مصیبت زدہ کو جن حالات میں دوسرے انسان کا خون چڑھایا جاتا ہے، اُن حالات میں کیا خون چڑھانا ناگزیر ہے یا اس سے بچنا ممکن وآسان ہوتا ہے؟

اس سلسلے میں میرے ایک مخلص دوست جناب ڈاکٹر زبیر احمد صدیقی ایم، بی، ایس، ایم، ایس، نے مجھے جو معلومات بہم پہنچائیں، ان کا خلاصہ کچھ اس طرح ہے:

بَلڈ ٹرانسفیوزن (BLOOD TRANSFUSION) یعنی خون چڑھانا کبھی سَرجیکل ہوتا ہے کہ مریض یا مصیبت زدہ کو آپریشن کے دور سے گزرنا پڑتا ہے اور کبھی یہ میڈیکل ہوتا ہے کہ آپریشن کے دور سے اسے گزرنا نہیں پڑتا۔

خون چڑھانے کے سرجیکل اسباب یہ ہیں: (۱) ایکسیڈینٹ ہونے یا کسی بھی طرح بدن کا کوئی عضو کٹ جانے کے باعث جب کافی خون نکل جاتا ہے اور مریض یا مصیبت زدہ پر شاک (SHOCK) کی حالت طاری ہوجاتی ہے۔

بدن میں جب خون زیادہ کم ہوجاتا ہے تو نبض ڈوبنے لگتی ہے، بے ہوشی کا غلبہ ہونے لگتا ہے اور دل کی دھڑکن

نارمل رینج سے تجاوز کر جاتی ہے (دھڑکن کا نارمل رینج ۶۰ سے ۱۰۰ ہوتا ہے) اور دورانِ خون (بلڈ پریشر) گرنے لگتا ہے۔ اسی کو شاک (SHOCK) کہتے ہیں۔

(۲) بڑے آپریشن میں دورانِ آپریشن جب خون بہت کم ہو جائے تو مریض پر شاک کی حالت طاری ہونے لگتی ہے، ایسے وقت میں خون چڑھانا ضروری ہوتا ہے، اس طرح کے مریض کو آپریشن کے بعد بھی خون چڑھانا پڑتا ہے اور اگر اسے خون نہ چڑھایا جائے تو زخم دیر سے بھرتا ہے اور کبھی کبھی ٹانکے کی جگہ کُھل جاتی ہے۔

(۳) فالوِونگ ڈِیپ بَرن (FLLOWING DEEP BURN) یعنی جِلد کی پوری موٹائی جَل جانا۔

جلد کی اندرونی سطح پر باریک باریک نسوں کا جال بچھا ہوتا ہے جس میں خون گردش کرتا رہتا ہے، کھال کے جلنے کے ساتھ وہ خون بھی جل جاتا ہے۔ اس کے باعث:

- ایک تو شاک (SHOCK) کی حالت پیدا ہو جاتی ہے جب کہ بدن کا ایریا ۲۵ فی صد سے زیادہ جل گیا ہو۔
- دوسرے، زخم دیر سے مندمل ہوتا ہے۔
- تیسرے، زخم کھلا ہونے کی وجہ سے اِنفیکشن (تعدیہ) بھی ہو جاتا ہے اور اِنفیکشن بدن کے زیادہ حصے میں ہو تو موت واقع ہو جاتی ہے۔

خون چڑھا دینے سے شاک (SHOCK) کی حالت جلد ہی ختم ہو جاتی ہے، زخم بھی تیزی کے ساتھ مندمل ہوتا ہے اور اِنفیکشن نہیں ہونے پاتا یا ہوا تو اس پر کنٹرول پا لیا جاتا ہے۔

ان سب کے باوجود آگ کے جلے صرف انھیں مریضوں کے بچانے پر قابو مل سکا ہے جن کے پورے بدن کا زیادہ سے زیادہ پچاس فی صد (۵۰٪) حصہ جلا ہوتا ہے اور جن کا بدن پچاس فی صد (۵۰٪) سے زیادہ جل گیا ہو انھیں بمشکل ہی بچایا جا سکتا ہے، عموماً مریض ایسی حالت میں جاں بحق ہو جاتا ہے۔

واضح ہو کہ پورے بدن کے بالائی ایریا کو سو فیصد (۱۰۰٪) مانا جاتا ہے۔

(۴) آپریشن کے بعد (post opration) ایسے کیس جن میں خون بہت کم رہ جاتا ہے۔

(۵) آپریشن سے پہلے ایسے کیس جن میں شدید خون کی کمی ہو اور آپریشن لازمی ہو تو خون چڑھانا ضروری ہوتا ہے۔ خون نہ چڑھانے کی صورت میں شاک (SHOCK) کی حالت پیدا ہوگی، پھر کچھ دیر بعد موت واقع ہو جائے گی۔

(۶) خون بند کرنے کے لیے۔

بعض مریضوں کے خون میں ایسی بیماری پیدا ہو جاتی ہے جس کے باعث خون منجمد نہیں ہوتا اور برابر بہتا رہتا ہے، اسے دوسرے کا خون چڑھا دیا جاتا ہے تو اس میں انجماد کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے کیوں کہ دوسرے کے خون میں کلاٹنگ فیکٹرس (CLOTING FACTORS) یعنی خون جمانے والے اَجزا ہوتے ہیں۔ جدید تحقیق کے مطابق کلاٹنگ فیکٹر

کو خون سے الگ کیا جاسکتا ہے اور خون کی جگہ صرف یہی فیکٹر چڑھایا جاسکتا ہے۔

خون چڑھانے کے میڈیکل اسباب یہ ہیں: (۷) ایسے مریض جن میں خون کی شدید کمی ہوتی ہے۔ اس کی کئی وجہ ہو سکتی ہے، مثلاً:

- خون پیدا ہی نہ ہوتا ہو۔
- یا خراب خون پیدا ہوتا ہو جو خود ہی ختم ہو جاتا ہے۔

(۸) ایسے مریض جن کے خون میں جمنے کی صلاحیت نہیں رہتی، اسے دوسرے کا صالح خون چڑھایا جاتا ہے۔

(۹) ایسے مریض جن کے خون میں قوتِ مُدافعَت نہیں رہتی، مثلاً اس میں خون کے سفید دانے جو جنگ جو سپاہی کی حیثیت رکھتے ہیں نہیں پائے جاتے۔

(۱۰) شدید انفیکشن کیس (INFACTION CASE) میں۔

جراثیم بدن میں ایک خاص قسم کا زہریلا مادہ جسے ٹاکسین (TOXIN) یا اینٹی جَن (ANTIGEN) کہتے ہیں، پیدا کرتے ہیں تو جسم اسے ناکارہ بنانے کے لیے ایک دوسرا مادہ ''دافعِ سم'' بناتا ہے، جسے اَینٹی ٹاکسین (ANTI TOXIN) یا اَینٹی باڈی (ANTI BODY) کہتے ہیں۔

یہ بالعموم ان مریضوں کے ساتھ پیش آتا ہے جن کی قوتِ مُدافعَت بیماری کی وجہ سے کم، یا ختم ہو جاتی ہے۔

بدن میں ٹاکسین یا اَینٹی جَن (زہریلا مادہ) پھیلنے کی وجہ سے مریض دم توڑ دیتا ہے۔ واضح ہو کہ ٹاکسین کے ذریعہ پیدا شدہ علامات کو اِنڈو ٹاکسِک شاک (ENDO TOXIC SHOCK) کہا جاتا ہے، مثلاً نمونیہ یا جلے ہوئے کیس کا انفیکشن کی وجہ سے مرجانا۔ اس لیے ایسے مریض کو صالح خون چڑھایا جاتا ہے، جس کے ذریعہ اسے اَینٹی باڈی (دافعِ سم) اور دفاعی سیل جیسے نیوٹروفِل، لیمفو سائٹ، مونوسائٹ وغیرہ مل جاتے ہیں جو زہریلے مادہ کو بیکار کر دیتے ہیں اور مریض کی جان بچ جاتی ہے۔

(۱۱) ایسے مریض جن میں پروٹین (PROTINE) کی سخت کمی ہو۔

پروٹین کی کمی سے بدن میں پانی کی مقدار زیادہ اور خون کی مقدار کم ہونے لگتی ہے، اس کے باعث بدن میں ورم آجاتا ہے، سانس پھولنے لگتی ہے اور پھر آگے چل کر مریض کی زندگی بے کیف ہو جاتی ہے اور وہ بستر پر تکلیف کے ساتھ وقت گزارتا ہے۔

خون چڑھا دینے سے پروٹین (Protine) مل جاتی ہے اور اس کی کمی سے پیدا ہونے والی شکایتیں رفع ہونے لگتی ہیں۔

موجودہ دور میں خون سے پروٹین کا حصہ الگ کیا جاسکتا ہے اور خون کی جگہ صرف پروٹین چڑھائی جاسکتی ہے۔

(۱۲) ایکس چینج ٹرانسفیوژن (EXCHANGE TRANSFUSION)

ایسے بچے جنھیں پیدائشی یا پیدا ہونے کے بعد شدید پیلیا ہو جاتا ہے، تو ایک طرف سے مریض کا خون نکالا جاتا ہے اور دوسری طرف سے اسے صالح خون چڑھایا جاتا ہے۔

خون کے گروپ: خون کے درج ذیل چار گروپ ہیں: اے (A) بی (B) اے، بی (AB) او (O)

ہر گروپ والا شخص اپنے گروپ والے کا خون لے بھی سکتا ہے اور دوسرے کو جو اسی کا ہم گروپ ہے دے بھی سکتا ہے۔ البتہ گروپ او (O) والا سبھی کو خون دے سکتا ہے اور گروپ اے، بی، (A,B) والا سبھی کا خون لے سکتا ہے۔

خون چڑھانے کے خطرات: خون چڑھانے کے جہاں بہت کچھ فوائد ہیں، وہیں اس کے دامن سے کچھ نقصانات بھی وابستہ ہیں، جو حسب ذیل ہیں:

(۱) ضرورت سے زیادہ چڑھانے پر دل فیل ہو سکتا ہے۔ لیکن اس سے بچنا بایں طور ممکن ہے کہ ضرورت کی مقدار یا اس سے کچھ کم ہی خون چڑھایا جائے اور اس میں لاپرواہی نہ برتی جائے۔

(۲) بخار آسکتا ہے۔ (۳) الرجی (ALLARGY) ہو سکتی ہے۔

مگر یہ دونوں شکایتیں علاج سے جلد ہی رفع ہو جاتی ہیں۔

(۴) ناقابل علاج بیماری لاحق ہو جاتی ہے، جیسے ایڈس (AIDS) اور پیلیا جسے HEPATITIS بھی کہا جاتا ہے۔

مگر آج کل اچھے اسپتالوں میں خون دینے والے کی بیماری کی اچھی طرح جانچ ہوتی ہے، اگر جانچ کے بعد اس کا خون بیماریوں سے پاک ملا، تو اسے چڑھایا جاتا ہے، ورنہ اسے مسترد کر دیا جاتا ہے۔ اور صالح خون کے چڑھانے سے کوئی بیماری نہیں ہوتی۔

[سوالات]

ان تفصیلات کی روشنی میں عرض ہے کہ:

❶- درج بالا حالات میں ایک انسان کا خون دوسرے انسان کو چڑھانا جائز ہے یا نہیں؟

❷- ایسے ہی حالات میں خون کو استعمال کرنے کے لیے دوسرے کو اپنا خون ہبہ کرنا یا اسے بیچنا و خریدنا کیسا ہے؟

❸- کار خیر سمجھ کر یا محض انسانی ہمدردی کے ناطے اپنا خون بلڈ بینک میں جمع کرنا شریعت کے کس حکم کے تحت آتا ہے؟

۳۰/ رجب ۱۴۱۸ھ/ یکم دسمبر ۱۹۹۷ء (دوشنبہ)

خلاصۂ مقالات بعنوان

علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال

تلخیص نگار: مولانا محمد عارف حسین قادری مصباحی، استاذ دار العلوم قادریہ نوریہ، قادری نگر، سون بھدر

مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے ارباب حل و عقد نے چھٹے فقہی سیمینار میں تحقیق و مذاکرہ کے لیے جن تین موضوعات کا انتخاب کیا تھا ان میں ایک اہم موضوع ہے ”علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال“۔ مجلس شرعی کو اس موضوع سے متعلق کل انیس مقالات موصول ہوئے، حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب قبلہ نے سوال نامہ میں خون کی ماہیت، اس کے فوائد و نقصانات اور خون چڑھانے کے سرجیکل اور میڈیکل اسباب پر تفصیلی اور معلوماتی گفتگو کرنے کے بعد مندوبین کے لیے تین سوالات قائم کیے ہیں۔ اب بالترتیب ہر سوال سے متعلق مندوبین کے آرا ملاحظہ فرمائیں۔

پہلا سوال یہ تھا کہ: ایک انسان کا خون دوسرے انسان کو چڑھانا جائز ہے یا نہیں؟ اس سوال کے جواب میں مندوبین درج ذیل موقف کے حامل ہیں:

پہلا موقف: یہ ہے کہ ضرورت اور حاجت شرعی کے متحقق ہونے کی وجہ سے ایک انسان کا خون دوسرے انسان کو چڑھانا جائز ہے۔ یہ موقف درج ذیل حضرات کا ہے:

(۱)- مولانا ارشاد مصباحی (۲)- مولانا صدر الوریٰ قادری (۳)- مفتی محمد نسیم مصباحی (۴)- مولانا جمال مصطفیٰ قادری مصباحی (۵)- مفتی اختر حسین مصباحی [راجستھان] (۶)- مولانا مسیح اللہ فیضی مصباحی (۷)- مفتی بدر عالم مصباحی (۸)- مولانا سلیمان مصباحی (۹)- مفتی عنایت احمد نعیمی (۱۰)- مولانا شمس الہدیٰ مصباحی (۱۱)- مولانا اختر حسین قادری (۱۲)- مولانا انور نظامی (۱۳)- مولانا عابد حسین مصباحی (۱۴)- مولانا غلام حسین (۱۵)- مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی (۱۶)- حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی۔

ان میں مؤخر الذکر حضرت مفتی صاحب قبلہ نے حکم جواز کے لیے کچھ شرطیں بھی عائد کی ہیں۔ حضرت لکھتے ہیں:

”سوال نامے میں جو تفصیلات درج ہیں، ان کے مطابق اکثر صورتوں میں حاجت شرعی متحقق ہے اور بعض صورت

میں ضرورت بھی۔ لہٰذا ڈاکٹر کو ان شرطوں کے ساتھ خون چڑھانا جائز ہے۔

(الف)- اسے تجربہ یا مشینی جانچ کے ذریعہ ظن غالب ہو جائے کہ خون چڑھائے بغیر مریض کا بچنا بہت مشکل ہے یا وہ بچ ہی نہیں پائے گا۔

(ب)- صرف صالح خون چڑھائے، صالح کا مطلب یہ ہے کہ جس مقصد کے لیے چڑھا رہا ہے، اس کے حصول کے لیے تمام ضروری اجزا چڑھائے جانے والے خون میں موجود ہوں، گروپ بھی ممکنہ حد تک ایک ہو اور اس مقام پر جو متعدّی بیماریاں مثل ایڈس وغیرہ عام طور پر پائی جاتی ہوں، ان کی بطور خاص جانچ کر لی گئی ہو اور یہ اطمینان حاصل کر لیا گیا ہو کہ یہ خون یہاں کی متعدّی بیماریوں کے جراثیم سے پاک ہے۔

(ج)- خون مناسب مقدار میں چڑھائے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ صرف اتنی مقدار میں چڑھائے جتنی مقدار سے جان بچنے اور حرج شدید سے نجات پانے کا اطمینان حاصل ہو جائے یعنی صرف بقدر ضرورت و حاجت۔ کیوں کہ یہ اجازت بوجہ حاجت و ضرورت ہے تو بقدر حاجت و ضرورت سے مشروط ہوگی۔ قاعدۂ کلیہ میں ہے: "الضرورة تتقدر بقدرها." "قدر حاجت و ضرورت سے جو خون زائد ہوگا، وہ چڑھانا حرام ہوگا، مگر اتنا معمولی کہ جس سے بچنا مشکل ہو۔

(د)- اگر صرف یہ شبہہ ہو کہ ہو سکتا ہے آگے چل کر خون چڑھانے کی حاجت پیش آجائے تو یہ شبہہ مفیدِ جواز نہ ہوگا اس کے لیے کم از کم ظن غالب کی حد تک اطمینان اور وثوق حاصل ہونا ضروری ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس موقف کے حامل ارباب فقہ و افتا نے درج ذیل فقہی عبارات سے استدلال کیا ہے:

ردالمحتار میں ہے:

"قال فی الفتح: وأهل الطب يثبتون للبن البنت أی الذی نزل بسبب بنت مرضعة نفعًا لوجع العين. واختلف المشائخ فيه. قيل: لايجوز وقيل: يجوز إذا علم أنه يزول الرمد. ولا يخفى أن حقيقة العلم متعذرة فالمراد إذا غلب الظن، وإلّا فهو معنى المنع." (۱)

غمز العیون والبصائر میں ہے:

"قال التمرتاشی فی شرح الجامع الصغير نقلا من التهذيب: يجوز للعليل شرب الدم والبول إذا أخبره طبيب مسلم أن شفاءه فيه ولم يجد من المباح مايقوم مقامه وإن قال الطبيب: يتعجل شفاءك به فيه وجهان: انتهى وفی النوازل: هٰذا، لأن الحرمة تسقط عند الاستشفاء "ألا ترى أن العطشان يرخص له شرب الخمر، وللجائع الميتة." (۲)

عالم گیری میں ہے:

---

(۱) ردالمحتار، ص:۳۹۸، ج:٤، كتاب النكاح، باب الرضاع، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) غمز العيون والبصائر، ص:۱۰۸.

”ولو أن مر يضا أشار اليه الطبيب بشرب الخمر روى عن جماعة من أئمة بلخ أنه ينظر ان كان يعلم يقينا أنه يصح حل له التناول.“ (۱)

دوسرا موقف: یہ ہے کہ ایک انسان کا خون دوسرے انسان کو چڑھانا مطلقاً ناجائز و حرام و گناہ ہے، یہ موقف مولانا ابوالحسن مصباحی استاذ جامعہ امجدیہ کا ہے۔ موصوف نے درج ذیل آیاتِ کریمہ اور فقہی عبارات سے استدلال کیا ہے:

”اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيْرِ وَمَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ ۚ“ (۲)

”حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيْرِ وَمَآ اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ“ (۳)

ردالمحتار میں ہے:

”ولا يخفىٰ أن التداوى بالمحرّم لايجوز فى ظاهر المذهب.“ (۴)

الجامع الصغیر میں ہے:

”ولا يجوز بيع لبن إمرأة فى قدح حرّة كانت أو أمة.“ (۵)

تیسرا موقف: مولانا قاضی فضل احمد مصباحی کا ہے۔ موصوف نے خون چڑھانے کی بارہ صورتیں ذکر کرنے کے بعد لکھا کہ بوقت حاجت وضرورت جائز ہے ورنہ ممانعت۔

دوسرا سوال یہ تھا کہ: خون استعمال کرنے کے لیے دوسرے کو اپنا خون ہبہ کرنا یا اسے بیچنا و خریدنا کیسا ہے؟

دراصل اس سوال کے دو جز ہیں:

الف:- خون ہبہ کرنا کیسا ہے؟

ب:- خون کی خرید و فروخت جائز ہے یا نہیں؟

جز [الف]:- سے متعلق جو جوابات موصول ہوئے ان کے مطالعہ سے دو نظریے سامنے آئے:

پہلا نظریہ: یہ ہے کہ علاج کے لیے اپنا خون دوسرے کو ہبہ کرنا جائز نہیں۔ اس موقف کے حامل چار حضرات ہیں:

(۱)- مفتی بدر عالم مصباحی (۲)- مولانا غلام حسین مصباحی (۳)- مولانا ابوالحسن مصباحی (۴)- مولانا ارشاد مصباحی۔

ان حضرات نے درج ذیل عبارات فقہیہ سے استدلال کیا ہے:

---

(۱) عالم گیری، ص:۳۵۵، ج:۵، كتب الكراهية، الباب الثامن عشر في التداوى المعالجات.

(۲) قرآن مجید، سورة البقرة، آیت: ۱۷۳.

(۳) قرآن مجید، سورة المائده، آیت: ۳.

(۴) ردالمحتار، ص:۳۶۵، ج:۱، كتاب الطهارة، باب المياه، مطلب: في التداوى بالمحرم، دار الكتب العلمية، بيروت

(۵) الجامع الصغير، ص:۲۶۹.

طحطاوی علی الدر میں ہے:

"من شرائط الهبة أن يكون مالا متقوما فلا تجوز هبة ماليس بمال كالخمر والميتة والدم وصيد الحرم والخنزير." (۱)

قرۃ عیون الاخیار میں ہے:

ومنها أن يكون ما لا متقوما فلا تجوز هبة ما ليس بمال كالحرّ والميتة والدم والخنزير وغير ذٰلك. (۲)

دوسرا نظریہ: یہ ہے کہ بوقت ضرورت اپنا خون دوسرے کو ہبہ کرنا صحیح ہے۔ یہ نظریہ بقیہ تمام مقالہ نگار حضرات کا ہے۔

مولانا شمس الہدیٰ مصباحی لکھتے ہیں:

"یہاں حاجت ناس کے سبب خون کی خرید و فروخت جائز ہے اور اسے ہبہ کرنا تو بدرجۂ اتم درست ہے۔ دیکھیے حضور اقدس ﷺ کے موئے مبارک کو بغرض استبراک لوگوں میں بانٹا گیا۔"

مولانا اختر حسین قادری نے خون کے ہبہ کے جواز پر درج ذیل عبارت سے استدلال کیا ہے:

"وتصح هبة مايجوز بيعه، لأنه تمليك فى الحياة، فصحّ كالبيع وتصح هبة الكلب وما يباح الإنتفاع به من النجاسات." (۳)

بقیہ مقالہ نگار حضرات کی دلیل کا حاصل تقریباً یہی ہے۔

جزء [ب]:- اس جزء سے متعلق مندوبین کے مقالات دو نظریے کے حامل ہیں:

پہلا نظریہ: یہ ہے کہ بوجہ حاجت اور بقدر حاجت خون خریدنا جائز ہے۔ اس نظریے کے حامل درج ذیل حضرات ہیں:

(۱)- مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی (۲)- حضرت سراج الفقہا مفتی محمد نظام الدین رضوی (۳)- مولانا شمس الہدیٰ مصباحی (۴)- مولانا سلیمان مصباحی (۵)- مولانا جمال مصطفیٰ قادری (۶)- مولانا مسیح اللہ فیضی (۷)- مولانا اختر حسین قادری (۸)- مولانا قاضی فضل احمد مصباحی۔

حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی فرماتے ہیں:

"اگر خون مفت حاصل ہو جائے تو اسے خریدنا جائز نہیں اور اگر مفت نہ مل سکے تو بوجہ حاجت بقدر حاجت خریدنا جائز

---

(۱) طحطاوی علی الدر، ص:۳۹۳، ج:۳
(۲) قرۃ عیون الاخیار، ص:۳۲۸، ج:۲
(۳) المغنی لابن قدامه، ص:۲۶۲، ج:۶

ہو گا۔ اس کی نظیر چھٹی صدی ہجری اور اس سے پہلے تک جوتے، موزے سینے کے لیے خنزیر کے بال کے استعمال کی اجازت ہے جو بوجہ ضرورت ہے، فقہا نے اس زمانے میں یہ حکم صادر فرمایا تھا کہ اگر یہ بال مفت نہ مل سکے تو موچیوں کے لیے خریدنا جائز ہے، البتہ بیچنے والوں کے حق میں اس کا دام ناپاک ہی رہے گا۔''

ہدایہ میں ہے:

''ولا يجوز بيع شعر الخنزير، لأنّه نجس العين، فلا يجوز بيعُه إهانةً له، ويجوز الانتفاع به للخرز للضرورة، فإنّ ذلك العمل لايتأتّى بدونه و يوجد مباح الأصل، فلا ضرورة إلى البيع. اه.'' [۱]

عینی شرح ہدایہ میں ''فلا ضرورة إلى البيع'' پر یہ نوٹ تحریر ہے:

''وعلى هذا قيل: إذا كان لايوجد إلّا بالبيع جاز بيعه، لكنّ الثمن لايطيب للبائع'' وقال ابو الليث: إن كانت الأساكفة لايجدون شعر الخنزير إلّا بالشراء فينبغى أن يجوز لهم الشِّراء. اه [۲] ونحوه فى النهاية شرح الهداية أيضاً كما نقله فى الحاشية. والله تعالىٰ اعلم.

اسی طرح بقیہ مقالہ نگار حضرات نے بھی اپنی دلیل کی بنیاد حاجت اور ضرورت پر رکھی ہے۔

دوسرا نظریہ: یہ ہے کہ خون کی خرید و فروخت جائز نہیں۔ یہ درج ذیل حضرات کا موقف ہے:

(۱)- مولانا ارشاد مصباحی (۲)- مولانا غلام حسین مصباحی (۳)- مفتی بدر عالم مصباحی (۴)- مفتی محمد نسیم مصباحی (۵)- مفتی عنایت احمد نعیمی (۶)- مفتی اختر حسین مصباحی (۷)- مولانا ابو الحسن مصباحی (۸)- مولانا انور نظامی۔

ان حضرات نے درج ذیل اسفار فقہیہ، معتبرہ کی عبارتوں پر اپنی دلیل کی بنیاد رکھی ہے۔

ہدایہ میں ہے:

''البيع بالميتة والدم باطل.'' [۳]

نیز اسی میں ہے:

''وكذا بيع الميتة والدم والحرام باطل لأنها ليست أموالا فلا تكون محلًا للبيع.'' [۴]

بدائع الصنائع میں ہے:

''واختلف مشايخنا فى بيع العبد بالميتة والدم قال عامتهم يبطل وقال بعضهم يفسد

(۱)-هدايه، ص:۳۹، ج:۳، مجلس البركات، مبارك فور.
(۲)-البنايه فى شرح الهداية، ص:۳۳۳، ج:۷، دار الفكر، بيروت
(۳)-هدايه، ص:۳۳ ج:۳.
(۴)-الهدايه، ج:۳، ص:۳۳، كتاب البيوع، باب البيع الفاسد، مجلس بركات، مبارك فور

والصحيح أنه يبطل." (۱)

ملتقی الأبحر میں ہے:

"بيع ماليس بمال باطل كالدم المسفوح والميتة والحر."

جوہرہ نیرہ میں ہے:

"البيع بالميتة والدم باطل وكذا بالحرّ لانعدام ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال، فان هٰذه الاشياء لا تعد مالا عند احد." (۲)

تیسرا سوال یہ تھا کہ: کار خیر سمجھ کر یا محض انسانی ہمدردی کے ناطے اپنا خون بلڈ بینک میں جمع کرنا کس حکم کے تحت آتا ہے؟

مقالات وآرا کے مطالعہ کے بعد درج ذیل موقف سامنے آئے۔

پہلا موقف: یہ ہے کہ کار خیر سمجھ کر یا محض انسانی ہمدردی کے ناطے اپنا خون بلڈ بینک میں جمع کرنا جائز ہے۔ اس کے قائل درج ذیل حضرات ہیں:

(۱)- مفتی بدر عالم مصباحی (۲)- مولانا شمس الہدیٰ مصباحی (۳)- مولانا اختر حسین (۴)- مولانا غلام حسین۔

دوسرا موقف: مولانا انور نظامی صاحب کا ہے، موصوف اپنے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"کارِ خیر سمجھ کر یا محض انسانی ہمدردی کے ناطے اپنا خون بلڈ بینک میں جمع کرنا شریعت کے کسی حکم کے تحت نہیں آتا۔"

تیسرا موقف: یہ ہے کہ اپنا خون بلڈ بینک میں جمع کرنا ناجائز و ناروا اور گناہ ہے یہ موقف درج ذیل حضرات کا ہے:

(۱)- مولانا قاضی فضل احمد مصباحی (۲)- مولانا مسیح اللہ فیضی مصباحی (۳)- مولانا ارشاد احمد مصباحی (۴)- مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی (۵)- مفتی محمد نسیم مصباحی (۶)- مفتی اختر حسین مصباحی [راجستھان] (۷)- مولانا سلیمان مصباحی (۸)- مولانا جمال مصطفیٰ قادری (۹) مولانا ابوالحسن مصباحی۔

ان میں مؤخر الذکر نے اپنے موقف پر کئی طرح سے استدلال کیا ہے۔

موصوف لکھتے ہیں:

"کارِ خیر سمجھ کر یا محض انسانی ہم دردی کے ناطے اپنا خون بلڈ بینک میں جمع کرنا متعدّد وجوہ سے حرام و ناجائز ہے۔

اولاً: اس لیے کہ وہی اشیا کار خیر سمجھ کر کسی کو دے سکتے ہیں جو مال متقوم اور مقبوض و مملوک ہیں۔ ملتقی الابحر و مجمع الانہر، میں ہے:

---

(۱) بدائع الصنائع، ص:۳۰۵، ج:۵۔، برکاتِ رضا، پور بندر، گجرات

(۲) جوهره نيره، ص:۲۰۳، ج:۱.

"الصدقة كالهبة لأنّه تبرع مثلها فإذا كان كذٰلك لاتصح الصدقة بدون القبض. بل لا بد من كونها مقبوضة كالهبة."(۱)

ثانیاً: جزء انسانی کو قابل انتفاع سمجھنا ہے جو سراسر حرام کہ اس میں اشرف المخلوقات کی تذلیل و توہین ہے۔

ثالثاً: غیر مملوک میں تصرف بے جا ہے۔

رابعًا: خون جو روح حیوانی ہے اسے ضائع کرنا ہے۔

خامسًا: بلڈ بینک میں جمع کر کے دوسرے کے مرتکبِ حرام ہونے کا سبب بننا ہے۔

چوتھا موقف: حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی کا ہے۔حضرت مفتی صاحب قبلہ مشروط جواز کے قائل ہیں، لکھتے ہیں:

"بلڈ بینک: ہماری ناقص رائے میں چند شرطوں کے ساتھ اس کی اجازت ہونی چاہیے۔

(الف): اسپتال مسلمان کا ہو۔

(ب): مریض کثرت سے وہاں پہنچتے ہوں، جیسا کہ بڑے اسپتالوں میں ایسا ہی ہے۔

یہ شرط اس لیے ہے کہ خون عموماً دو ہفتے سے تین ہفتے تک محفوظ رہتا ہے، اس کے بعد وہ خراب ہو جاتا ہے۔ بلفظ دیگر ایکسپائر کر جاتا ہے اور بڑے اسپتالوں میں جہاں مریض کثرت سے پہنچتے رہتے ہیں، وہاں اس میعاد تک کوئی خون بچ نہیں پاتا، بلکہ اس میعاد سے پہلے ہی خون استعمال میں آجاتا ہے، اس طرح سے انسان کا یہ قیمتی جوہرِ حیات ضائع ہونے سے محفوظ رہتا ہے۔

دوسری وجہ اس شرط کی یہ ہے کہ ایسے اسپتالوں میں انسانی جان بچانے کے لیے تقریباً ہر حال میں اور ہر وقت حاجت متحقق ہے، اگر پہلے سے خون موجود نہ رہے تو کتنے مریض بروقت خون نہ ملنے کی وجہ سے دم توڑ دیں گے۔

خون بہت سے گروپ کے ہوتے ہیں اور کسی بھی انسان کے بدن میں اس کا ہم گروپ خون ہی استعمال ہو سکتا ہے اور بروقت اس کے گروپ کا آدمی دستیاب ہونا مشکل امر ہے۔

ایک تو گروپ ملنے کی دشواری۔ **دوسرے** کثرت سے خون کے حاجت مند مریضوں کا پہنچنا۔ **تیسرے** ایسے مریضوں کا اسپتال میں موجود رہنا۔ یہ حاجت کے تحقق کے لیے کافی ہونا چاہیے۔ فتأمل.

یا حالات کشت و خون کے ہوں مثلاً کسی ملک سے یا باغیوں سے، جنگ جاری ہو یا اسی طرح کے کچھ اور حالات ہوں، خواہ وہ بندوں کی جہت سے پیدا کیے گئے ہوں یا سماوی طور پر رونما ہو گئے ہوں، اس کی بہت سی وجہیں ہو سکتی ہیں۔ تو ایسے حالات میں بھی خون کی حاجت متحقق ہوتی ہے۔

---

(۱) ملتقى الأبحر و مجمع الأنهر، ج:۲، ص:۵۳

ان صورتوں میں بلڈ بینک میں خون جمع کرنا جائز ہے، مگر بیچنا اب بھی جائز نہیں، مگر یہ کہ ایسے کے ہاتھ بیچے جس سے عقود فاسدہ و باطلہ جائز ہیں، یعنی غیر مسلم کے ہاتھ اس کی رضا سے بیچے، جیسا کہ یہ ایک مسلّمہ مسئلہ ہے۔

اور اگر یہ شرائط نہ پائی جائیں جیسے چھوٹے اسپتالوں میں چھوٹے ڈاکٹروں کے یہاں، تو وہاں بلڈ بینک نہ قائم کرنا جائز ہے، نہ اس میں خون جمع کرنا۔

یہ میری ایک ناقص رائے ہے جو اول نظر میں سمجھ میں آئی۔ ممکن ہے اللہ تبارک و تعالیٰ مزید تحقیق کی توفیق رفیق عطا فرمائے۔ وما ذٰلك على الله ببعيد، لَعَلَّ الله يحدث بعد ذلك أمرًا. والله تعالیٰ اعلم.

نوٹ:-(۱) علاج کے لیے انسانی خون کے استعمال اور اس کی خریداری اور بلڈ بینک میں اسے جمع کرنے کے سلسلے میں گفتگو کا اصل محور ضرورت شرعیہ اور حاجت شرعیہ ہے، عام حالات میں جب ضرورت یا حاجت کا تحقق نہ ہو تو حکم عدم جواز ہے اور جن حالات میں ضرورت یا حاجت شرعاً پائی جائے ان صورتوں میں حکم جواز ہے۔

مقالات میں عدم جواز کے جو دلائل پیش کیے گئے ہیں وہ سب نارمل حالات پر محمول ہیں، ایمرجنسی حالات کا حکم آیت کریمہ ''اِلّا من اضطر'' وغیرہ سے ثابت ہوتا ہے۔

نوٹ:-(۲) اس مسئلے میں تین سوالات زیر غور تھے جن میں سے صرف پہلے دو سوالات پر بحث ہو سکی اور تیسرے سوال یعنی بلڈ بینک پر وقت ختم ہو جانے کے باعث کوئی بحث نہ ہو سکی، نیز اس کے کچھ گوشے تشنۂ تحقیق بھی تھے اس لیے بلڈ بینک کے بارے میں کوئی فیصلہ نہ ہو سکا۔ خدا نے چاہا تو اکیسویں فقہی سیمینار میں تحقیقات اور بحث و نظر کے بعد بلڈ بینک کے بارے میں بھی واضح فیصلہ کر دیا جائے گا۔ [محمد نظام الدین]

فیصلے

علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال

مندرجہ ذیل صورتوں میں خون چڑھانے کی اجازت ہے۔

① مریض کی جان بچانے کے لیے۔

② اعضا کو بے کار ہونے سے بچانے کے لیے۔

③ جمالِ مقصود کے تحفظ، حلقۂ چشم کی حفاظت، یا کسی اور عضو کی حفاظت کے لیے، بشرطے کہ کسی اور جائز ذریعہ سے اس کا تحفظ نہ ہو سکے۔ جمالِ غیر مقصود کے تحفظ کے لیے اجازت نہیں۔

④ **الف:** خون نہ چڑھانے سے جب مریض کو زیادہ دنوں تک مرض کی تکلیف ہو، اگر یہ ناقابل برداشت حد تک ہو تو خون چڑھانا جائز ہے،، ورنہ نہیں۔

ب: خون کی کمی کے باعث انسیجنل ھرنیا ہونے کا خطرہ ہو تو بھی جائز ہے، (جیسا کہ آپریشن کے بعد خون کی کمی سے ایسا ہو جاتا ہے)۔

⑤ درج ذیل دوسری، تیسری صورتوں میں خون چڑھانے کی اجازت ہے، پہلی صورت میں نہیں، وہ صورتیں یہ ہیں:

(الف) مریض ٹھیک ہے، کوئی گھبراہٹ یا تناؤ نہیں ہے، خون کی کمی ٪ ۱۵ سے کم ہے۔

(ب) ہلکا تناؤ، بے چینی، پیلا پن، بدن ٹھنڈا ہو جانا، پسینہ، پیاس، کھڑے ہونے سے اس طرح بے ہوشی طاری ہونا کہ گر جائے، خون کی کمی ایک سے دو لیٹر، یعنی ٪۲۰ سے ٪۳۹

(ج) بہت زیادہ تناؤ، ہوش و حواس میں اختلال، شدید تنفس، یعنی تیز اور گہرا سانس چلنا، ہاتھ، پیر کا برف کی مانند ٹھنڈا ہو جانا، نیز پورے بدن کا ٹھنڈا ہو جانا، بہت زیادہ پیاس، خون کی کمی ۲ سے ساڑھے تین لیٹر یعنی ٪۴۰ سے ٪۷۰، پیشاب کی مقدار صفر۔

⑥ خون نہ چڑھانے کے باعث عضو کے بے کار ہو جانے کا ظنِ غالب ہو تو بھی خون چڑھانے کی اجازت ہے۔

ان تمام صورتوں میں اجازت بس اسی مقدار میں خون چڑھانے کی ہے جتنے سے کام چل سکے۔

واللہ تعالیٰ اعلم

سوال: خون کی حرمت قطعی ہے پھر اس سے علاج وانتفاع کا جواز کیسے ہو سکتا ہے؟

جواب: خون کے پینے کی حرمت قطعی ہے دیگر وجوہ انتفاع کی حرمت ہمارے مذہب حنفی میں ظنی ہے۔

آیت بقرہ، آیت انعام، تفسیرات احمدیہ، بحر الرائق، عالم گیری۔ واللہ تعالیٰ اعلم

دلائل

سورۃ البقرۃ کی آیتِ کریمہ ہے:" اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيْرِ وَمَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ ۚ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ ؕ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ۝۱۷۳ "(۱)

اس آیتِ کریمہ کے تحت تفسیراتِ احمدیہ میں ہے:

و إنما يحرم منها اكلها فقط، لا الانتفاع بجلدها بعد الدبغ...ولا الانتفاع بشعرها وقرنها وعظمها وعصبها وحافرها. لأن الآية في بيان حرمة الأكل كما يدل عليه سياقها و ان ينسب الحرمة إلى الاعيان مجازا ... وتقدير التناول اولىٰ من تقدير الأكل لتناول أكلها وشرب لبنها .(۲)

سورۃ الانعام کی آیتِ کریمہ یہ ہے:

" قُلْ لَّآ اَجِدُ فِيْ مَآ اُوْحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗٓ اِلَّآ اَنْ يَّكُوْنَ مَيْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِيْرٍ فَاِنَّهٗ رِجْسٌ اَوْ فِسْقًا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ ۚ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَاِنَّ رَبَّكَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ۝۱۴۵ "(۳)

اس کے تحت تفسیرات احمدیہ میں ہے:

والمعنىٰ لا أجد فى الوحى الذى أوحى إلى طعاما محرما علىٰ طاعم يطعم ذٰلك الطعام إلّا أن يكون الطعام ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير أو الفسق الذى ذبح به لإسم غير الله مثل اللات والعزىٰ و غير ذٰلك. اھ(۴)

---

(۱) قرآن مجید، سورۃ البقرۃ، آیت:۱۷۳

(۲) تفسیراتِ احمدیه، ص: ٤١، البقرہ۲، آیت:۱۷۳

(۳) قرآن مجید، سورۃ الأنعام، آیت:١٤٥

(۴) تفسیراتِ احمدیه، ص:٢٦٤، المكتبة الانعام، آیت:١٤٥

البحر الرائق کی عبارت رد المحتار میں ان الفاظ میں ہے:

"اختار صاحب الهداية فى التجنيس، فقال: لو رعف، فكتب الفاتحة بالدَّمِ علىٰ جبهتهٖ وأنفهٖ جاز للاستشفاء... لكن لم ينقل. وهذا لأنّ الحرمة ساقطة عند الاستشفاء كحلّ الخمر والميتة للعطشان والجائع." اھ (۱)

اور فتاویٰ عالمگیری کی عبارت یہ ہے:

"ولا باس بأن يسعط الرجل يلبن المرأة و يشربهٗ للدّواء. وفي شرب لبن المرأة للبالغ من غير ضرورة اختلاف المتاخّرين." اھ (۲)

اسی میں ہے:

"والّذي رعف فلا يرقأ دمه فأراد أن يكتب بدمهٖ علىٰ جبهتهٖ شيئًا من القرآن، قال: أبو بكر الاسكاف: يجوز. وكذا لو كتب علىٰ جلد ميتة إذا كان فيه شفاء، كذا في خزانته المفتين." اھ (۳)

ایک نشست میں "علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال" پر بقیہ مسائل کی تکمیل کے لیے بحث شروع ہوئی،

(۱) پہلی بحث یہ سامنے آئی کہ خون سے اکل و شرب کے علاوہ دیگر وجوہ سے انتفاع کی بھی حرمت قطعی ہے یا ظنی؟

اس پر ایک مضمون پیش ہوا، جس میں خون سے بجمیع الوجوہ انتفاع کو تفسیر بیضاوی، تفسیرات احمدیہ، احکام القرآن للجصاص کی عبارتوں کی روشنی میں حرام قطعی قرار دیا گیا ہے۔

اس کے بعد فواتح الرحموت، اور نور الانوار وغیرہ کی عبارتیں پیش کی گئیں، جن سے صرف اکل و شرب کے حرام ہونے کی قطعیت ثابت ہوتی ہے۔ دیگر وجوہ انتفاع کی نہیں۔ اور طے یہ ہوا کہ فیصل بورڈ دونوں قسم کی عبارتوں کو سامنے رکھ کر فیصلہ کرے۔

(۲) دوسری بحث یہ سامنے آئی کہ اس سے قبل چھٹے سیمینار میں طے ہوا کہ مریض کو جب خون چڑھانے کی ضرورت یا حاجت ہو تو اس کے لیے خون چڑھانا جائز ہو جاتا ہے۔ لیکن کوئی شخص اگر اسے خون دیتا ہے تو دینا جائز ہے، یا نہیں؟ اگر دینا جائز ہو تو دینے والے کے حق میں ضرورت، یا حاجت کیا ہے؟

اس کے جواب میں یہ کہا گیا کہ فتاویٰ رضویہ ج: ۱۰، نصف آخر ص: ۲۰۰ میں ہے کہ: دوسرے مسلم کی ضرورت کا بھی اعتبار ہے، جیسے ڈوبتے کو بچانے کے لیے نماز پڑھنے والے کو نماز توڑنا واجب ہو جاتا ہے، اس لیے جب کسی مسلم کو ضرورت یا حاجت در پیش ہے تو دوسرے شخص کے لیے جائز ہے کہ اپنا خون اسے بچانے کے لیے دے دے، جزء انسان سے وقت ضرورت و

---

(۱) رد المحتار، كتاب الطهارة، باب المياه، مطلبٌ فى التداوى بالمحرّم، ص: ۳٦٥، ج: ۱، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) الفتاوى العالمكيرية، كتاب الكراهية، الباب الثاني عشر فى التّداوى والمعالجات، ص: ۳۵۵، ج: ۵، باكستان

(۳) ايضًا، ص: ۳٥٦.

حاجت انتفاع کا جواز ہو جاتا ہے، جیسا کہ شامی میں ہے:

قال فی الفتح: و أهل الطب يثبتون للبن البنت أی الذي نزل بسبب بنت مرضعة نفعا لوجع العين، واختلف المشايخ فيه، قيل: لايجوز، و قيل يجوز، إذا علم أنه يزول به الرمد، ولا يخفى أن حقيقة العلم متعذرة، فالمراد إذا غلب على الظن و إلا فهو معنى المنع. اهـ (۱)

مبسوط سرخسی میں ہے:

و لاباس بأن يستعط الرجل بلبن المرأة و يشربه، لأنه موضع الحاجة والضرورة. اهـ (۲)

(۳) مریض کو حاجت وضرورت کی حالت میں خون اگر بلا عوض نہیں ملتا تو بعوض خریدنا جائز ہے، مگر بائع کے لیے خون کا ثمن طیب نہیں، مسلم مریض کو مذکورہ حالت میں مسلم یا غیر مسلم کسی سے بھی خون لینا یا خریدنا جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

---

(۱) رد المحتار، كتاب النكاح، باب الرضاع، ص:۳۹۸، ج:٤، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(۲) المبسوط السرخسي، ج:۱۵، ص:۱۲٦

تالاب اور باغات کے ٹھیکے کا مسئلہ

☆- سوال نامہ

☆- خلاصۂ مقالات

☆- فیصلے

سوال نامہ

تالاب اور باغات کے ٹھیکے کا مسئلہ

ترتیب: مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی، استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی

کاروبار معیشت میں فی زمانہ جو نئی تراش خراش ہو رہی ہے، وہ قابل افسوس بھی ہے اور ہمارے لیے لمحۂ فکریہ بھی۔ آج تقریباً بڑے چھوٹے کاروبار کی غالب اکثریت پر غیر اسلامی طرز معیشت حاوی ہے۔ تالاب اور باغات کے ''ٹھیکے'' کا معاملہ بھی کچھ اسی قسم کا ہے۔ ہم اس کی وضاحت اور شرائط بیان کر کے چند سوالات آپ کی خدمت میں پیش کر رہے ہیں:

پٹہ اور ٹھیکہ: انتقالِ جائداد قانون (اتر پردیش) کے ایکٹ ۱۰۵ میں پٹہ اور ٹھیکہ کی تعریف یہ کی گئی ہے، ''محدود وقت یا مدت کے لیے غیر منقولہ جائداد کے استعمال کرنے کے حق کو، اجرت معجّلہ یا مؤجلہ یا فصل کے مخصص حصے یا کی گئی خدمت کے بدلے یا کسی دوسری چیز کے بدلے، قبول کرنے والے کی طرف منتقل کرنا۔ (ہندی سے ترجمہ)

تالاب اور ندی نجی بھی ہوتے ہیں اور حکومتی بھی۔ جب کہ بڑی ندیاں عموماً حکومت کی تحویل میں ہوتی ہیں۔ جو ندی، تالاب حکومت کی تحویل میں ہوتے ہیں، انھیں ٹھیکہ پر لینے کے درج ذیل شرائط ہیں:

- تالاب کو ٹھیکہ پر لینے کا حق صرف اسی شخص کو ہوگا جو تالاب سے متعلقہ گاؤں، قصبہ یا شہر کا رہنے والا ہو۔
- ملاح ذات کا ہو۔
- اگر وہاں کے باشندوں میں ملاح نہ ہو، تو پسماندہ ذات کے لوگوں کو یہ حق ملے گا۔ جیسے ہریجن، کھٹک وغیرہ۔ مسلمانوں میں بھی پسماندہ ذات سے متعلق افراد کو یہ حق ملے گا۔
- اگر حسب ترتیب مذکورہ ذات برادری کے لوگ وہاں نہ ہوں یا وہ تالاب ٹھیکے پر نہ لینا چاہیں تو متعلقہ آبادی سے کسی بھی ذات کا آدمی ٹھیکے پر لے سکتا ہے۔
- اگر متعلقہ آبادی کے لوگوں میں سے کوئی بھی نہ لینا چاہے تو اس آبادی سے باہر والے اس کا ٹھیکہ لے سکتے ہیں۔

- یہ ٹھیکہ ایک آدمی بھی لے سکتا ہے اور چند افراد مشترکہ طور پر بھی لے سکتے ہیں۔
- اگر ٹھیکہ کے لیے ایک سے زائد درخواست پیش کی گئیں تو ایس، ڈی، ایم (S.D.M.) یا چیرمین (CHAIRMAN) ندی، تالاب کو نیلام پر چڑھاتا ہے۔
- ندی، تالاب کا ٹھیکہ کم از کم پانچ سال اور زیادہ سے زیادہ دس سال کا ہوتا ہے۔ ایک صورت ننانوے سال کے ٹھیکے کی بھی ہوتی ہے۔
- یہ ٹھیکہ صرف وہی شخص لے سکتا ہے جس کے پاس نجی ندی، تالاب نہ ہو۔
- ندی، تالاب کو ٹھیکہ پر دینے کا اختیار ایس، ڈی، ایم کو ہوتا ہے اور کفیل کرنے کا اختیار ڈی، ایم (D.M.) یا (A.D.M.) کو ہوتا ہے۔

واضح رہے کہ یہ شرطیں صوبہ اتر پردیش کے قانون ٹھیکہ داری کے تحت ہیں۔ ہر ہر صوبے کے قوانین کچھ نہ کچھ مختلف ہیں۔ البتہ ان قوانین کے جزوی اختلاف سے نفس مسئلہ کے حل میں کوئی بنیادی فرق نہیں ہوگا۔

ندی تالاب کا ٹھیکہ درج ذیل فائدے کے لیے ہوتا ہے۔

- اس میں موجود مچھلیوں کا شکار کرنا۔ ● نئی مچھلیاں پالنا۔ ● سنگھاڑے کی کاشت کرنا۔ ● کشتیاں اور اسٹیمر چلانا۔ ● بالو حاصل کرنا۔ ● کھیت کی سنچائی کے لیے پانی استعمال کرنا۔
- جو ندی تالاب نجی ہوتے ہیں، ان میں مدت، اجرت اور عمل کی تعیین آپسی رضامندی سے طے ہوتی ہے۔
- باغات عموماً نجی ہوتے ہیں۔ انھیں ٹھیکہ پر دینے کے کئی طریقے رائج ہیں:
- جب منظر (بور) نکل آئے۔
- جب ٹکوری نکل آئے۔
- جب پھل خاصا بڑا ہو جائے۔
- منظر (بور) آنے سے پہلے۔

باغات کا ٹھیکہ، پھلوں کے مخصوص موسم تک کے لیے ہوتا ہے۔ اور سال دو سال، پانچ، دس سال کے لیے بھی ہوتا ہے۔ ٹھیکہ دار صرف پھلوں کے حق دار ہوتے ہیں۔ باغ کے درخت اور زمین سے اس کے ٹھیکہ کا تعلق نہیں ہوتا۔

اس قسم کے رائج ٹھیکے ظاہر الروایہ کے مطابق ناجائز و باطل ہیں۔ متون و شروح اور فتاوی میں اس کے باطل ہونے کی صراحت موجود ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ٹھیکہ ایک عقد اجارہ ہے اور عقد اجارہ خاص منافع پر وارد ہوتا ہے۔ جس کا مفاد یہ ہے کہ عین شے ملکِ مالک پر رہے اور مستاجر اس سے نفع حاصل کرے۔ اگر اجارہ کسی عین و ذات کے استہلاک پر وارد ہو تو وہ اجارہ صحیح نہیں باطل ہے۔

إن كانت الإجارة وقعت على إتلاف العين قصدًا فهي باطلة. لہٰذا ندی تالاب کا ٹھیکہ ہو یا باغات کا، اصل مذہب کے مطابق استہلاکِ عین پر اجارہ ہونے کی صورت میں ناجائز و باطل ہوگا۔ علامہ شامی نے رد المحتار میں فرمایا:

الإجارة إذا وقعت على العين لا تصح فلا تجوز على استئجار الآجام والحياض لصيد السمك أو رفع القصب و قطع الحطب أو لسقي أرضها أو لغنمها منها و كذا إجارة المرعى. (۱)

بہار شریعت میں ہے:

جو اجارہ استہلاک عین پر ہو کہ مستاجر عین شے لے لے، وہ اجارہ ناجائز ہے۔ مثلاً نہر یا تالاب کو مچھلی پکڑنے کے لیے ٹھیکہ پر دیا یہ ناجائز ہے، یوں ہی چراگاہ کا ٹھیکہ بھی ناجائز ہے کہ ان سب میں استہلاک عین ہے۔ (۲)

لیکن اس زمانہ میں ندی، تالاب اور باغات کے ٹھیکوں میں لوگوں کا عام طور سے عمل در آمد ہے، بلفظ دیگر اس میں عرف و تعامل متحقق ہو چکا ہے اور لوگوں کو اس سے باز رکھنے میں حرج و مشقت ہے۔ تو کیا آج کے زمانے میں ان عقود کے جواز کا حکم دیا جا سکتا ہے؟

تالاب کے اجارہ سے متعلق فتاوی رضویہ کے مندرجہ ذیل اقتباس سے اس مسئلہ پر روشنی ڈالی جاتی ہے۔

مسئلہ: زید کا ایک تالاب ہے، اس کو بعوض بیس روپیہ ایک ماہ کی میعاد مقرر کر کے عمرو کے تصرف میں دیا اور کہا کہ ان ایام معینہ کے اندر تم اس تالاب کے پانی سے بہر طور انتفاع (حاصل) کر سکتے ہو۔ اور نیز اس تالاب کی مچھلی پکڑ سکتے ہو، یہ درست ہے یا نہیں؟

الجواب: یہ مسئلہ معرکۃ الآرا ہے، عامۂ کتب میں اس اجارے کو محض حرام و ناجائز و باطل فرمایا اور یہی موافق اصول و قواعد مذہب ہے، كيف وهي إجارة وردت على استهلاك عين أعني الماء والسمك، و الأرض التي تحت الماء لا تصح للانتفاع بها في الحال، وهو شرط جواز الإجارة، و لذا لم يجز إجارة الجحش للركوب في وجيز الإمام الكردري، الإجارة إذا وقعت على العين لا تصح فلا يجوز استئجار الآجام والحياض لصيد السمك أو رفع القصب و قطع الحطب أو لسقي أرضها أو غنمها منها و كذا إجارة المرعى .اهـ. و في الدر المختار من البحر الرائق عن الإيضاح عدم جوازها، قال وما في الإيضاح بالقواعد الفقهية أليق لعدم الصحة. اور جامع المضمرات میں جواز پر فتوی دیا۔

في الدر المختار جاز إجارة القناة والنهر مع الماء، به يفتى لعموم البلوى. مضمرات. انتهى. (۳)

اس سلسلے میں چند سوالات حاضر خدمت ہیں:

---

(۱) رد المحتار، ج:۵، ص:۱۴۳

(۲) بہار شریعت، ج:۱۴، ص:۱۴۳

(۳) فتاوی رضویہ، ج:۸، ص:۱۵۷

(۱) تالاب اور باغات کے ٹھیکے کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

(۲) استہلاک عین پر اجارہ کا بطلان وعدم جواز منصوص فی الشرع ہے یا منصوص فی المذہب؟

(۳) کیا آج کے زمانہ میں تالاب اور باغات کے ٹھیکے میں عرف و تعامل یا عموم بلوی متحقق ہو چکا ہے؟ بصورتِ اثبات کیا اس ٹھیکے کے جواز کا حکم دیا جائے گا؟

(۴) اگر یہ ٹھیکہ ناجائز ہو تو کیا کسی شرط اور حیلے سے اس کے جواز اور لوگوں کو معصیت سے بچانے کی راہ نکل سکتی ہے؟ مفصل افادہ فرمائیں۔

☆☆☆☆

خلاصۂ مقالات

بہ عنوان

تالاب اور باغات کے ٹھیکے کا مسئلہ

تلخیص نگار: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

"تالاب اور باغات کے ٹھیکے" کے عنوان پر ۱۵ر علمائے کرام کے مقالات و آرا اس وقت پیشِ نظر ہیں، سارے ہی مقالہ نگار اس بات پر متفق ہیں کہ یہ ٹھیکہ اصل مذہب کے لحاظ سے ناجائز و باطل ہے، اور ایک کے سِوا سب نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ اب بوجہِ عمومِ بلویٰ جائز ہے، بعض حضرات نے عرف و تعامل کا بھی سہارا لیا ہے۔ اور مولانا محمد صدر الوریٰ قادری نے عمومِ بلویٰ اور تعامل سے استناد کے بجائے حیلۂ جواز پیش کر کے اسی کو اختیار کرنے کی رائے دی ہے۔

جواز کے حیلے دوسرے علما نے بھی نقل کیے ہیں، مگر ساتھ ہی وہ بوجہِ عمومِ بلویٰ و تعامل جائز بھی قرار دیتے ہیں، کچھ نے حیلہ اختیار کرنے کو انسب بتایا ہے۔

حضرت مولانا مفتی محمد ایوب نعیمی دام ظلہ العالی نے یہ رائے دی ہے کہ جواز کے لیے یہ حیلہ اپنایا جائے کہ تالاب اور باغات کی زمین اجارہ پر لے لی جائے۔ البتہ عرف و تعامل کا تحقق تسلیم کرتے ہوئے انھوں نے مضمرات کا جزئیہ "جاز إجارة القناة والنهر مع الماء لعموم البلوىٰ" بھی نقل کیا ہے، جس سے واضح ہے کہ وہ حیلہ اپنانے کی رائے زیادتِ احتیاط کے پیشِ نظر ہے، اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے اسے احوط ہی فرمایا ہے۔

اس ضمن میں یہ وضاحت بھی مناسب ہے کہ اس باب میں جو موقف مقالہ نگار علما نے اختیار کیا ہے وہ در اصل اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان کا موقف ہے، اسی لیے اس بے مایہ نے اپنے مقالے میں صرف فتاویٰ رضویہ جلد ہشتم کتاب الاجارہ کی متعلقہ عبارات نقل کر دینے کو کافی جانا اور امید یہ ہے کہ سارے علمائے اہلِ سنت اس سے اتفاق فرمائیں گے۔

مقالہ نگار علما کے اسما یہ ہیں:

(۱)-	حضرت مولانا مفتی مجیب الاسلام نسیم اعظمی	جامعہ تیغیہ، بھدوہی
(۲)-	حضرت مولانا مفتی محمد ایوب نعیمی	جامعہ نعیمیہ، مرادآباد
(۳)-	حضرت مولانا محمد ہاشم صاحب (تصدیق)	جامعہ نعیمیہ، مرادآباد
(۴)-	حضرت مولانا مفتی محمد عنایت احمد نعیمی	جامعہ غوثیہ، اترولہ، گونڈہ
(۵)-	حضرت مولانا شمس الہدیٰ مصباحی	جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۶)-	حضرت مولانا ناظم علی مصباحی	جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۷)-	حضرت مولانا نفیس احمد مصباحی	جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۸)-	حضرت مولانا محمد صدر الوریٰ مصباحی	جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۹)-	حضرت مولانا آلِ مصطفیٰ مصباحی	جامعہ امجدیہ، گھوسی
(۱۰)-	حضرت مولانا قاضی فضل احمد مصباحی	ضیاء العلوم، بنارس
(۱۱)-	جناب مولانا محمد سلیمان مصباحی	جامعہ عربیہ، سلطان پور
(۱۲)-	جناب مولانا محمد ابو بکر صدیق صاحب	گلستانِ جوہر، کراچی
(۱۳)-	جناب مولانا محمد عالم گیر رضوی مصباحی	دار العلوم اسحاقیہ، جودھ پور
(۱۴)-	جناب مولانا ابو الحسن قادری مصباحی	جامعہ امجدیہ، گھوسی
(۱۵)-	راقم الحروف محمد نظام الدین رضوی مصباحی	جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

☆☆☆☆

فیصلے

تالاب اور باغات کے ٹھیکے کا مسئلہ

تالاب اور باغات کے ٹھیکے سے متعلق درج ذیل امر پر مندوبین کا اتفاق ہوا۔

(١) ظاہر مذہب میں باغات کا اجارہ یا بیع ناجائز ہے مگر عموم بلویٰ اور تعامل کے سبب حکم جواز ہے۔ ردالمحتار میں ہے:

قال الز يلعى: وقال شمس الأئمة السرخسي: والأصح أنه لايجوز؛ لأن المصير إلى مثل هذه الطر يقة عند تحقق الضرورة، و لا ضرورة هنا؛ لأنه يمكنه أن يبيع الأصول علىٰ ما بيّنّا أو يشترى الموجود ببعض الثمن و يؤخر العقد في الباقي إلى وقت وجوده أو يشترى الموجود بجميع الثمن و يبيح له الانتفاع بما يحدث منه فيحصل مقصودهما بهذا الطر يق ، فلا ضرورة إلى تجو يز العقد في المعدوم مصادما للنص. اھ

قلت لكن لا يخفى تحقق الضرورة في زماننا ولاسيما في مثل دمشق الشام كثيرة الأشجار والثمار؛ فإنه لغلبة الجهل على الناس لا يمكن إلزامهم بالتخلص بإحدى الطرق المذكورة و إن أمكن ذٰلك بالنسبة إلى بعض أفراد الناس لايمكن بالنسبة إلى عامتهم، و في نزعهم عن عادتهم حرج كما علمت، و يلزم تحر يم أكل الثمار في هذه البلدان؛ إذ لاتباع إلا كذلك والنبي ﷺ إنما رخص في السلم للضرورة مع أنه بيع المعدوم فحيث تحققت الضرورة هنا أيضا أمكن إلحاقه بالسلم بطر يق الدلالة فلم يكن مصادما للنص فلذا جعلوه من الإستحسان لأن القياس عدم الجواز و ظاهر كلام الفتح، الميل إلى الجواز ولذا أورد له الرواية عن محمد، بل تقدم أن الحلواني رواه عن أصحابنا وما ضاق الأمر الّا اتسع

و لا یخفیٰ ان ھذا مسوّغ للعدول عن ظاھر الروایة. اھ(۱)

(۱) تالاب کا اجارہ بھی اصل مذہب کے مطابق ناجائز اور اب بوجہ عموم بلویٰ جائز ہے۔ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:

" یہ مسئلہ معرکۃ الآرا ہے، عامۂ کتب میں اس اجارہ کو محض حرام و ناجائز و باطل فرمایا، اور یہی موافق اصول و قواعد مذہب ہے اور جامع المضمرات میں جواز پر فتویٰ دیا، فی الدر المختار: جاز إجارة القناة و النهر مع الماء، به يفتى لعموم البلوى. مضمرات اھ۔ اور احوط یہ ہے کہ تالاب کے کنارے کی چند گز زمین محدود، معین کرایہ پر دے، اور پانی وغیرہ سے انتفاع مباح کر دے یوں اسے کرایہ اور اسے پانی، مچھلی، گھاس جائز طور پر مل جائیں گے... یا زراعت کو کنارے کی زمین اور تالاب جس سے اس زمین کو پانی دیا جائے، سب ملا کر کرایہ پر دے کہ تالاب کا اجارہ بھی بالتبع جائز ہو جائے۔

ولقد أحسن (صاحب جامع المضمرات-ن) إذ علّل الإفتاء بعموم البلویٰ، لا بحصول الجواز بالتبع، فإذن إن عمل بقوله "به يفتى" فلا شك أن قضيّتهٗ إطلاق الجواز و هو الأيسر. و الأحوط ما مر فعليه فليقتصر، هذا ما عندي، والعلم بالحق عند العزيز الأكبر ".(۲)

---

(۱) رد المحتار، ج:۷، ص:۸٦، کتاب البیوع، مطلب فی بیع الثمر والزرع والشجر مقصودًا ، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۲) فتاوی رضویہ، ص: ۱۵۷ تا ۱۵۹ ، ج: ۸ کتاب الإجاره

دیہات میں جمعہ و ظہر

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

دیہات میں جمعہ وظہر

ترتیب: مفتی آلِ مصطفےٰ مصباحی، استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی

باسمہٖ سبحانہ و تعالیٰ

انسان کی تخلیق کا اصل مقصد خدائے ذوالجلال کی عبادت ہے۔ قرآنِ کریم میں ارشاد ہوا: " وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ ۝ " میں نے جن اور آدمی اسی لیے بنائے کہ میری بندگی کریں- اور - یہ حقیقت مسلم ہے کہ تمام عبادتوں میں سب سے اہم نماز ہے، جن میں نماز جمعہ بھی ہے، جو ایک عظیم شعارِ اسلام ہے جس کے شرائط نماز پنجگانہ سے زائد ہیں (جن کی تفصیل کتب فقہ میں موجود ہے) "اقامت جمعہ کی ایک اہم شرط مصر یا فنائے مصر کا ہونا بھی ہے۔" یہ شرط حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی درج ذیل حدیث سے ماخوذ ہے۔

"لا جمعة و لا تشريق و لا صلوٰة فطر و لا اضحىٰ إلا فى مصر جامع."

جمعہ وتشریق اور عیدین صرف بڑے شہر میں صحیح ہیں۔ (۱)

ائمۂ احناف رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کا اس بات پر اجماع ہے کہ جمعہ کی صحت کے لیے مصر یا فنائے مصر شرط ہے۔ متون وشروح اور فتاویٰ کی کتابیں اس شرط پر ناطق ہیں: " و يشترط لصحتها المصر أو فناءه " (قدوری، ھدایہ، درمختار) دیہات میں جمعہ پڑھنا صحیح نہیں، ناجائز وگناہ ہے۔ ہدایہ وغیرہا میں ہے: " لا يصح الجمعة إلا فى مصر جامع أو فى مصلىٰ المصر و لا تجوز فى القرىٰ. " فتاویٰ رضویہ میں ہے: " مذہب حنفی میں فرضیت جمعہ و صحت جمعہ و جواز جمعہ سب کے لیے مصر شرط ہے۔ دیہات میں نہ جمعہ فرض، نہ وہاں اس کی ادائیگی جائز نہ صحیح، اگر پڑھیں گے ایک نفل نماز ہوگی کہ برخلاف شرع جماعت سے پڑھی، ظہر کا فرض سر سے نہ اترے گا، پڑھنے والے متعدّد گناہوں

---

(۱) مصنف عبد الرزاق و ابن ابی شیبہ ۲/ ۱۰۱

کے مرتکب ہوں گے۔" (۱)

لیکن مصر (شہر) کسے کہتے ہیں؟ ظاہر الروایہ میں اس کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے:

"إنه بلدة كبيرة فيها سكك و أسواق ولها رساتيق وفيها والٍ يقدرعلىٰ إنصاف المظلوم من الظالم بحشمه وعلمه أو علم غيره يرجع الناس إليه فيما يقع من الحوادث." (غنية)

مصر وہ آبادی ہے جس میں متعدّد کوچے ہوں، دوامی بازار ہوں، نہ وہ جسے پیٹھ کہتے ہیں۔ اور وہ پرگنہ ہے کہ اس کے متعلق دیہات گنے جاتے ہوں، اور اس میں کوئی حاکم مقدمات رعایا فیصل کرنے پر مقرر ہو، جس کی حرمت و شوکت اس قابل ہو کہ مظلوم کا انصاف ظالم سے لے سکے۔ (۲)

فنائے مصر کی تعریف یہ ہے:

"وهو ما حوله اتصل به أو لا لأجل مصالحه كدفن الموتىٰ وركض الخيل." (۳)

"شہر کے گرداگرد جہاں تک کوئی موضع مصالح شہر کے لیے معین کیا گیا ہو، مثلاً کیمپ یا عید گاہ یا شہر کا قبرستان وہاں ہو، وہ سب فنائے مصر ہے۔ اگر چہ بیچ میں زراعت کا فاصلہ ہو۔" (۴)

یہ تعریف کتب فقہ میں مذکور ظاہر الروایۃ کی تعریف کا خلاصہ اور نچوڑ ہے۔

اس کے بالمقابل روایتِ نادرہ میں مصر کی تعریف یہ کی گئی ہے:

"لو اجتمع أهله فى أكبر مساجده لا يسعهم (أى اجتمع من تجب عليهم الجمعة لاكل من يسكن فى ذاك الموضع من الصبيان والنساء والعبيد." (۵)

"شہر وہ آبادی ہے جس کی اکبر مساجد میں اس کے سکان جن پر جمعہ فرض ہے، یعنی مرد عاقل، بالغ، تندرست نہ سما سکیں۔" (۶)

اور جہاں چند مساجد نہ ہوں، ایک ہی ہو اور اس میں نہ سما سکیں تو بھی اس روایت کی بنا پر وہ شہر ہے۔

شہر کی مذکورہ بالا تعریف پر مجدد اعظم امام احمد رضا قدس سرہ نے متعدّد وجوہ سے نقص و ایراد اور اعتراض و اشکال وارد کیے۔

(۱) فتاویٰ رضویہ، جلد سوم، ص: ۷۱۰
(۲) فتاویٰ رضویہ، ج:۳، ص: ٦٧١
(۳) درمختار، ج:۱، ص: ۵۹۱
(۴) فتاویٰ رضویہ، ج:۳، ص: ۷۱۷
(۵) غنية، عنايه، ج:۲، ص: ۲٤
(۶) فتاویٰ رضویہ، ج:۳، ص: ٦٧١

(۱)-اس تعریف پر خود مکۂ معظّمہ و مدینۂ طیبہ گاؤں ٹھہرے جاتے ہیں اور ان میں جمعہ معاذاللہ حرام وباطل قرار پاتا ہے۔

(۲)- اکبر مساجدہٖ کو اگر اپنے ظاہر پر رکھیں اور ان میں متعدّد مساجد صغیر و کبیر اور ان سب میں اکبر ہونا شرط کریں۔ جب تو مکہ معظّمہ کا شہر نہ ہونا صراحتہً واضح کہ مکہ معظّمہ میں سوا مسجد الحرام کے کوئی مسجد صدہا سال تک نہ تھی۔

(۳)-اگر ایک ہی مسجد پر قناعت کریں اور مجازاً ٹھہرا لیں کہ یہی ایک مسجد ہے تو یہی اکبر مساجد ہے۔ تو اول تو یہ کس قدر مقاصد شرع سے دور ومہجور ہے، ایک عظیم اسلامی شہر جس میں لاکھ مسلمان مرد مقاتل رہتے ہیں، اس میں ایک مسجد فرض کیجیے جس میں لاکھ سے زائد یا صرف لاکھ آدمی آسکیں۔ اور ایک گمنام پہاڑ کی تلی میں بن کے کنارے دو جھونپڑیاں وحشی جنگلیوں کی ہوں۔ جن میں آٹھ دس مرد رہتے ہیں، اور انھوں نے ایک چبوترہ چند گز کا بنالیا ہے، جس میں سات آدمیوں کی گنجائش ہے، آگے امام اور پیچھے تین تین آدمیوں کی دو صفیں۔ تو لازم ہے کہ وہ شہر عظیم الشان گاؤں ہو، اور اس میں جمعہ حرام۔ اور یہ کوردہ مصر جامع و مدینہ عظیمہ ہو اور اس میں جمعہ فرض۔ مع ہذا ایسا ہو تو دن میں چھ چھ بار مصریت وقرویت پلٹا کھائے۔“ (۱)

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے مصر کی اس تعریف کو مرجوح و متروک، خلاف ظاہر الروایہ اور غیر صحیح و نامقبول بتایا، فقہا کے ایک بڑے طبقے نے اسے غیر صحیح قرار دیتے ہوئے ظاہر الروایہ کے مطابق ہی فتویٰ دیا، اور اسے راجح و معتمد و مختار و واضح بتایا۔ لیکن اب دشواری یہ ہے کہ ہماری بہت سی ایسی بڑی بڑی آبادیاں ہیں جہاں کوئی حاکم نہیں۔ جیسے ضلع اعظم گڑھ میں مبارک پور، سرائے میر، ضلع مئو میں ادری، کوپا گنج وغیرہ۔ اس طرح اگر تلاش کیا جائے تو یوپی و بہار اور دیگر صوبہ جات میں ایسی بہت سے بڑی آبادیاں ملیں گی جہاں کوئی حاکم نہیں۔ تو ایسی جگہوں میں نمازِ جمعہ کا کیا حکم ہوگا؟

مجدد اعظم قدس سرہٗ نے دیہات میں نماز جمعہ پڑھنے کے متعدّد گناہ بتائے، وہ اپنے فتویٰ میں فرماتے ہیں:

”ایسی جگہ جمعہ یا عیدین پڑھنا مذہب حنفی میں گناہ ہے، نہ ایک گناہ بلکہ چند گناہ۔ **اولاً** جب نماز جمعہ و عیدین وہاں صحیح نہیں تو یہ امر غیر صحیح میں مشغولیت ہوئی اور وہ ناجائز ہے۔ ”فی الدر المختار تکرہ تحریمًا أي لأنه استغال بما لا یصح لأن المصر شرط الصحة.“ **ثانیاً** اقول فقط مشغولی نہیں بلکہ اس امر ناجائز کو موجب شوکت اسلام جانا بلکہ بہ قصد و نیت فرض وواجب ادا کیا، یہ مفسدۂ عقیدہ ہے۔ جس سے علما نے تحذیر شدید فرمائی۔ ”أوصوا بترك التزام مستحب إذا خیف أن یظنه العوام واجباً وفی أخف منه قال سیدنا عبد الله بن مسعود رضی الله تعالیٰ عنه لا یجعل لأحدکم للشیطان شئی من صلوٰته یری ان حقا علیه أن لا ینصرف إلا عن یمینه لقد رأیت رسول الله ﷺ کثیرا ینصرف عن یسارہ. رواہ الشیخان، فاذا کان هذا فیما هو مشروع بأصله فما ظنك بما لم یجز عن راسه“ **ثالثاً:** جب کہ واقع میں نماز جمعہ و عید نہ تھی تو ایک نماز نفل ہوئی کہ باجماعت واعلان و تداعی ادا کی گئی، یہ ناجائز ہوا۔ ”فی ردالمحتار عن العلامة الحلبی محشی الدر هو نفل

(۱) فتاویٰ رضویه، ج:۳، ص:۷۱۲

مکروہ لأدائه بالجماعة.“ یہ تینوں وجہیں جمعہ و عیدین سب کو شامل ہیں۔ **رابعاً:** اقول: جمعہ میں اس کے سبب جو ظہر نہ پڑھیں ان پر تو فرض ہی رہ گیا، ترکِ فرض اگرچہ ایک ہی بار ہو خود کبیرہ ہے اور جو بزعم خود احتیاطی رکعات پڑھیں وہ بھی تارکِ جماعت ضرور ہوئے اور جماعت مذہب معتمد میں واجب جس کا ایک بار ترک بھی گناہ اور متعدّد بار ہو تو وہ بھی کبیرہ: ”کما نصوا علیه والأمر اوضح من ان یوضح.“ **خامساً:** اقول: وہ احتیاطی رکعات والے کہ حقیقۃً مذہب حنفی میں آج ہی کی ظہر پڑھ رہے ہیں: ”فانما اذا لم تصح الجمعة بقیت فریضة الظهر فی اعناقهم فاذا نوی اٰخر ظهر أدرکوها ولم یؤدوها وجب انصرافها إلی ظهر الیوم.“ یاآں کہ مسجد میں جمع ہیں جماعت پر قادر ہیں، تنہا پڑھتے ہیں یہ دوسری شناعت ہے کہ مجتمع ہو کر ابطال جماعت ہے۔ جسے شارع نے خوف جیسی حالت ضرورت شدیدہ میں بھی روا نہ رکھا بلکہ ابطال درکنار موجودین میں بلاوجہ شرعی تفریق جماعت کو ناجائز رکھ کر ایک ہی جماعت کرنے کا طریقہ تعلیم فرمایا: ”کما نطق به القراٰن العظیم.“ (۱)

جد الممتار حاشیہ رد المحتار جلد اول میں فرمایا:

”قوله: لکراهة النفل بالجماعة“ اقول: بل فیه خمس کراهات.“

احدها: هذه. والثانیة الإشتغال بما لایصح، کما یاتی فی العید شرحا عن القنیة. والثالثة :ترك فرض الظهر أو جماعته وهی واجبة.

الرابعة: اعتقاد العوام أن الجمعة فریضة علیهم فی القریٰ.

والخامسة: صلاتهم الظهر فرادی مجتمعین مع عدم المانع، وهذه شنیعة أخریٰ غیر ترك الجماعة، فان صلی فی بیته منعزلا عن الجماعة فقد ترك الجماعة، وإن صلوا فرادی حاضرین فی المسجد فی وقت واحد فقد ترکوا الجماعة، واٰتوا بهذه الشنیعة زیادة علیه فافهم. (۲)

ظاہر ہے کہ اس حکم کی روشنی میں لاکھوں مسلمان بشمول خواص کئی گناہ کے مرتکب ہوتے ہیں۔ مبارک پور جیسی آبادی میں ہمارے اکابر علمانے جمعہ کی نماز پڑھی، پڑھائی، نہ عوام سے فرض پڑھوائے نہ جماعت کروائی۔ پھر ان کا حکم کیا ہوگا؟

کچھ حضرات نے اس کا حل یہ نکالا ہے کہ ایسی جگہوں پر جمعہ کی نماز بھی پڑھی جائے اور نماز ظہر بھی باجماعت ادا کی جائے۔ کچھ حلقے میں اس پر عوام اور بعض خواص کا عمل بھی ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا اس صورت میں ہم ان شرعی قباحتوں سے بچ جائیں گے؟ جو ظاہر الروایہ کے مطابق دیہات میں جمعہ پڑھنے سے متعلق ہیں۔ مثلاً:

(۱)- جب نماز جمعہ وہاں صحیح نہیں، تو یہ امر غیر صحیح میں مشغولی ہوئی اور وہ ناجائز ہے۔

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:٤، ص:٧٠٣

(۲) جد الممتار حاشیہ رد المحتار، ج:١، ص: ٣٦٧

(۲)- ایک امر ناجائز کو عبادت سمجھ کر موجب شوکت اسلام جانا، نیز عوام کو اس غلط فہمی میں مبتلا کیا کہ دیہاتوں میں بھی نماز جمعہ فرض ہے۔

(۳)- جب کہ واقع میں یہ نماز جمعہ نہیں یہ تو ایک نفل نماز ہوئی کہ با جماعت واعلان و تداعی ادا کی گئی یہ ناجائز رہا۔

(۴)- ایسی صورت میں عوام یہ سمجھتے ہیں کہ جمعہ کے دن ان پر دو فرض ہیں، دو رکعتیں الگ، چار رکعت الگ، اس میں فساد عقیدہ کا مظنہ بھی ظاہر ہے۔ عوام کے لیے احتیاطی ظہر کے تعلق سے اعلیٰ حضرت قدس سرہ کا ارشاد یہ ہے:

"علما نے فرمایا کہ ایسے لوگوں کو ان رکعتوں کا حکم نہ دیا جائے، ان کے حق میں یہی بہت ہے کہ بعض روایات پر ان کی نماز ٹھیک ہو جائے، انھیں ایسی احتیاط کی حاجت نہیں۔"(۱)

(۵)- امام احمد رضا قدس سرہ نے عوام کے بارے میں بتایا کہ وہ جمعہ پڑھیں تو منع نہ کیا جائے۔ جب کہ بعض حلقوں میں خواص بلا تردد جمعہ پڑھتے ہیں اور ظہر بھی پڑھتے ہیں اور دونوں کی امامت بھی کرتے ہیں۔ اس کے جواز کی کیا گنجائش ہے؟

جہاں تک روایتِ نادرہ کا تعلق ہے بہت سے فقہائے کرام نے اس روایت پر فتویٰ دیا۔ چناں چہ ابن شجاع نے اس تعریف کو احسن بتایا، والوالجیہ میں اسے صحیح کہا، متن وقایہ، متن مختار اور شرح مختار میں اس قول کو اپنایا، متن درر میں دوسرے اقوال پر اسے مقدم رکھا جس کا ظاہر ترجیح ہے۔ ابو عبد اللہ ثلجی نے اسے قولِ مختار بتایا، صدر الشریعہ نے وقایہ اور شرح میں اسی پر اقتصار فرمایا۔ تنویر الابصار میں علامہ غزی تمر تاشی نے بھی اسی پر اقتصار کیا۔

تنویر الابصار و در مختار میں ہے:

"و يشترط لصحتها وهو مالا يسع أكبر مساجدهم أهلهُ المكلفين بها و عليه فتوىٰ اكثر الفقهاء مجتبىٰ لظهور التوانى فى الاحكام."

رد المحتار میں ہے:

"(قوله وعليه فتوىٰ أكثر الفقهاء الخ) قال ابو شجاع : هذا أحسن ما قيل فيه، وفى الولوالجيه وهو صحيح- كنز - و عليه مشى فى الوقاية و متن المختار وشرحه وقدمّه فى متن الدر وعلىٰ القول الآخر وظاهره ترجيحه وأيده صدر الشريعة بقوله لظهور التوانى فى احكام الشرع سيما فى إقامة الحدود فى الأمصار."(۲)

امام احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں:

(۱)- "تعریف مصر میں ہمارے علما سے کثیر اقوال آئے، جن میں مصحح و مختار و معتمدِ ائمہ کبار دو ہیں۔"(۳) یہ پورا

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۳، ص:۶۸۱
(۲) رد المحتار، ج:۱، ص:۵۹
(۳) فتاویٰ رضویہ، ج:۳، ص:۷۰۳

فتویٰ چھپا نہیں ہے، اول ظاہر الروایہ کو ذکر فرمایا۔ میرا ظن غالب ہے کہ دوسری روایت سے مراد یہی روایتِ نادرہ ہے۔

(۲)- ”دربارۂ عوام فقیر کا طرزِ عمل یہ ہے کہ ابتداءً خود انھیں منع نہیں کرتا۔ نہ انھیں نماز سے باز رکھنے کی کوشش پسند رکھتا ہے۔ ایک روایت پر صحت ان کے لیے بس ہے۔ وہ جس طرح خدا اور رسول کا نام پاک لیں غنیمت ہے، مشاہدہ ہے کہ اس سے روکیے تو وہ وقتی چھوڑ بیٹھتے ہیں۔“(۱)

(۳)- ایک روایتِ نادرہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے یہ آئی ہے کہ جس آبادی میں اتنے مسلمان مرد، عاقل، بالغ، ایسے تندرست جن پر جمعہ فرض ہو سکے آباد ہوں کہ اگر وہ وہاں کی بڑی سے بڑی مسجد میں جمع ہوں تو نہ سما سکیں۔ یہاں تک کہ انھیں جمعہ کے لیے مسجد جامع بنانی پڑے وہ صحت جمعہ کے لیے شہر سمجھی جائے گی۔ امام اکمل الدین بابرتی عنایہ شرح ہدایہ میں فرماتے ہیں:

”وعنه أي عن أبي يوسف (أنهم إذا اجتمعوا) أي اجتمع من تجب عليهم الجمعة لاكل من يسكن في ذلك الموضع من الصبيان والنساء والعبيد، قال ابن شجاع : هذا حسن ماقيل فيه إذا كان أهلها بحيث لو اجتمعوا (في أكبر مساجدهم لم يسعهم) ذٰلك حتى يحتاجوا إلى بناء مسجد اٰخر للجمعة الخ.“

”جس گاؤں میں یہ حالت پائی جائے اس میں اس روایت نوادر کی بنا پر جمعہ و عیدین ہو سکتے ہیں۔ اگر چہ اصل مذہب کے خلاف ہے مگر اسے بھی ایک جماعت متاخرین نے اختیار فرمایا۔“ (۲)

فتویٰ کے مذکورہ بالا اقتباس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مجدد اعظم اعلیٰ حضرت قدس سرہٗ نے اس روایت نادرہ پر عمل کی اجازت دی ہے اور اسے معتمد بھی جانا ہے۔ جیسا کہ پہلے فتویٰ کے اقتباس میں ہے۔ کیا مبارک پور جیسی آبادیوں میں جہاں کوئی حاکم نہ ہو اس روایت نادرہ پر عمل کرنے کی اجازت ہے؟ جب کہ ظاہر الروایہ کے مطابق ایسی ہزار ہا ہزار آبادیوں کے اندر جہاں کوئی حاکم نہیں، جمعہ پڑھنے والے مسلمان ایک نہیں پانچ پانچ گناہوں کے مرتکب ہوتے ہیں۔ کیا ایسی صورت حال میں روایت نادرہ پر فتویٰ دینا جائز نہ ہوگا؟ مجددِ اعظم نے فتاویٰ رضویہ جلد دوم میں فرمایا:

”پڑیا کی نجاست پر فتویٰ دیے جانے میں فقیر کو کلام کثیر ہے، ملخص اس کا یہ کہ پڑیا میں اسپرٹ کا ملنا اگر بطریق شرعی ثابت بھی ہو تو اس میں شک نہیں کہ ہندیوں کو اس کی رنگت میں ابتلائے عام ہے اور عمومِ بلویٰ نجاستِ متفق علیہا میں باعث تخفیف حتیٰ فی موضع النص القطعی کما فی ترشش البول قدر رؤس الابر کما حققه المحقق علی الاطلاق فی فتح القدیر نہ کہ محل اختلاف میں جو زمانہ صحابہ سے عہد مجتہدین تک برابر اختلافی چلا آیا۔ ...... مسلمانوں کو ضیق و حرج میں ڈالنا اور عامۂ مومنین و مومنات واقطار ہندیہ کی نمازیں معاذ اللہ باطل اور انھیں آثم اور مصر علی الکبیرۃ قرار

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۳، ص:۷۱٤

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج:۳، ص:۷۰۲

دینا روش فقہی سے یکسر دور پڑنا ہے۔" (۱)

حقہ نوشی کی اباحت کا حکم دیتے ہوئے آپ رقم طراز ہیں:

"بالجملہ عند التحقیق اس مسئلہ میں سوا حکم اباحت کے کوئی راہ نہیں ہے۔ خصوصاً ایسی حالت میں کہ عجماً و عرباً، شرقاً و غرباً عام مومنین بلاد و بقاع تمام دنیا کو اس سے ابتلا ہے۔ توعدم جواز کا حکم دینا عامۂ امت مرحومہ کو معاذ اللہ فاسق بنانا ہے۔ جسے ملت حنفیہ سمحہ ، سہلہ، غرا، بیضا ہر گز گوارا نہیں فرماتی۔"(۲)

امام احمد رضا علیہ الرحمۃ کے دور سے آج کے حالات کافی بدل چکے ہیں اور دیہات میں نماز پڑھنے کا عمل خاصا وسعت پا گیا ہے۔ اور اس سے روکنے میں بلفظ دیگر ظاہر الروایہ کے مطابق فتویٰ دینے میں باب فتنہ کو وارد کرنا ہے۔ فقہاے کرام نے بدلتے ہوئے حالات کے تناظر میں بہتیرے مسائل میں ظاہر الروایہ سے عدول کر کے فتویٰ دیا ہے، جس کی دو نظیریں یہاں پیش کی جاتی ہیں:

(۱)- ارتداد زن کا مسئلہ:- عورت اگر معاذ اللہ مرتد ہو جائے تو ظاہر مذہب یہ ہے کہ اس کا نکاح فوراً فسخ ہو جائے گا، لیکن اب فتویٰ اس پر ہے کہ عورت مرتد ہو کر نکاح سے خارج نہیں ہوتی۔ امام احمد رضا قدس سرہٗ فرماتے ہیں:

"اب فتویٰ اس پر ہے کہ مسلمان عورت معاذ اللہ مرتد ہو کر بھی نکاح سے نہیں نکل سکتی وہ بدستور اپنے مسلمان شوہر کے نکاح میں ہے۔" "من ذالك إفتائى مرارًا بعدم انفساخ نكاح امرأة مسلم بارتدادها لما رأيت من تجاسرهنّ مبادرة إلى قطع العصمة." (۳)

(۲)-غیر کفو میں نکاح کا مسئلہ:- عورت نے اولیاء کی اجازت کے بغیر غیر کفو میں نکاح کیا۔ تو یہ ظاہر الروایہ میں ہے کہ نکاح صحیح ہے، لیکن اولیاے عورت کو حق فسخ حاصل ہے۔ مگر اب فتویٰ روایتِ نادرہ پر ہے کہ نکاح منعقد ہی نہ ہو گا۔ در مختار میں ہے: "و یفتیٰ فی غیر الکفو بعد جوازہ اصلًا وھو المختار للفتویٰ لفساد الزمان"(۴)

اس قسم کی بہت سی نظیریں کتب فقہ میں موجود ہیں کہ حالات (اسباب ستہ میں سے کسی سبب کے تحقق) کے پیش نظر فقہائے کرام نے اصل مذہب سے عدول کیا ہے، اور ظاہر الروایہ کے خلاف فتویٰ دیا ہے۔ دیہات میں نماز جمعہ سے متعلق حالات کی سنگینی کا علم ہمارے علماے کرام سے مخفی نہیں۔ ان حالات کے تناظر میں شرعی نقطۂ نگاہ سے مسئلہ کا پائیدار حل نکالنا علما و فقہا کی ذمہ داری ہے۔ اس تعلق سے چند سوالات حاضر خدمت ہیں:

(۱)- مصر کی جامع مانع تعریف کیا ہے؟ فی زمانا کن آبادیوں پر یہ صادق آتی ہیں؟

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۲، ص:۴۵
(۲) فتاویٰ رضویہ، ج:۲، ص:۴۳
(۳) فتاویٰ رضویہ، ج:۱، ص:۳۹۲
(۴) درِ مختار، ج:۲، ص:۲۹۷

②-روایتِ نادرہ کے مطابق مصر کی تعریف اور اس کے مصادیق کی وضاحت فرمائیں؟

③-کیا فی زماننا "روایتِ نادرہ" پر فتویٰ اور عمل جائز ہے؟

④-احتیاطی ظہر کا مطلب کیا ہے؟ اور اس کے مواقع کیا ہیں؟

⑤- بعض علاقے میں نماز جمعہ پڑھ کر ظہر با جماعت بھی پڑھتے ہیں، اس کا ماخذ کیا ہے؟ جب کہ دونوں میں ایک ضرور نفل نماز ہوتی ہے۔ اس کا حکم کیا ہے؟ کیا اس حکم میں عوام و خواص دونوں یکساں ہیں؟ یا دونوں کے حکم میں فرق ہے؟

⑥- مصر و قریہ کے احکام میں جمعہ و عیدین برابر ہیں؟ یا دونوں میں فرق ہے؟

⑦-کیا "اعلم علمائے بلد" والی کے حکم میں ہو سکتے ہیں؟

⑧- دیہات میں جمعہ پڑھنے کی اجازت اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے صرف عوام کو دی ہے یا خواص کو؟ اگر خواص دیہاتوں میں جمعہ کے ساتھ ظہر با جماعت بھی پڑھیں یا پڑھائیں اور عوام کو اس کی تلقین بھی کریں تو کیا یہ صحیح ہے؟

☆☆☆☆

خلاصۂ مقالات

بہ عنوان

دیہات میں جمعہ وظہر

تلخیص نگار: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظمِ مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

”دیہات میں جمعہ وظہر“ کے مسئلے پر چودہ علما کے مقالات موصول ہوئے، وہ یہ ہیں:

(۱)-	حضرت مولانا مفتی مجیب الاسلام نسیم اعظمی	جامعہ تیغیہ، بھدوہی۔
(۲)-	حضرت مولانا مفتی محمد ایوب نعیمی	جامعہ نعیمیہ، مرادآباد۔
(۳)-	حضرت مولانا محمد ہاشم صاحب (تصدیق)	جامعہ نعیمیہ، مرادآباد۔
(۴)-	حضرت مولانا مفتی محمد عنایت احمد نعیمی	جامعہ غوثیہ، اترولہ۔
(۵)-	حضرت مولانا عزیر احسن	جامعہ قادریہ، مالدہ۔
(۶)-	حضرت مولانا آلِ مصطفیٰ مصباحی	جامعہ امجدیہ، گھوسی۔
(۷)-	حضرت مولانا قاضی فضل احمد مصباحی	ضیاء العلوم، بنارس۔
(۸)-	جناب مولانا انور نظامی مصباحی	ضیاء العلوم، ہزاری باغ۔
(۹)-	جناب مولانا ابوالحسن مصباحی	جامعہ امجدیہ، گھوسی۔
(۱۰)-	جناب مولانا شبیر احمد مصباحی	سراج العلوم، برگدھی۔
(۱۱)-	جناب مولانا محمد سلیمان مصباحی	جامعہ عربیہ، سلطان پور۔
(۱۲)-	جناب مولانا قاضی فضل رسول مصباحی	سراج العلوم، برگدھی۔
(۱۳)-	جناب مولانا محمد عالم گیر رضوی مصباحی	دارالعلوم اسحاقیہ، جودھ پور۔
(۱۴)-	راقم الحروف محمد نظام الدین رضوی مصباحی	جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔

"مصر" کی تعریف کے بارے میں دو رائیں ہیں:

مولانا قاضی فضل رسول صاحب کی رائے یہ ہے کہ مصر کی جامع مانع تعریف "مایجتمع فیه مَرافِق أهلهٖ" ہے، اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے ایک فتوے میں روایت نادرہ کی طرف میلان فرمایا، وہ اسی تعریف پر محمول ہے۔

وہ فرماتے ہیں کہ روایت نادرہ پر فتویٰ کے لیے فتنہ کا تحقق یا اندیشہ کا سہارا لینا درست نہیں، عوام علما کے پیرو ہیں، اس لیے نہ فتنہ ہوگا، نہ اس کا اندیشہ۔

قاضی صاحب موصوف کے سوا تمام مقالہ نگاروں کا اس امر پر اتفاق ہے کہ مصر کی دو تعریفیں مختار و مُصحَّح ہیں۔ **ایک** تعریف ظاہر الروایہ جو فتاویٰ رضویہ میں ص:۷۱۵، ج:۳/ بہارِ شریعت، ص:۹۳، ۹۴، ج:۴، وغیرہ میں مرقوم ہے۔ **دوسری** تعریف بروایت نادرۂ امام ابو یوسف علیہ الرحمہ "مالو اجتمع اهلهٗ فی اکبر مساجدهم لا یسعهم."

مولانا قاضی فضل رسول و مولانا آلِ مصطفیٰ صاحبان و راقم الحروف نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ نادر الروایہ کی یہ تعریف حد منطقی نہیں، بلکہ محض ایک علامت و شناخت ہے۔ قاضی صاحب نے اپنی تائید میں حضرت مفتی اعظم ہند علیہ الرحمہ اور حضرت نائب مفتی اعظم دام ظلہ العالی کا ارشاد بھی نقل کیا ہے۔

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ جو آبادیاں روایت نادرہ پر مصر کے حکم میں آتی ہیں وہاں جمعہ قائم کرنے کی اجازت دی جائے۔

- ساتھ ہی اس پر بھی سب متفق ہیں کہ چھوٹے چھوٹے دیہات روایت نادرہ کے مصداق نہیں۔

لیکن بڑے دیہات سے کتنا بڑا دیہات مراد ہے عام طور سے اس کی طرف مقالہ نگاروں نے توجہ نہیں فرمائی۔ راقم الحروف کی ناقص رائے یہ ہے کہ جس بستی میں مسلمان کچھ کم و بیش دو سو گھر آباد ہوں وہ مصر کے حکم میں ہے مصر جامع کا مطلب ہے "جامع جماعات" عام طور سے ایک چھوٹی مسجد کی جماعت کم و بیش سو افراد پر مشتمل ہوتی ہے تو تین مسجدوں کی جماعتیں تین سو یا زیادہ افراد پر مشتمل ہوں گی۔ "اکبرُ مساجدهٖ" کا لفظ کم از کم تین مسجدوں کا مقتضی ہے اس طرح "مصر جامع" اور "اکبر مساجد" کے مفہوم میں یکسانیت پائی جاسکتی ہے۔

احتیاطی ظہر: کے بارے میں سب نے فتاویٰ رضویہ کے اقتباسات پیش کیے ہیں جو تمام اہل سنت کے نزدیک تسلیم شدہ ہیں۔ یہاں غور طلب یہ ہے کہ جو بعض خواص دیہات میں جمعہ کے بعد ظہر باجماعت ادا کرتے ہیں وہ ظہر احتیاطی کی نیت سے پڑھتے ہیں، یا اسے ظہر اصلی و فرضِ عین قطعی مانتے ہیں، میں سمجھتا ہوں کہ وہ حضرات "ظہر اصلی" پڑھتے ہیں، احتیاطی نہیں، کیوں کہ ان کی دلیل ہے:

"لو صلّوا فی القریٰ لزمهم أداء الظهر." [1]

---

(۱) شامی عن الجواهر، ص:۷، ج:۳

"اگر فتنہ کا اندیشہ ہو تو بہ نیت نفل (جمعہ میں) مشارکت ممکن ہے۔" فتاویٰ رضویہ کی اس دلیل کا تقاضا یہی ہے کہ وہ "ظہر اصلی" فرضِ عین کی نیت سے پڑھتے ہیں اور جو دیہات روایت نادرہ پر بھی مصر کے حکم میں نہیں آتے وہاں تو ظہر احتیاطی بھی ظہر اصلی ہی ہے۔

(۲)- تو اب یہاں تحقیق طلب امر یہ ہے کہ دیہات میں جمعہ کے بعد ظہر احتیاطی اور ظہر اصلی پڑھنے کا حکم یکساں ہے یا الگ الگ۔ کیا فرض عین کی ادائیگی کی وجہ سے دو فرض کا گمان ہو تو وہ فرض چھوڑ دیا جائے گا؟

(۳)- یہاں یہ امر بھی غور طلب ہے کہ جو دیہات کسی روایت پر بھی مصر نہیں ہیں اور وہاں بھی جمعہ کی ادائیگی میں عموم بلویٰ پایا جاتا ہے، وہاں کے لیے کیا حکم ہوگا؟

(الف)- کیا انھیں گنہگار، فاسق، مرتکب کبیرہ بتا کر چھوڑ دیا جائے؟

(ب)- یا ائمۂ ثلاثہ کے مذہب پر عمل کی اجازت دی جائے؟

(ج)- یا یہ حکم دیا جائے کہ جمعہ کے بعد ظہر با جماعت پڑھیں، جب کہ ہم انھیں جمعہ سے روک نہیں سکتے۔ لقولہ تعالیٰ: "اَرَءَیْتَ الَّذِیْ یَنْهٰی ۙ عَبْدًا اِذَا صَلّٰی ؕ"(۱)

(د)- یا یہ کافی ہوگا کہ اعلم علماے بلد جمعہ قائم کردے:" لِمَا في القهستاني: إذنُ الحاكم ببناء الجامع في الرستاق إذنٌ بالجمعة اتفاقًا علىٰ ماقاله السرخسي." (۲)

(ہ)- یا اس کے علاوہ کوئی اور صورت اختیار کی جائے۔

(۴)- وہ قصبات جہاں پہلے حاکم فیصلے کے لیے مقرر تھے۔ بعد میں کسی وجہ سے نہ رہے۔ جیسے قصبہ مبارک پور، وہ اب شہر ہے یا نہیں؟

یہ چار سوالات آپ حضرات کی خدمت میں بغرض تنقیح حاضر ہیں امید ہے کہ ایک بار پھر اپنے افاضات سے نوازیں گے۔

☆☆☆☆

اللہ کا شکر ہے کہ ان تنقیحی نکات پر خوش آئند بحثیں ہوئیں اور سوائے ایک عالم دین کے تمام مندوبین نے ایک موقف پر اتفاق کر لیا، مگر فیصلے کے لیے سب کا اتفاق چاہیے تھا اس لیے یہ مسئلہ فیصل بورڈ کے حوالہ ہوا۔ فتاویٰ رضویہ میں اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کا ایک فتویٰ دیہات میں جمعہ کے جواز کا بھی ہے، فیصل بورڈ نے اسے بھی پیشِ نظر رکھ کر ایک جامع فیصلہ قلم بند کیا۔

---

(۱) القرآن الحکیم، سورۃ العلق ۹۶، آیت: ۹، ۱۰

(۲) الدر المختار، ص: ۵۹۱، ج: ۱.

فیصلے

دیہات میں جمعہ وظہر

نتیجۂ بحث

شرکاے سیمینار کا اس پر اتفاق ہوا کہ وہ مقامات جو ظاہر الروایہ کے مطابق جامع شرائط جمعہ اور مصر [۱] قرار پاتے ہیں وہاں جمعہ کی اقامت اور ادائیگی فرض ہے۔

اب چوں کہ قصبات اور بڑی آبادیوں میں بھی جمعہ قائم کرنے اور پڑھنے کا رواج ہے اور عوام وخواص کا اس پر عمل در آمد ہے، اس لیے سوال سامنے آتا ہے کہ کیا ان مقامات کو غیر مصر قرار دے کر جمعہ کو ناجائز قرار دیا جائے یا کوئی اور صورت اختیار کی جائے؟

اس کے جواب میں مندوبین نے یہ فرمایا کہ مصر کی ایک تعریف وہ ہے جو امام ابو یوسف سے نوادر میں آئی ہے، اس پر بھی ایک جماعتِ فقہا نے فتویٰ دیا ہے، اس لیے لوگوں کے تعامل کے سبب اور دفع حرج کے لیے یہ مانا جائے کہ تعریف مذکور کے تحت آنے والے مقامات مصر ہیں اور وہاں جمعہ کی اقامت اور ادائیگی فرض ہے، لیکن ایسی جگہوں میں اگر کوئی عالم ظاہر الروایہ کا قائل اور اس پر عامل ہے تو اسے اس کی اجازت ہے، اور وہ فرض کا تارک ہرگز نہیں۔

آخری نشست میں اس پر بھی گفتگو آئی اور اتفاق نہ ہو سکا، اس لیے دیہات میں جمعہ وظہر باجماعت کا مسئلہ مکمل طور پر فیصل بورڈ کے حوالے کیا گیا۔

---

(۱) مصر یعنی شہر کی تعریف فتاویٰ رضویہ میں اس طرح ہے:
”وہ آبادی جس میں متعدد کوچے ہوں، دوامی بازار ہوں اور وہ پرگنہ ہے کہ اس کے متعلق دیہات گنے جاتے ہوں اور اس میں کوئی حاکم مقدماتِ رعایا فیصل کرنے پر مقرر ہو جس کی حشمت وشوکت اس قابل ہو کہ مظلوم کا انصاف ظالم سے لے سکے، جہاں یہ تعریف صادق ہے وہی شہر ہے، ہمارے ائمۂ ثلاثہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے یہی ظاہر الروایہ ہے، کما فی الهداية والخانية والظّهيرية والخلاصة والعناية والحلية والغنية والدر المختار والهندية وغيرها.“ اھ (فتاویٰ رضویہ ص:۶۷۲، ج:۳، و ص:۷۰۲ کتاب الصلاۃ/ باب الجمعۃ، سنی دار الاشاعت، مبارکپور) [مرتب غفرلہ]

فیصل بورڈ کا فیصلہ

دوشنبہ ۲۳؍ ربیع الآخر ۱۴۲۲ھ مطابق ۱۶؍ جولائی ۲۰۰۱ء مرکزی دار الافتا بریلی شریف میں ''فیصل بورڈ'' نے یہ فیصلہ صادر کیا-

فتاویٰ رضویہ، ج:۳، ص:۷۴۴ پر ہے:

(۱)-اگر وہ پرگنہ ہے، اس کے متعلق دیہات ہیں اور ایسی حالت میں ضرور جانب سلطنت سے کوئی حاکم وہاں فصلِ خصومات وفیصلۂ مقدمات کے لیے ہوتا ہے۔ مثلاً تحصیل دار وغیرہ جب تو وہ خود شہر ہے اور اس میں ادائے جمعہ وعیدین ضرور لازم اور ان کا تارک گنہ گار وآثم۔فقد صدق علیها حد المصر الصحیح المروي في ظاهر الروایة عن الإمام الأعظم رضي الله تعالیٰ عنه: أنها بلدة فیها سکك و اسواق ورساتیق وفیها وال الخ.

(۲)-اور اگر وہ پرگنہ نہیں، یا وہاں کوئی حاکم فصلِ مقدمات پر مقرر نہیں، مگر زمانۂ سلطنتِ اسلام میں وہ ایسا تھا اور جب سے اس میں جمعہ ہوتا تھا تو اب بھی پڑھا جائے گا، صلاۃ مسعودی، باب ۳۳؍ میں ہے:''جائے راکہ حکم شہر دادند بعد ازاں خرابی پذیرفت آں حکم شہرے باقی ماند تا اگر نائبِ سلطان یا جمع دراں جا نماز آدینہ گزار ندروا بود۔''

(۳)-اور اگر یہ دونوں صورتیں نہیں تو مذہبِ حنفی میں وہاں جمعہ وعیدین نہیں، پھر بھی جب کہ مدت سے قائم ہے، اسے اکھیڑا نہ جائے گا، نہ لوگوں کو اس سے روکے گا مگر شہرت طلب۔قال الله تعالیٰ : اَرَ یْتَ الَّذِیْ یَنْهٰی ، عَبْدًا اِذَا صَلّٰی ، وفیه عن أمیر المؤمنین علی کرم الله وجهه.

جلد سوم، ص:۷۰۲ پر ہے:

ایک روایتِ نادرہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے یہ آئی ہے کہ جس آبادی میں اتنے مسلمان مرد عاقل، بالغ ایسے تن درست جن پر جمعہ فرض ہو سکے آباد ہوں کہ اگر وہ وہاں کی بڑی سے بڑی مسجد میں جمع ہوں تو نہ سما سکیں، یہاں تک کہ انھیں جمعہ کے لیے مسجد جامع بنانی پڑے، وہ صحتِ جمعہ کے لیے شہر سمجھی جائے گی۔ امام اکمل الدین بابرتی عنایہ شرح ہدایہ میں فرماتے ہیں:

(وعنه) أي عن أبي یوسف (أنهم إذا اجتمعوا) أي اجتمع من تجب علیهم الجمعة لاکل من یسکن في ذٰلك الموضع من الصبیان والنساء والعبید. قال ابن شجاع: احسن ما قیل فیه، إذا کان اهلها بحیث لو اجتمعوا (في اکبر مساجدهم لم یسعهم) ذٰلك حتیٰ احتاجوا إلی بناء مسجد آخر للجمعة الخ.

جس گاؤں میں یہ حالت پائی جائے اس میں اس روایتِ نادرہ کی بنا پر جمعہ وعیدین ہو سکتے ہیں، اگرچہ اصل مذہب کے خلاف ہے، مگر اسے بھی ایک جماعتِ متاخرین نے اختیار فرمایا ہے۔

(۴)-اور جہاں یہ بھی نہیں وہاں ہرگز جمعہ، خواہ عید مذہب حنفی پر جائز نہیں ہو سکتا، بلکہ گناہ ہے۔ واللہ یقول الحق وھو یھدی إلی السبیل، واللہ سبحٰنہ و تعالیٰ اعلم.

ان عبارتوں کی روشنی میں یہ حکم دیا جاتا ہے کہ:

(۱)-جو آبادی عبارت نمبر:۱ کے مطابق شہر ہے، وہاں جمعہ و عیدین کی اقامت و ادائگی فرض ہے۔

(۲)-اسی طرح عبارت نمبر:۲ کے مطابق جو مقام پہلے شہر تھا جب سے اب تک وہاں جمعہ ہوتا آیا، لیکن اب وہاں حاکم و امیر نہیں تو بھی وہاں جمعہ برقرار رکھا جائے گا۔

(۳)جو آبادی عبارت نمبر: ۳ اور روایتِ نادرہ کے تحت آتی ہے اور وہاں جمعہ ہوتا ہے تو وہاں منع نہ کیا جائے، خصوصاً جب کہ عوام و خواص جمعہ میں شریک ہوتے ہیں اور کوئی ترک کرے تو مفسدہ اور فتنہ کا دروازہ کھلے۔

(۴)جو آبادی عبارت نمبر:۴ کے تحت آتی ہے تو وہاں جمعہ و عیدین کی اقامت و ادائگی مذہبِ حنفی کی رو سے جائز نہیں مگر عوام پڑھتے ہوں تو روکا نہ جائے اور انھیں بہ نرمی اس کی تلقین کی جائے کہ آپ پر ظہر ہی فرض ہے اور اس کی جماعت واجب ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فقیر محمد اختر رضا قادری غفرلہ — ضیاء المصطفیٰ قادری عفی عنہ

جلال الدین احمد الامجدی — ۲۳/ ربیع الآخر ۱۴۲۲ھ

دسواں فقہی سیمینار

منعقدہ: ۱۴/۱۵/۱۶/ جمادی الاولیٰ ۱۴۲۵ھ

مطابق ۳/۴/۵/ جولائی ۲۰۰۴ء

بروز شنبہ، یک شنبہ، دوشنبہ

بمقام: شارح بخاری دار الافتا، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

موضوعات

⑮-غیر مسلم حکومتوں میں جمعہ وعیدین

⑯-ایک مجلس میں دی ہوئی تین طلاقیں تین ہی ہیں

⑰-ہائر پرچیز (کرایہ فروخت) کا حکم

غیر مسلم حکومتوں میں جمعہ و عیدین

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

غیر مسلم حکومتوں میں جمعہ و عیدین

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

آج دنیا کی حکومتیں تین حصوں میں بٹی ہوئی ہیں:

ایک تو خالص مسلم حکومتیں، جہاں سلاطین یا وزرا کی حکمرانی ہے، جیسے انڈونیشیا، بحرین، بنگلہ دیش، پاکستان، الجیریا، مصر، لبنان، یمن، عمان وغیرہ۔

دوسری وہ حکومتیں جہاں پہلے مسلم سلاطین کی حکمرانی تھی اور اب وہ مسلم و غیر مسلم دونوں کی دولتِ مشترکہ ہیں، یا صرف غیر مسلم فرماں رواکے زیر نگیں ہیں، مگر شعائرِ اسلام کبھی بند نہ ہوئے اور اب بھی جاری ہیں، جیسے ہندوستان اور عراق۔

تیسری وہ حکومتیں جہاں سلطانِ اسلام کی حکمرانی کبھی نہ تھی، نہ اب ہے، جیسے نیپال، روس، فرانس، برطانیہ، اسکاٹ لینڈ، جرمن، پرتگال، کینڈا، امریکہ وغیرہ۔

پہلی دو حکومتوں میں جمعہ و عیدین بالاتفاق درست ہیں، اور تیسری قسم کی حکومتوں میں جمعہ و عیدین کا مسئلہ زیر غور ہے۔

ان حکومتوں میں آج اہلِ اسلام کی خاصی تعداد موجود ہے، اور وہاں جمعہ و عیدین بھی برابر پڑھتے چلے آئے، عوام و خواص سبھی شریکِ جماعت ہوتے رہے، حتیٰ کہ جو علما، مشائخ، واعظین اور مبلغین باہر سے وہاں تشریف لے جاتے ہیں، وہ بھی جمعہ و عیدین کی جماعتوں میں شریک ہوتے ہیں، شاذ و نادر ہی کچھ اللہ کے بندے احتیاط کرتے ہیں۔ اب حال یہ ہے کہ اگر وہاں کے مسلمانوں کو جمعہ و عیدین سے روکا جائے تو یہ یا تو بالکل بے اثر ہوگا یا اس کا منفی اثر یہ ہوگا کہ اہلِ سنت بد مذہبوں کی مساجد کی طرف اپنا رخ پھیر لیں گے، اس لیے اب درج ذیل سوالوں کے حل کی طرف فقہاے اسلام کی توجہ ضروری ہے:

(۱)- [الف]: کیا فقہ حنفی کی روایت یا اقوالِ مشائخ میں کسی قول یا روایت سے ایسی حکومتوں میں (جو قسم سوم سے ہیں) جمعہ و عیدین کے جواز و صحت کا ثبوت فراہم ہوتا ہے۔؟

[ب]: اس ضمن میں یہ بھی واضح فرمائیں کہ یہاں "عمومِ بلویٰ" کا تحقق ہو چکا ہے۔ یا نہیں؟

(۲)- [الف]: باقی تینوں مذاہب (مالکی، شافعی، حنبلی) میں سے کسی مذہب کے نقطۂ نظر سے ان حکومتوں میں جمعہ و

عیدین کی اجازت ہے یا نہیں؟

[ب]- اجازت کی صورت میں کیا "اسبابِ ستہ" میں سے کسی سبب کی بنا پر فقہ حنفی کی رو سے بھی یہ اجازت ہو سکتی ہے یا نہیں۔

امید کہ ان سوالات کے تشفی بخش جوابات سے ممنون فرمائیں گے۔

☆☆☆☆

خلاصۂ مقالات بعنوان

غیر مسلم حکومتوں میں جمعہ و عیدین

کچھ ضروری مباحث کے ساتھ

تلخیص نگار: مفتی بدرِ عالم مصباحی و مولانا نفیس احمد مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فقہ حنفی میں جمعہ و عیدین کے جائز و صحیح ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ جگہ ’’اسلامی شہر‘‘ ہو یعنی شہر بھی ہو اور دارالاسلام بھی، اس شرط کے لحاظ سے بلادِ امریکہ و یورپ و آسٹریلیا وغیرہ غیر مسلم ممالک میں جمعہ و عیدین کی نماز صحیح نہیں ہے اور صورتِ حال یہ ہے کہ ان ممالک میں بڑی تعداد میں مسلمان رہتے، بستے اور آتے جاتے ہیں اور جمعہ و عیدین کی نمازیں بھی ادا کرتے ہیں، اس مسئلہ سے متعلق ایک زمانے سے مفتیان کرام کے پاس ہندو بیرونِ ہند سے سوالات آتے تھے، ان ممالک کی موجودہ صورتِ حال کو دیکھتے ہوئے یہ مسئلہ مفتیانِ کرام اور علماے اسلام کے لیے سخت الجھن کا باعث بنا ہوا تھا۔ اس لیے مجلسِ شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے مخلص، درد مند اور حساس ذمہ داروں کو اس بات کی ضرورت محسوس ہوئی کہ اسے مذاکرات کی میز پر لایا جائے، تاکہ ماہر علماے کرام و مفتیان عظام ایک جگہ بیٹھ کر فقہی جزئیات و نظائر اور شرعی اصول کی روشنی میں اس کا صحیح حکم تلاش کریں اور سبھی دارالافتا ایک ہی طرح کے فتاویٰ جاری کریں۔ اس طرح ’’ہائر پر چیز‘‘ (کرایہ فروخت) کے ساتھ یہ موضوع بھی ’’مجلس شرعی‘‘ کے دسویں فقہی سیمینار کے لیے منتخب ہو گیا جس کے لیے محقق مسائل جدیدہ حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی دام ظلہ ناظم مجلس شرعی و صدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ مبارک پور نے سوال نامہ میں دنیا کی حکومتوں کا ایک مختصر، جامع اور واضح تعارف پیش کرنے کے بعد مندوبین کرام کے لیے کچھ سوالات مرتب فرمائے ہیں، واضح رہے کہ یہ سوالات صرف ان حکومتوں سے متعلق ہیں جہاں سلطانِ اسلام کی حکمرانی کبھی نہ تھی، نہ اب ہے۔

وہ سوالات یہ ہیں:

(ا-الف)- کیا فقہ حنفی کی روایات یا اقوالِ مشائخ میں کسی قول یا روایت سے ایسی حکومتوں میں (جو قسم سوم سے ہیں) جمعہ و عیدین کے جواز و صحت کا ثبوت فراہم ہوتا ہے۔؟

(ب)- اس ضمن میں یہ بھی واضح فرمائیں کہ یہاں "عمومِ بلویٰ" کا تحقق ہو چکا ہے یا نہیں؟

(۲-الف)- باقی تینوں مذاہب (مالکی، شافعی، حنبلی) میں سے کسی مذہب کے نقطۂ نظر سے ان حکومتوں میں جمعہ وعیدین کی اجازت ہے یا نہیں؟

(ب)- اجازت کی صورت میں کیا "اسباب ستہ" میں سے کسی سبب کی بنا پر فقہ حنفی کی رو سے بھی یہ اجازت ہو سکتی ہے یا نہیں؟

درج بالا سوالات سے متعلق مجلس شرعی کو چوالیس مقالات و جوابات و آرا موصول ہوئے، ان میں بعض مختصر، بعض متوسط اور بعض مبسوط ہیں۔

یہ مقالات و آرا پانچ طرح کے جوابات پر مشتمل ہیں:

(۱)- یہ غیر مسلم ممالک دارالاسلام ہیں، ان میں جمعہ وعیدین جائز ہیں۔

(۲)- یہ ممالک دارالحرب ہیں مگر "دارالامن و المعاہدہ" ہونے کی وجہ سے دارالاسلام کے حکم میں ہیں۔ اس لیے وہاں جمعہ وعیدین میں کوئی قباحت نہیں۔

(۳)- یہ سارے ممالک فقہ کی اصطلاح میں "دارالحرب" ہیں جن میں مذہب حنفی کے اعتبار سے جمعہ وعیدین ناجائز ہیں، عوام کو اصل مذہب حنفی بتایا جائے اور اس کی خوب تشہیر کی جائے، اگر اس کے بعد بھی وہ باز نہ آئیں تو انھیں ان نمازوں سے روکا نہ جائے، بلکہ ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے۔

(۴)- یہ ممالک غیر مسلم ممالک ہیں، البتہ حالاتِ زمانہ کو دیکھتے ہوئے جمعہ وعیدین کی اجازت ہونی چاہیے لیکن کچھ شرائط کے ساتھ جو آگے مذکور ہوں گی۔

(۵)- یہ ممالک دارالحرب ہیں، اور ان میں اصل مذہب حنفی کی رو سے جمعہ وعیدین ناجائز ہیں، مگر عصر حاضر میں یہاں عوام و خواص بھی جمعہ وعیدین پڑھتے ہیں، اس لیے اصل مذہب حنفی سے عدول کرتے ہوئے امام مالک علیہ الرحمۃ والرضوان یا کسی اور امام کے مذہب پر جواز کا فتویٰ ہونا چاہیے۔

اس مذاکرۂ فقہی میں بحث و مباحثہ کا آغاز یوں ہوا کہ فریق اول سے پوچھا گیا کہ آپ حضرات ان ممالک کو دارالاسلام کیوں کر مانتے ہیں؟ ان لوگوں کا جواب یہ تھا کہ محض احکامِ اسلام جاری ہونے سے "دارالحرب" "دارالاسلام" بن جاتا ہے۔ اقتدار مسلمانوں کے پاس ہو یا نہ ہو۔

در مختار بر حاشیۂ ردالمحتار میں ہے:

"ودار الحرب تصير دارالإسلام باجراء أحكام الإسلام فيها كجمعة وعيد" (وإن بقى

فیها کافر اصلی، وإن لم تتصل بدر الاسلام). (۱)

اس قول کے مطابق برطانیہ، امریکہ وغیرہ دارالاسلام ہیں، وہاں جمعہ و عیدین کی نماز قائم کرنا درست ہے، وہاں اگر چہ سلطانِ اسلام نہیں جو جمعہ و عیدین قائم کرے، لیکن اعلم علماے بلد کی اجازت سے ان کو قائم کیا جا سکتا ہے۔

بہارِ شریعت میں ہے:

”جمعہ قائم کرنا بادشاہِ اسلام یا اس کے نائب کا کام ہے، اور جہاں اسلامی سلطنت نہ ہو وہاں جو سب سے بڑا فقیہ سنی صحیح العقیدہ ہو احکام شرعیہ جاری کرنے میں سلطانِ اسلام کے قائم مقام ہے۔“ (۲)

ان لوگوں کی دلیل کا یہ جواب دیا گیا کہ دارالاسلام کی جامع تعریف وہ ہے جو ”شرح نقایہ“ میں کافی کے حوالہ سے تحریر کی گئی ہے:

”دار الاسلام ما یجری فیه حکم امام المسلمین.“ (۳)

دارالاسلام وہ ہے جس میں ”امام مسلمین“ کا حکم چلتا ہو۔ خیال رہے کہ یہاں ”امام المسلمین“ کا لفظ خلیفۃ المسلمین، سلطان اسلام اور والیِ اسلام تینوں کو شامل ہے۔ اس طرح ”مایجری فیه حکم امام المسلمین“ چار طرح کے ممالک کو عام ہے:

(۱)- وہ جہاں امام مسلمین کی سلطنت قائم ہو، اور خود مختار ہو۔ (۴)

(۲)- خود مختار نہ ہو بلکہ کسی سلطنتِ کفر کی تابع ہو۔

(۳)- بادشاہ غیر مسلم ہو مگر وزیر اعلیٰ مسلم۔ (۵)

(۴)- سلطنتِ اسلام کا زوال ہو چکا ہو مگر اس کے جاری کردہ شعائرِ اسلام کلی یا جزئی طور پر باقی ہوں۔ (۶)

اور یہ سب پر عیاں ہے کہ بلادِ امریکہ و یورپ مذکورہ بالا صورتوں میں سے کسی میں داخل نہیں۔ ساتھ ہی کتبِ فقہیہ کے مطالعہ سے یہی مستفاد ہوتا ہے کہ ابتداءً ”دارالحرب“ کے دارالاسلام بننے کے لیے ضروری ہے کہ وہاں سلطانِ اسلام کی حکومت قائم ہوئی ہو اور اس کا حکم جاری ہوا ہو، البتہ اس کے دارالاسلام رہنے کے لیے نہ سلطانِ اسلام کا وجود ضروری ہے اور نہ اس کے حکم کا جاری ہونا، بلکہ صرف بعض شعائرِ اسلام کا باقی رہنا کافی ہے۔

---

(۱) درمختار بر حاشیۂ ردالمحتار، ج:٦، ص:٢٨٨، کتاب الجهاد، باب المسأمن، مطلب: فیما تصیر به دار الاسلام، دار الحرب و بالعکس، دار الکتب العلمیة، بیروت

(۲) بهارِ شریعت، ج:٤، ص:٩٥.

(۳) فتاویٰ رضویه، ج:۳، ص:٧١٦، رضا اکیڈمی، ممبئی.

(۴) فتاویٰ رضویه، ج:۳، ص:٧١٥ ، رضا اکیڈمی، ممبئی.

(۵) فتاویٰ رضویه، ج:۸، ص:٥٠٣ ، رضا اکیڈمی، ممبئی.

(۶) فتاویٰ رضویه، ج:۳، ص:٧١٥/ و ج:۸، ص:٥٠٣.

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”وبالجملة يُشترطُ لدار الاسلام ابتداءً. أعني صيرورة دارالحرب دارالإسلام. جرَيانُ حكم سلطان الإسلام فيها. وبقاءً مجردُ ظهور شعائر الاسلام ولو بعضًا وإن لم يبق الحكم ولا السلطان.“

مذکورہ بالا تفصیل سے قسم دوم کے علما اور مقالہ نگار حضرات کا بھی جواب ہوگیا، اس طرح یہ دونوں گروپ متفق الرائے ہوگئے۔

قسم سوم کے علمائے کرام اور مقالہ نگار حضرات نے اپنے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ سارے ممالک دارالحرب ہی ہیں اور یہاں جمعہ وعیدین ناجائز ہی ہیں، یہاں زیادہ سے زیادہ تعامل پایا جاتا ہے، مگر تعامل کے ذریعہ اصل مذہب چھوڑ کر کسی دوسرے امام کے مذہب کو اختیار کرنا درست نہیں۔ ان میں سے کسی نے کہا کہ عموم بلویٰ وہاں متحقق نہیں، کسی نے کہا کہ عموم بلویٰ تو متحقق ہے لیکن یہاں اس کی کوئی تاثیر نہیں، کیوں کہ دوسرے امام کے مذہب کو اختیار کرنے کے لیے ضرورت شرعیہ کا پایا جانا ضروری ہے جو یہاں موجود نہیں۔ عدول عن المذہب کے لیے ضرورتِ شرعیہ کا تحقق ضروری ہے۔ یہ درج ذیل عبارت سے ثابت ہے:

”وفي شهادات الفتاویٰ الخيرية: المقرر عندنا أنه لايفتي ولا يعمل إلا بقول الامام الأعظم ولا يعدلُ عنه لا إلى قولهما او قول أحدهما أو غيرهما إلا لضرورة، كمسألة المزارعة وإن صرّح المشايخ بأن الفتویٰ على قولهما، لأنه صاحب المذهب والإمام المقدم.“ (۱)

اس لیے غیر اسلامی ممالک میں جمعہ وعیدین کا معاملہ ہمارے نزدیک دیہات میں جمعہ وعیدین کی طرح ہے کہ بتانے کے باوجود عوام باز نہ آئیں تو انھیں ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے، منع نہ کیا جائے، البتہ علمائے کرام اس سے بچیں اور پرہیز کریں اور اگر پرہیز کرنے کی صورت میں فتنہ وفساد ہو یا دوسرے مفاسد، موجود یا مظنون ہوں تو بہ نیت نفل شرکت کر سکتے ہیں اور اگر کوئی اس سلسلہ میں استفتا کرے تو جواب میں وہی کہا جائے گا جو اپنا اصل مذہب ہے کہ ایسی جگہوں میں جمعہ وعیدین صحیح نہیں۔ البتہ جو لوگ جمعہ وعیدین ادا کرتے ہیں تعامل کی وجہ سے انھیں گنہ گار اور گناہِ کبیرہ پر اصرار کرنے والا نہیں سمجھا جائے گا۔

قسم چہارم کی رائے رکھنے والے صرف ایک عالم دین ہیں، ان کا موقف یہ ہے کہ: سوال نامے میں مذکور قسم سوم کے ممالک دارالحرب ہی ہیں، البتہ حالات زمانہ کے پیش نظر وہاں جمعہ کی اجازت ہونی چاہیے، مگر ترتیب ذیل کی رعایت کے ساتھ:

(الف)۔ ان ممالک میں اس حیلہ کو اختیار کیا جائے جسے خاتم المحققین علامہ ابن عابدین شامی علیہ الرحمہ نے اپنے رسالہ ”تنبيه الغافل والوسنان على أحكام هلال رمضان“ میں ایسی جگہوں میں اقامتِ جمعہ کے تعلق سے

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۱، ص:۳۸۸، رضا اکیڈمی، ممبئی.

بیان فرمایا ہے جہاں بعض شرطوں کے نہ پائے جانے کی وجہ سے جمعہ صحیح نہ ہو، اس کا حاصل یہ ہے کہ کوئی شخص ان ممالک میں کسی حق العبد کو صحت جمعہ پر معلق کر دے، پھر وہ حق دار کسی حاکم کے یہاں دعویٰ کرے کہ فلاں شخص نے میرا یہ حق فلاں جگہ صحت جمعہ پر معلق کیا ہے اور اس جگہ جمعہ صحیح ہے اور وہ حاکم ایسا ہو جس کے نزدیک وہاں جمعہ صحیح ہو، اب یہ حاکم حق دار کے حق کی ادائیگی اور اس جگہ جمعہ کے صحیح ہونے کا فیصلہ کر دے تو اس صورت میں وہاں اس شخص کے لیے بھی جمعہ صحیح ہو گا جو صحتِ جمعہ کا مخالف ہو۔ (۱)

(ب)۔ اولاً تو ان ممالک میں جمعہ و عیدین میں عموم بلویٰ کا پایا جانا محل نظر ہے اور اگر بالفرض عموم بلویٰ کا تحقق ہو ہی گیا ہو تو دوسرے مذہب کی طرف عدول کرنے کے بجائے اپنے فقہاے حنفیہ میں سے امام ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ کے اس حکم کو پیش نظر رکھا جائے جو انھوں نے اپنے زمانہ میں قرطبہ، بلنسیہ اور بلاد حبشہ کے بارے میں فرمایا ہے اور دیگر غیر اسلامی ممالک کو انھیں کے ساتھ ملحق کر دیا جائے، وہ یہ ہے کہ سارے مسلمان کسی ایک مسلم شخص پر متفق ہو کر اسے اپنا والی بنا لیں، پھر وہ قاضی مقرر کرلے یا خود مسلمانوں کے درمیان قاضی کا کام انجام دے اور ایسے ہی وہ کسی کو اپنا امام بنالیں جو انھیں جمعہ کی نماز پڑھائے۔ (۲)

(ج)۔ اور اگر امام ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر عمل نہ ہو سکے تو عموم بلویٰ کی وجہ سے دار الاسلام اور دار الحرب کی تعریف میں صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد علیہما الرحمۃ) کا قول لیا جائے، اور اس قول پر عمل کرتے ہوئے "دار الاسلام" کے معنیٰ میں وسعت لائی جائے کہ "دار الحرب" محض ظہور احکام اسلام سے "دار الاسلام" ہو جائے گا۔ اس کے لیے مزید اور کوئی شرط نہیں۔

رہ گیا یہ اشکال کہ اس صورت میں ان ممالک کا بیک وقت دار الاسلام اور دار الحرب دونوں ہونا لازم آئے گا کیوں کہ وہاں احکام اسلام بھی رائج ہیں اور احکام کفر بھی، تو اگر محض ظہور احکام اسلام سے کوئی "دار الاسلام" ہو اور محض ظہور احکام کفر سے وہ "دار الحرب" ہو تو یہ حکومتیں بیک وقت دار الاسلام بھی ہوں گی اور دار الحرب بھی، اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حدیث پاک "الاسلام یعلُو و لا یُعلی" کے پیش نظر جہت اسلام کو غلبہ دے کر اسے "دار الاسلام" ہی کہا جائے گا، دار الحرب نہ کہا جائے گا۔

(د)۔ اور اگر یہ وسعت نہ لائی جا سکے تو پھر آخری شکل یہی ہے کہ مذاہب ثلاثہ (مالکی، شافعی، حنبلی) میں سے کسی مذہب کی طرف عدول کیا جائے جن میں اقامتِ جمعہ و عیدین کے لیے نہ اسلامی شہر ہونا شرط ہے اور نہ سلطان ہی کی شرط ہے، اور فقہ حنفی کی کتابوں میں ایسی متعدّد نظیریں موجود ہیں جن میں ضرورت یا حاجت کی وجہ سے دوسرے مذہب کی طرف عدول کیا گیا ہے، جیسے زوجۂ مفقود الخبر کی عدت کے سلسلہ میں امام مالک کے مذہب پر فتویٰ ہے۔

---

(۱) مجموعة رسائل ابن عابدين، ج:۱، ص:۲۱٦.
(۲) فتح القدير، ج:٦، ص:۳٦٥.

پانچویں قسم میں شامل علما اور مقالہ نگار حضرات کا موقف یہ ہے کہ بلاد یورپ وامریکہ اور ان جیسے سارے ممالک دارالحرب ہی ہیں جہاں اصل مذہب حنفی کی رو سے جمعہ وعیدین ناجائز ہیں لیکن وہاں کے موجودہ حالات کے پیش نظر اپنے مذہب سے عدول کر کے مذاہب ثلاثہ (مالکی، شافعی، حنبلی) میں سے کسی ایک یا صرف مذہب مالکی کو اختیار کرتے ہوئے جواز وصحت کا حکم ہے۔ مگر پھر ان میں بھی اس حیثیت سے اختلاف نظر آیا کہ مذہب حنفی سے عدول کی وجہ ''اسباب ستہ'' میں سے کون سا سبب ہے، کسی نے عدول کا سبب تعامل کو بتایا، کسی نے عموم بلویٰ کو، کسی نے دین کی ضروری مصلحت کی تحصیل کو، کسی نے ازالۂ فساد مظنون بظن غالب کو، کسی نے حاجت بمنزلۂ ضرورت کو اور کسی نے کہا کہ یہاں بیک وقت اسباب ستہ میں سے کئی سبب پائے جا رہے ہیں۔

جو لوگ تعامل کو سببِ عدول بتاتے ہیں ان کا کہنا یہ ہے کہ ساری دنیا کے مسلمان جو غیر مسلم حکومتوں میں رہتے ہیں، یا وہاں آتے جاتے، اور تھوڑا یا زیادہ قیام کرتے ہیں، بلا تفریق عوام وخواص سب یا اکثر جمعہ کی نماز پڑھتے، پڑھاتے ہیں تو اس طرح اس بلادِ عالم کے اکثر مسلمین کا تعامل ہوا جو ''اجماع مسلمین'' کے درجہ میں ہے۔

جو حضرات عمومِ بلویٰ کو سبب عدول ٹھہراتے ہیں وہ اپنے موقف کی وضاحت یوں کرتے ہیں:

چھٹے فقہی سیمینار زیر اہتمام مجلس شرعی مبارک پور منعقدہ ۱۴۱۹ھ/۱۹۹۸ء میں ''عمومِ بلویٰ'' کی درج ذیل تعریف پر تمام مندوبین کا اتفاق ہو چکا ہے۔

''عموم بلویٰ: وہ حالت وکیفیت ہے جس کے باعث عوام وخواص سبھی محظور شرعی میں مبتلا ہوں اور دین، جان، عقل، نسب، مال یا ان میں سے کسی ایک کے تحفظ کے لیے اس سے بچنا حرج ومشقت یا ضرر کا سبب ہو۔'' اس تعریف کی روشنی میں اب غیر مسلم ممالک میں حالات مسلمین کا جائزہ لیجیے۔ اصل مذہب کے لحاظ سے وہاں جمعہ وعیدین ناجائز وباطل ہیں، اور وہاں جمعہ وعیدین پڑھنا کئی گناہوں کا سبب ہے، اس لیے یہ افعال محظور شرعی ضرور ہوئے، اور اس محظور شرعی میں عوام وخواص سبھی مبتلا بھی ہیں، ممکن ہے کہ کچھ علما وخواص بہ نیتِ نفل شریک ہوتے ہوں، مگر نماز عیدین کے طور پر نفل نماز مشروع نہیں، اور دن کے نوافل میں قراءت بالجہر مشروع نہیں، امام نے اگر فرض کی نیت کی تو یہ جائز نہیں، صرف عوام کا ابتلا ہو اور کوئی عالم دین پھنس جائے تو بہ نیت نفل کسی حد تک شرکت کا امکان ہو سکتا ہے، لیکن جب عام طور پر علما وخواص بھی مبتلا ہوں اور بچ نہ سکتے ہوں تو یہ باعث حرج عام ضرر ہو گا، اور اگر اس کا التزام کر لیا جائے کہ سبھی علما وخواص بہ نیت نفل شرکت کریں، پھر تنہا تنہا ظہر ادا کریں تو کم از کم جماعت ظہر کا ترک ضرور ہو گا جو بلا شبہہ ترک واجب ہے اور ترک واجب بعد اصرار گناہ کبیرہ اور گناہ کبیرہ کا علانیہ مرتکب فاسق معلن اور فاسق معلن کی امامت، شہادت وغیرہ ناجائز ہے، اس تجزیہ سے صاف ظاہر ہے کہ ان حکومتوں میں امرِ محظور میں صرف عوام ہی کا ابتلا نہیں، بلکہ خواص کا بھی ابتلا ہے اور ایسا ابتلا کہ اس سے بچنا دشوار تر ہے۔

اور ''ازالۂ فسادِ مظنون بظنِ غالب'' کو سبب عدول بتانے والوں کا کہنا یہ ہے کہ اگر ان غیر مسلم حکومتوں میں عوام کو جمعہ وعیدین سے بچنے کا حکم دیا جائے، یا تمام علما، حفاظ، قرا ہی اس سے بچیں اور امامت نہ کریں تو یہ اپنے اوپر عوام کے لیے فتح باب طعن وغیبت ہو گا جس سے علما کی آبرو اور عوام کا دین متاثر ہو گا، دوسرے بیش تر عوام وہابیوں، دیوبندیوں کی امامت قبول کر لیں گے جس

کے باعث فی الحال ان کی نماز اور آئندہ ان کے ایمان کی بربادی کا ظن غالب ہے، ایسا فسادِ مظنون بظن غالب سے بڑھ کر ضرر اور حرج اور کیا ہوسکتا ہے۔“؟

ہاں اس سے بچنے کی یہ تدبیر ہوسکتی ہے کہ عوام و خواص سب کو ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے کہ وہ جیسے بھی اللہ کا نام لیں غنیمت ہے جیسا کہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے باب جمعہ میں دیہات میں نماز پڑھنے والوں کے تعلق سے یہی موقف اختیار کیا ہے لیکن دارالحرب میں جمعہ کے تعلق سے یہ تدبیر کافی نہیں کیوں کہ دیہات میں جمعہ بعض روایاتِ مذہب پر صحیح ہے اور دارالحرب میں باتفاق ائمۂ مذہب جمعہ باطل ہے، پھر دیہات میں یہ چھوٹ صرف عوام کے لیے ہے، علما و خواص کے لیے نہیں، فتاویٰ رضویہ میں متعدّد مقامات پر اس کی صراحت ہے، مثلاً ایک مقام پر یہ الفاظ ہیں:

”مگر جاہل عوام اگر پڑھتے ہوں تو ان کو منع کرنے کی ضرورت نہیں کہ عوام جس طرح اللہ و رسول کا نام لے لیں غنیمت ہے۔“ (۱)

ایک جگہ ہے:

”یہ عوام کالانعام کے لیے ہے۔“ (۲)

حاجت بمنزلۂ ضرورت کو سبب عدول قرار دینے والوں کا کہنا یہ ہے کہ اہل سنت و جماعت کے دین و اعتقاد کی حفاظت کے لیے اب اس کی ”شرعی حاجت بمنزلۂ ضرورت“ بھی ہے کہ عموماً لوگ جس مسجد میں نماز پڑھتے ہیں، اس مسجد کے امام، خطیب اور اس سے وابستہ علما و صلحا کے ہم مسلک اور ہم عقیدہ ہوتے ہیں، اور ہفتہ میں ایک بار جمعہ کی برکت سے آسانی کے ساتھ ان تک دین کا کچھ نہ کچھ ضروری پیغام پہنچ جاتا ہے۔ جو ان کے حفظ دین کا سبب بنتا ہے تو جمعہ قائم رکھنا اور اس میں علما و صلحا، خواص کا شریک ہونا عوام اہل سنت کو بدمذہبوں سے دور و نفور رکھنے اور ان کے ایمان، عقیدے، عمل کی حفاظت کا اب ناگزیر ذریعہ بن چکا ہے، جو شرعی ضرورت کا درجہ رکھتا ہے، اس کی نظیر تعلیم قرآن پر اجرت ہے، جس سے احادیث کثیرہ میں نہی وارد ہے اور ہمارے علمائے کرام کا مذہب بھی تحریم ہے، پھر بھی عرف و ضرورت کی بنا پر اس کے جائز ہونے کا فتویٰ ہوا۔ غور فرمائیے دوسرے مذاہب فقہ کے علما سے اجرت پر تعلیم حاصل کرنا ممکن تھا، اور اس میں قطعی کوئی محظور نہ تھا، پھر شافعی، مالکی، حنبلی مذہب اختیار کرلینا، دیوبندی، وہابی مذہب اختیار کرنے سے بہت آسان تھا پھر بھی اس صورت میں ضرورت کا تحقق ہوا تو آج کے حالات میں مسئلۂ دائرہ میں بھی ضرورت کا تحقق ہوگا۔

اس کے بعد مقالہ نگاروں نے یہ گفتگو شروع کی کہ جب اپنے مذہب سے عدول کے ”اسباب ستہ“ میں سے یہاں ایک سبب یا کئی سبب پائے جاتے ہیں تو مذاہب ثلاثہ میں سے کس مذہب کی طرف عدول کیا جائے۔ لیکن چوں کہ غیر اسلامی شہر میں جمعہ کا جواز اور اسلامی شہر کی شرط کا نہ ہونا صرف امام مالک کے مذہب میں واضح طور پر موجود ہے۔ جیسا کہ

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۳، ص:۷۱۹، رضا اکیڈمی، ممبئی۔

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج:۳، ص:۷۱٤، رضا اکیڈمی، ممبئی۔

حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی دام ظلہ نے اپنے مقالہ میں مذاہب اربعہ کی معتبر و مستند کتابوں سے اس کو ثابت فرمایا اور اخیر میں مذہب مالکی کی مستند کتاب "المدونة الكبرى" (ج:۱، ص:۲۳۳) اور فقہ تقابلی کی مشہور کتاب "بداية المجتهد و نهاية المتقصد" (ج:۱، ص:۱۵۹، ۱۶۰) کی عبارتوں سے ثابت فرمایا کہ مذہب مالکی میں محل جمعہ کا دارالاسلام ہونا شرط نہیں ہے۔ لہٰذا ان ہی کا مذہب ایسا ہے جس کی بنیاد پر بلاد مذکورہ میں جمعہ کا جواز ہو سکتا ہے اس لیے اسی کے مطابق عمل کا فیصلہ ہوا، سیمینار کی دو نشستوں میں مسئلہ دائرہ کے تمام گوشوں پر کھل کر زور دار بحثیں ہوئیں، پھر باتفاق رائے یہ طے ہوا کہ غیر اسلامی ممالک میں اصل مذہب حنفی کے لحاظ سے جمعہ و عیدین ناجائز و باطل ہیں، لیکن اس وقت ازالۂ فساد مظنون بظن غالب اور عمومِ بلویٰ" کی وجہ سے امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے مذہب کو اپناتے ہوئے ان کی صحت و جواز کا حکم ہے۔ البتہ خواص ظہرِ احتیاطی بھی پڑھیں۔

☆☆☆☆

فیصلے

غیر مسلم حکومتوں میں جمعہ و عیدین

(۱) دار الحرب اگر دار الامن ہے تو وہاں سے ہجرت واجب نہیں، مندوب ہے۔
قرآن مجید میں ہے:
(قَالُوٓا اَلَمۡ تَكُنۡ اَرۡضُ اللّٰهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوۡا فِيۡهَا) (۱)
اس کے تحت تفسیراتِ احمدیہ میں ہے:

ذكروا: أن الآية تدل على أن من لم يتمكن من إقامة دينه في بلده كما يجب و علم أنه يتمكن من إقامته في غيره حقت عليه المهاجرة. و في الحديث : من فرّ لدينه من أرض إلى أرض و إن كان شبرا من الأرض استوجبت له الجنة و كان رفيق أبيه إبراهيم و نبيه محمد صلوات الله عليهم أجمعين...

و في هذا الزمان إن لم يتمكن من إقامة دينه بسبب أيدي الظلمة أو الكفرة يفرض عليه الهجرة و هو الحق. اھ(۲)

عمدۃ القاری میں ہے:

هجرة من كان مقيما ببلاد الكفر "و لا يقدر على إظهار الدين" فإنه يجب عليه أن يهاجر إلى دار الإسلام كما صرح به بعض العلماء.(۳)

(۲) **دار الاسلام کی جامع تعریف:** شرح نقایہ میں کافی سے ہے:

---

(۱) قرآن مجید، سورۃ النساء، آیت:۹۷
(۲) تفسیرات احمدیہ، ص:۲۰۱، ۲۰۲
(۳) عمدۃ القاری، ص:۲۹، ج:۱

دار الإسلام ما يجري فيه حكم إمام المسلمين۔ (۱)
مايجري فيه حكم إمام المسلمين کالفظ چار طرح کے بلاد کو عام ہے۔
(۱) وہ جہاں امام مسلمین کی سلطنت قائم ہو اور خود مختار ہو۔ (۲)
(۲) خود مختار نہ ہو بلکہ کسی سلطنتِ کفر کے تابع ہو۔ (۳)
(۳) بادشاہ غیر مسلم ہو مگر والی (وزیر اعلیٰ) مسلم ہو۔ (۴)
(۴) سلطنت اسلام کا زوال ہو چکا ہو مگر اس کے جاری کردہ شعائر اسلام کلاً یا بعضاً اب بھی باقی ہوں۔ (۵)
امام المسلمین کا لفظ خلیفہ، سلطان، والی سب کو عام ہے۔

۳ فتح القدیر کا جزئیہ:

"و إذا لم يكن سلطان، و لا من يجوز التقلد منه كما هو في بعض بلاد المسلمين غلب عليهم الكفار كقرطبة في بلاد المغرب الآن و بلنسية و بلاد الحبشة و أقروا المسلمين عندهم على مال يوخذ منهم يجب عليهم أن يتفقوا على واحد منهم يجعلونه واليا فيولى قاضيا أو يكون هو الذي يقضي بينهم و كذا ينصبوا لهم إماما يصلي بهم الجمعة." (۶) خلاف مذہب حنفی ہے۔

علاوہ ازیں یہ عبارت ان بلاد سے متعلق ہے جو پہلے دار الاسلام تھے پھر ان پر تغلب کفار کے ساتھ احکام اسلام یکسر بند کر دیے گئے، اور زیر بحث مسئلہ ان بلاد سے متعلق ہے جن میں حکومت اسلام کبھی نہ رہی اور احکام اسلام بند نہیں، اس لیے عبارت فتح میں جو حکم ہے اس کے ساتھ ان بلاد کا الحاق نہیں ہو سکتا۔

کافی ابحاث کے بعد یہ طے ہوا کہ یورپ اور امریکہ وغیرہ کے بلاد میں جہاں عوام و خواص جمعہ و عیدین ادا کر رہے ہیں اور غیر مسلم حکومتوں کی طرف سے انہیں اجازت بھی ہے، وہاں جمعہ و عیدین سے انہیں روکنا سخت مفاسد کا باعث ہوگا جن کی تفصیل «مقالات» (۷) میں موجود ہے۔ اس لیے بالاتفاق دفع فساد مظنون بظن غالب کی خاطر اور اکثر مندوبین کے نزدیک بوجہ عموم بلویٰ بھی امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک پر عمل کرنے اور جمعہ و عیدین ادا کرنے کی اجازت ہوگی۔ ساتھ ہی خواص کو ظہر ادا کرنے کا بھی حکم ہوگا۔

☆☆☆☆

(۱) فتاوی رضویہ ج:۳، ص: ۷۱۶، رضا اکیڈمی، ممبئی
(۲) فتاوی رضویہ ج۳:، ص: ۷۱۵، رضا اکیڈمی، ممبئی
(۳) فتاوی رضویہ ج۳:، ص: ۷۱۵، رضا اکیڈمی، ممبئی
(۴) فتاویٰ رضویہ ج:۸:، ص: ۵۰۳، رضا اکیڈمی، ممبئی
(۵) فتاویٰ رضویہ، ج:۳:، ص: ۷۱۶، رضا اکیڈمی، ممبئی
(۶) فتح القدیر، کتاب أدب القاضي، ج:۷، ص: ۲٤٦، قبیل فروع فی العزل
(۷) ان مقالات کا خلاصہ «صحیفہ مجلس شرعی جلد سوم» میں ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔ ۱۲ مرتب غفرلہ۔

ایک مجلس میں دی ہوئی تین طلاقیں، تین ہیں

☆-فیصلہ

☆-چھٹے، ساتویں، آٹھویں اور نویں فقہی سیمیناروں
کی قرارداد کی توثیق مع دستخط

فیصلہ

ایک مجلس میں دی ہوئی تین طلاقیں، تین ہیں

باجازت صدر ۱۱/ بجے یہ سوال سامنے آیا کہ ہمارے ملک کے کچھ آزاد خیال لوگ ایک مجلس میں دی ہوئی تین طلاقوں کو ایک ماننا چاہتے ہیں، اس سلسلے میں ہمیں اپنا موقف ایک اجتماعی فیصلہ کی شکل میں واضح کر دینا چاہیے، چنانچہ آج کی نشست میں پورے ملک سے شرکت فرمانے والے علمائے اہل سنت نے باتفاق رائے یہ فیصلہ صادر کیا کہ شوہر ایک مجلس میں تین طلاقیں دے تو تینوں طلاقیں واقع ہوں گی۔

سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانے میں اس پر اجماع صحابہ قائم ہو چکا ہے، اور چاروں مذاہب حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی کے ائمہ کا بھی اس پر اتفاق ہے۔ [1] واللہ تعالیٰ اعلم۔

چھٹے، ساتویں، آٹھویں اور نویں سیمینار کی قرارداد کی توثیق

آج مورخہ ۱۵/ جمادی الاولیٰ ۱۴۲۵ھ مطابق ۴/ جولائی ۲۰۰۴ء کی نشست میں چھٹے، ساتویں، آٹھویں اور نویں سیمیناروں کے طے شدہ امور تمام مندوبین نے بغور سنے اور توثیق کی۔

مسئلہ ''علاج بالدم'' سے متعلق بہت سے امور سیمیناروں میں طے ہو چکے تھے پھر کسی اشکال کی وجہ سے وہ فیصل بورڈ کے حوالہ کیا گیا تھا اس سے متعلق طے شدہ امور اور اشکال و جواب بھی نشست میں سنائے گئے جس پر تمام مندوبین نے اتفاق کیا اور اسے فیصلہ کے طور پر صادر کرنا منظور کیا اس نشاندہی کے ساتھ کہ فیصل بورڈ کے دو ارکان کو اس میں تامل ہے۔

---

(۱) اس مسئلے کی تحقیق کتاب ((صحیحین سے غیر مقلدین کا انحراف)) میں ہے۔ (۱۲ مرتب غفرلہ)

دستخط مندوبین وشُرکا

(۱)	عبدالحفیظ عفی عنہ	سرپرست مجلس شرعی و سربراہِ اعلیٰ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۲)	محمد احمد مصباحی	صدر المدرسین جامعہ اشرفیہ وصدر مجلسِ شرعی
(۳)	محمد نظام الدین رضوی	ناظم مجلس شرعی وصدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۴)	عبدالشکور	شیخ الحدیث جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ
(۵)	خواجہ مظفر حسین رضوی	شیخ الحدیث دار العلوم نور الحق، چرہ محمد پور، فیض آباد
(۶)	مفتی شبیر حسن رضوی	شیخ الحدیث الجامعۃ الاسلامیہ، روناہی، فیض آباد
(۷)	محمد مطیع الرحمن مضطر	الجامعۃ الرضویہ مغل پورہ پٹنہ سٹی نمبر ۸
(۸)	محمد عنایت احمد نعیمی	صدر المدرسین الجامعۃ الغوثیہ، اترولہ گونڈہ
(۹)	محمد ادریس بستوی	مہنداول ضلع سنت کبیر نگر یوپی
(۱۰)	نصیر الدین عزیزی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ
(۱۱)	محمد عبد المبین نعمانی قادری	رکن المجمع الاسلامی، ومہتمم دار العلوم قادریہ چریاکوٹ، مئو
(۱۲)	نصر اللہ رضوی	استاذ مدرسہ فیض العلوم محمد آباد گوہنہ، مئو
(۱۳)	محمد ایوب رضوی	مفتی وصدر المدرسین دار العلوم منظر حق، ٹانڈہ، امبیڈکر نگر
(۱۴)	اعجاز احمد عفی عنہ	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۱۵)	زاہد علی سلامی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۱۶)	محمد اختر کمال قادری	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۱۷)	محمد نسیم مصباحی	استاذ و مفتی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۱۸)	قاضی فضل احمد مصباحی	استاذ و مفتی مدرسہ ضیاء العلوم کچی باغ بنارس
(۱۹)	عبد السلام مصباحی	استاذ مدرسہ انوار العلوم، تلسی پور، گونڈہ
(۲۰)	زین العابدین شمسی	صدر المدرسین امداد العلوم مٹھنا، سدھارتھ نگر
(۲۱)	بدر عالم مصباحی	رکن مجلس شرعی واستاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور
(۲۲)	صدر الوری قادری	رکن مجلس شرعی واستاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور
(۲۳)	محمد نظام الدین	استاذ علیمیہ جمدا شاہی، بستی، یوپی
(۲۴)	نفیس احمد مصباحی	رکن مجلس شرعی واستاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور

(۲۵) اختر حسین بستوی	استاذ و مفتی دار العلوم علیمیہ، جمد اشاہی، بستی، یوپی
(۲۶) مبارک حسین مصباحی	رکن مجلس شرعی و استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۲۷) عبد الحق رضوی	رکن مجلس شرعی و استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۲۸) محمد سلیمان مصباحی	استاذ جامعہ عربیہ، سلطان پور، یوپی
(۲۹) محمد انور نظامی	ناظم مدرسہ فیض النبی کنگھرا، ضلع ہزاری باغ
(۳۰) شمس الہدیٰ عفی عنہ	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۳۱) محمد ابرار احمد امجدی برکاتی	مفتی مرکز تربیت افتاء اوجھاگنج، بستی
(۳۲) محمود احمد برکاتی	استاذ و مفتی دار العلوم قادریہ نوریہ، قادری نگر، دودھی، ضلع سون بھدر
(۳۳) قاضی فضل رسول مصباحی	استاذ مدرسہ سراج العلوم، برگدہی، ضلع مہراج گنج
(۳۴) شبیر احمد مصباحی	استاذ مدرسہ سراج العلوم، برگدہی، ضلع مہراج گنج
(۳۵) شہاب الدین احمد نوری	استاذ و مفتی دار العلوم فیض الرسول، براؤں شریف ضلع سدھارتھ نگر یوپی
(۳۶) عبد الغفار اعظمی	استاذ مدرسہ اشرفیہ ضیاء العلوم، خیر آباد، مئو
(۳۷) محمد علی فاروقی	مہتمم مدرسہ اصلاح المسلمین و دار الیتامی رائے پور، چھتیس گڑھ
(۳۸) محمد معین الدین اشرفی مصباحی	استاذ و مفتی دار العلوم بہار شاہ، قندھاری بازار، حسنوکڑہ، فیض آباد
(۳۹) محمد ناظم علی مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ
(۴۰) نذر محمد	صدر المدرسین دار العلوم ربانیہ، باندہ، یوپی
(۴۱) آل مصطفی مصباحی	رکن مجلس شرعی، و استاذ جامعہ امجدیہ، گھوسی، مئو
(۴۲) ساجد علی مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۴۳) دستگیر عالم مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۴۴) محمد قاسم مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۴۵) جمال مصطفی قادری	استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور
(۴۶) اختر حسین فیضی مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۴۷) محمد رفیع الزماں مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۴۸) مقصود احمد مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۴۹) غلام نبی	دار الافتا جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

ہائر پرچیز (کرایہ فروخت) کا حکم

☆- سوال نامہ

☆- خلاصۂ مقالات

☆- فیصلے

سوال نامہ

ہائر پرچیز (کرایہ فروخت) کا حکم

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

ہائر پرچیز انگریزی زبان کے دو لفظوں کا مجموعہ ہے۔ ایک ہائر (Hire) جس کا معنی ہے کرایہ۔ دوسرا پرچیز (purchase) جس کا معنی ہے فروخت۔ اور معاہدہ کے لحاظ سے یہ دو عقدوں کا مجموعہ ہے۔ ایک اجارہ، دوسرے بیع، اسی لیے اس کو "کرایہ فروخت" اور کرایہ خرید" بھی کہتے ہیں۔

اس کاروبار میں خریدار کو سامان ماہ بہ ماہ یا سالانہ، ششماہی طے شدہ قسطوں پر یوں دیا جاتا ہے کہ آخری قسط ادا ہونے سے پہلے تک ہر قسط سامان کا کرایہ سمجھی جائے گی اور آخری قسط ادا کرتے ہی یہ سارا کرایہ سامان کے دام میں تبدیل ہو جائے گا اور اس کی ملکیت بائع سے خریدار کو منتقل ہو جائے گی، بلکہ سچ تو یہ ہے کہ وہ قسطیں ایک حیثیت سے کرایہ بھی ہوتی ہیں اور ایک حیثیت سے دام بھی۔

"کرایہ" کی شکل یوں بنتی ہے کہ آخری قسط ادا ہونے سے پہلے تک سامان کا مالک بائع ہی قرار دیا جاتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ ادھار خریداری کا تصور ذہن میں بسا کر بقایا قسطوں پر ادھار کی وجہ سے ایک مقررہ شرح کے مطابق سود بھی لیا جاتا ہے۔ اس حیثیت سے یہ "دام" بھی ہے۔

حکومت ہند نے ۱۹۷۲ء میں ہائر پرچیز ایکٹ (Actxxvi of 1972) پاس کیا تھا جس کی وجہ سے اسے قانونی حیثیت حاصل ہوگئی۔

کرایہ فروخت کا تعارف: اس ایکٹ میں کرایہ فروخت کا تعارف ان الفاظ میں پیش کیا گیا ہے:

ہائر پرچیز (کرایہ فروخت) ایک ایسا معاہدہ ہے جس میں سامان کو کرایہ پر دیا جاتا ہے، جس کے ذریعہ کرایہ پر لینے والے کو معاہدے کی شرطوں کے مطابق اسی سامان کو خرید لینے کی مہلت رہتی ہے، اس معاہدے میں مندرجہ ذیل شرطیں بھی شامل ہوتی ہیں۔

(۱) سامان کا مالک سامان پر قبضہ فوراً ہی اس شرط پر دے دیتا ہے کہ وہ شخص طے شدہ مدتوں میں قسط پر رقم کی ادائیگی کرتا رہے گا۔

(۲) سامان کی ملکیت اس شخص کو آخری قسط کی ادائیگی پر منتقل ہوگی۔

(۳) جب تک کہ سامان کی ملکیت منتقل نہیں ہوجاتی خریدار کو یہ حق حاصل رہے گا کہ وہ اس معاہدے کو رد کردے۔[۱]

قریب قریب یہی تشریح اربابِ معاشیات نے بھی کی ہے۔ چناں چہ معاشیات کی اہم کتاب "جدید طریقۂ تجارت و تنظیم تجارت" میں ہے:

"کرایہ فروخت کاروبار" سے مراد وہ کاروبار ہے جس میں گاہک کو قسطوں (Instalmint) پر مال فروخت کیا جاتا ہے لیکن مال پر خریدار کو ملکیت اسی وقت حاصل ہوگی جب وہ تمام قسطیں ادا کرے گا۔

دوسرے الفاظ میں "کرایہ فروخت" کے طریقے کے مطابق تمام ادا کی جانے والی قسطیں مال کا کرایہ تصور کی جاتی ہیں، جب تمام قسطیں ادا ہوجاتی ہیں تب "فروخت" کا لین دین مکمل ہوتا ہے۔ اگر کوئی قسط ادا نہیں کی جاتی تو وہ مال فروخت کرنے والا واپس لے سکتا ہے اور ادا شدہ قسطیں ضبط کی جاسکتی ہیں، مال کا خریدار پہلی قسط ادا کرنے کے بعد ہی مال پر قبضہ کرلیتا ہے لیکن اس کا مالک فوراً نہیں بن جاتا بلکہ تمام اقساط کی ادائیگی کے بعد مالک ہوتا ہے۔

کرایہ فروخت کا طریقہ قسطوں (خریداری) کے طریقے سے مختلف ہے کیوں کہ اس میں مال کی ملکیت پہلی قسط ادا کرنے کے بعد ہی خریدار کو منتقل ہوجاتی ہے۔[۲]

طریقِ کار: جدید طریقۂ تجارت میں طریقِ کار کی تفصیل اس طرح ہے:

اس قسم کے کاروبار میں فروخت کرنے والا خریدار سے عدالتی کاغذ پر خانہ پُری کراتا ہے اور اپنے یہاں کے چھپے ہوئے فارم پر خریدار کے دو ضامنوں کے دستخط لیتا ہے۔ یہ ضمانت اس بات کی ہوتی ہے کہ اگر خریدار نے مقررہ قسطیں ادا نہ کیں تو یہ ضامن قسطیں ادا کریں گے۔ کاغذات کی تکمیل کے بعد پہلی قسط ادا کرنے پر چیز خریدار کے حوالے کردی جاتی ہے اور پھر وہ ہر ماہ مقررہ تاریخ تک قسط کی مقرر رقم ادا کرتا رہتا ہے، یہاں تک کہ پوری قسطیں ادا کردیتا ہے، کاروبار کی یہ شکل آج کل عام ہو رہی ہے۔ اور یہ بالواسطہ مغربی ممالک سے تعلق رکھتی ہے۔[۳]

نیز اسی میں ہے:

کرایہ فروخت کمپنیاں اپنے سرمایہ کا تخمینہ پہلے سے کرلیتی ہیں، خاص طور سے وہ چند باتوں پر خصوصی توجہ دیتی ہیں:

(۱) کاروبار شروع کرتے وقت آمدنی کم ہوگی اور اخراجات زیادہ ہوں گے۔ اور کافی عرصہ کے بعد قسطوں کی ادائیگی

---

(۱) فنڈامینٹل اینڈ ایڈوانسڈ اکاؤنٹنگ، ص: ۷۴۱، باب: ۲۲ ھائر پرچیز اِکاؤنٹس

(۲) جدید طریقۂ تجارت، ص: ٤٦٤، ج:۱

(۳) جدید طریقۂ تجارت، ص: ٤٦٤، ٤٦٥، ج۱:، کرایہ فروخت کاروباری ادارے

"آمدنی" یا عملی سرمایہ کا کام دے گی۔

(۲) صنعت کار کا روپیہ کاروبار کی اشیا کی شکل میں دوسروں کے پاس ہے۔

(۳) صنعت کار کو سستی در پر سود مل سکے تاکہ اس کو نقصان نہ ہو، یہ صنعت کار لمبے عرصہ، درمیانی عرصہ اور مختصر عرصہ کے لیے قرضہ جات لے سکتا ہے۔

یہ قرضے مالیاتی کمپنیوں (Finance Companies) سے بھی لیے جا سکتے ہیں، جو بڑے شہروں میں کرایہ فروخت کے اداروں کو مالیات دینے کی غرض سے قائم کی جاتی ہیں، ایک مالیاتی کمپنی، کرایہ فروخت کمپنی کے ساتھ مل کر کام کرتی ہے۔ جب کوئی شخص کوئی چیز کرایہ فروخت پر خریدنا چاہتا ہے۔ تو اس کو ایک "فارم تجویز" (Proposal Form) دیا جاتا ہے، جس میں مالیاتی کمپنی کو مال لکھا جاتا ہے۔ اس فارم کو بھر کر خریدار "کرایہ فروخت کمپنی" کے پاس جاتا ہے جس کو گاہک کی مالی حالت کے بارے میں تصدیق کرنی ہوتی ہے۔ اس فارم کے ساتھ کرایہ فروخت کمپنی ایک فروخت دستاویز بھیجتی ہے جس سے مالیاتی کمپنی اس مال کی مالک ہوجائے۔

اب مالیاتی کمپنی گاہک کے بارے میں جانکاری حاصل کرکے اس کے ساتھ "کرایہ فروخت" کا معاہدہ کرتی ہے، گاہک کو معاہدہ کرتے وقت کچھ رقم مالیاتی کمپنی کو ادا کرنی ہوتی ہے۔ اب مالیاتی کمپنی کرایہ فروخت کمپنی کو حکم دیتی ہے کہ گاہک کو اشیا سپرد کر دی جائیں، کرایہ فروخت کمپنی اشیا دے کر گاہک سے رسید لے لیتی ہے اور مالیاتی کمپنی کو روانہ کر دیتی ہے، اس رسید کے ملنے کے بعد مالیاتی کمپنی کرایہ فروخت کمپنی کو بقیہ رقم ادا کر دیتی ہے۔ اب لین دین مکمل ہو جاتا ہے۔ بقیہ قسطیں اب گاہک براہ راست مالیاتی کمپنی کو ادا کرتا ہے۔ واجب الادا تاریخ پر بقیہ قسطوں کی ادائیگی نہ ہونے کی صورت میں مالیاتی کمپنی کو یہ حق ہوتا ہے کہ وہ مال خریدار سے واپس لے کر ضبط کرلے، خطرہ کم کرنے کے لیے مالیاتی کمپنی شروع میں خاصی رقم پیشگی لے لیتی ہے اور ادھار کا عرصہ کم کرتی ہے۔[۱]

کرایہ فروخت کی اشیا: اس قسم کی دُکانوں میں ضروریاتِ زندگی کی وہ اشیا فروخت ہوتی ہیں جن کی قیمت اتنی زیادہ ہوتی ہے کہ عوام کا ایک بڑا طبقہ انھیں نہیں خرید سکتا، اس لیے ان اشیا کی قیمت قسطوں میں وصول کی جاتی ہے، ان اشیا میں مکانات، ریڈیو، ٹیلی ویژن، سلائی کی مشین، ٹرانزسٹر، گیس کے چولہے، فرنیچر، گھڑیاں، فریزر، ہیٹر، ٹرک، موٹر کار، مشین، دفتری ساز و سامان، ٹائپ رائٹر، ہوٹل اور اسپتالوں کے سامان وغیرہ شامل ہیں، اس طرح کرایہ فروخت کے ادارے بہت سی اشیا فروخت کرتے ہیں۔

اشیا کو کرایہ فروخت پر دینے سے پہلے خریدار کے متعلق یہ اطمینان کر لینا ضروری ہوتا ہے کہ وہ قابل اعتماد ہے جو مقررہ وقت پر قسطیں ادا کر دے گا اس لیے جن لوگوں کی آمدنی مستقل ہوتی ہے، انھیں ترجیح دی جاتی ہے۔[۲]

ہائر پرچیز ایکٹ کی دفعہ ۴ کے مطابق ہائر پرچیز معاہدے میں مندرجہ ذیل امور کی وضاحت ہونی چاہیے:

---

(۱) جدید طریقۂ تجارت، ص: ٤٦٦، ج: ۱

(۲) جدید طریقۂ تجارت، ص: ٤٦٥، ج: ۱

(۱) سامان کی ہائر پرچیز قیمت۔
(۲) سامان کی نقد قیمت یعنی وہ قیمت جس کو نقد ادا کرنے پر کرایہ پر لینے والا شخص اسے خرید سکتا ہو۔
(۳) معاہدہ کس تاریخ کو ہوا۔
(۴) قسطوں کی تعداد، ہر قسط کی الگ الگ رقم، اور اس رقم کی ادائیگی کا طریق کار۔
(۵) جو سامان لیا گیا اس کا ذکر۔ (۱)

کتاب ''ہائر پرچیز اکاؤنٹ'' بلاک ۲ میں ہے:

جب اشیا قسطوں میں ادائیگی کی شرط پر فروخت کی جائیں تو تاخیر کے ذریعہ لی جانے والی قیمت ہمیشہ نقد بیچی جانے والی قیمت سے زیادہ ہوتی ہے۔ یہ اضافی قیمت ایک تو عدم ادائیگی کے خطرات کے عوض میں ہوتی ہے، دوسرے اس میں سود اور ہرجانہ بھی شامل ہوتا ہے۔ لیکن حساب وکتاب کی آسانی کے لیے دونوں قیمتوں کا یہ فرق بطور سود مانا جاتا ہے۔ اس لیے لازمی ہے کہ کرایہ دار قیمت کو سامان کی نقد قیمت اور سود میں تقسیم کر دیا جائے۔ یعنی دونوں کو الگ الگ رکھا جائے۔ اور بہر حال اس بات کو ذہن میں رکھنا چاہیے کہ معاہدہ کے بعد فوراً جو قسط ادا کی جائے گی، اس پر کوئی سود نہیں لگے گا۔ دوسرا نکتہ یہ ذہن میں رکھنا چاہیے کہ ہر قسط کی شرح سود یکساں نہیں ہوگی۔ بلکہ ہر قسط میں یہ رقم کم ہوتی جائے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سود بقایا رقم پر لیا جاتا ہے، نہ کہ پوری رقم پر، اس لیے بہر حال آخری قسط کا سود دوسری قسطوں سے کم ہوگا۔

واضح ہو کہ قسط ماہانہ بھی ہو سکتی ہے، سالانہ بھی، اور سہ ماہی وشش ماہی بھی، عموماً بڑے سامانوں کی قسط سالانہ ہوتی ہے۔

(چارٹ اقساط کرایہ فروخت)

میزان	ادا کیا گیا سود	قسط کی رقم	کل نقد قیمت	شمار قسط
8000/=	x	8000/=	29800/=	(1)
8000/=	1090/=	6910/=	21800/=	(2)
8000/=	745/=	7255/=	14890/=	(3)
8000/=	365/=	7635/=	7635/=	(4)

32000/=	22500/=	29800/=
کرایہ خرید قیمت	کل سود	نقد قیمت (۲)

جدید طریقۂ تجارت میں ''کرایہ فروخت کاروبار'' کے فوائد اور نقائص پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے، نقائص میں سے دو

(۱) فنڈا مینٹل اینڈ ایڈوانسڈ اکاؤنٹنگ، باب: ۲۲
(۲) تلخیص هائر پرچیز اکاونٹ بلاك، ۲ شائع کردہ اندرا گاندھی او پین یونیورسیٹی

بطور خاص قابل ذکر ہیں:

(۱) اس طریقے کے مطابق چیزوں کی قیمت ان کی اصل قیمت سے بہت زیادہ وصول کی جاتی ہے کہ بقایا قسطوں پر فروخت کرنے والا خریدار سے سود بھی وصول کرتا ہے۔(۲) لوگوں کا رجحان تعین کی طرف ہوجاتا ہے اور لوگ غیر ضروری سامان بھی خریدنے لگتے ہیں، اس میں فروخت کرنے والوں کو بھی نقصانات برداشت کرنے پڑتے ہیں۔(ج:۱، ص:۴۶۶)

یہ ہے ''کرایہ فروخت کی حقیقت'' قانونی و معاشی نقطۂ نظر سے۔اب ضرورت ہے کہ شرعی نقطۂ نظر سے بھی اس کا جائزہ لیا جائے اور فقہ اسلامی کے اصول و فروع کے معیار پر اسے رکھ کر یہ عیاں کر دیا جائے کہ اسلام کے ماننے والے اس کاروبار کے قریب آسکتے ہیں یا دور رہنا ہی ضروری ہے؟ اس لیے علمائے کرام کی خدمات عالیہ میں عرض ہے کہ:

❶-شرعی نقطۂ نظر سے ''کرایہ فروخت'' کی حقیقت کیا ہے، کیا شریعت میں ایسے کاروبار کی کوئی نظیر موجود ہے جو دو عقدوں کا مجموعۂ مرکب ہو؟

❷-اور بہر حال یہ کاروبار شرعاً جائز ہے یا ناجائز؟

❸-ناجائز ہو تو اس سے بچنے کے لیے کوئی شرعی حل یا حیلہ ممکن ہے، یا نہیں؟

❹-بیش قیمت اشیا مثلاً بس، ٹرک، ٹریکٹر وغیرہ کی نقد خریدار میں انکم ٹیکس کا خطرہ ہر آن لاحق ہوتا ہے تو اس سے بچنے کے لیے کرایہ فروخت کا طریقہ اختیار کرنا کسی شرط کے ساتھ جائز ہے، یا نہیں؟

امید ہے کہ اپنے تحقیقی جواب سے مشکور فرمائیں گے۔

☆☆☆☆

خلاصۂ مقالات و ابحاث

ہائر پرچیز (کرایہ فروخت) کا حکم

از: مولانا عبد الحق رضوی و مولانا محمد صدر الوریٰ قادری، استاذ جامعہ اشرفیہ

جو لوگ تعامل کو سببِ عدول بتاتے ہیں، ان کا کہنا یہ ہے کہ ساری دنیا کے مسلمان جو غیر مسلم حکومتوں میں رہتے ہیں، یا وہاں آتے جاتے اور تھوڑا یا زیادہ قیام کرتے ہیں، بلا تفریق عوام و خواص سب یا اکثر جمعہ کی نماز پڑھتے، پڑھاتے ہیں، تو اس طرح اس پر بلادِ عالم کے اکثر مسلمین کا تعامل ہوا جو ''اجماعِ مسلمین'' کے درجہ میں ہے۔

جو حضرات عمومِ بلویٰ کو سببِ عدول ٹھہراتے ہیں وہ اپنے موقف کی وضاحت یوں کرتے ہیں:

چھٹے فقہی سیمینار زیر اہتمام مجلسِ شرعی مبارک پور منعقدہ ۱۴۱۹ھ/۱۹۹۸ء میں ''عمومِ بلویٰ'' کی درج ذیل تعریف پر تمام مندوبین کا اتفاق ہو چکا ہے۔

''عمومِ بلیٰ: وہ حالت و کیفیت ہے جس کے باعث عوام و خواص سبھی محظور شرعی میں مبتلا ہوں اور دین، جان، عقل، نسب، مال یا ان میں سے کسی ایک کے تحفظ کے لیے اس سے بچنا حرج و مشقت یا ضرر کا سبب ہو۔''

اس تعریف کی روشنی میں اب غیر مسلم ممالک میں حالاتِ مسلمین کا جائزہ لیجیے۔ اصل مذہب کے لحاظ سے وہاں جمعہ و عیدین ناجائز و باطل ہیں، اور وہاں جمعہ و عیدین پڑھنا کئی گناہوں کا سبب ہے، اس لیے یہ افعال محظور شرعی ضرور ہوئے، اور اس محظور شرعی میں عوام و خواص سبھی مبتلا بھی ہیں، ممکن ہے کہ کچھ علما و خواص بہ نیتِ نفل شریک ہوتے ہوں، مگر نمازِ عیدین کے طور پر نفل نماز مشروع نہیں، اور دن کے نوافل میں قراءت بالجہر مشروع نہیں، امام نے اگر فرض کی نیت کی تو یہ جائز نہیں، صرف عوام کا ابتلا ہو اور کوئی عالمِ دین پھنس جائے تو بہ نیتِ نفل کسی حد تک شرکت کا امکان ہو سکتا ہے، لیکن جب عام طور پر علما و خواص بھی مبتلا ہوں اور بچ نہ سکتے ہوں تو یہ باعثِ حرجِ عام ضرر ہو گا، اور اگر اس کا التزام کر لیا جائے کہ سبھی علما و خواص بہ نیتِ نفل شرکت کریں، پھر تنہا تنہا ظہر ادا کریں تو کم از کم جماعتِ ظہر کا ترک ضرور ہو گا جو بلا شبہہ ترکِ واجب ہے اور ترکِ واجب بعد اصرار گناہِ کبیرہ، اور گناہِ کبیرہ کا علانیہ مرتکب فاسقِ معلن اور فاسقِ معلن کی امامت، شہادت وغیرہ

ناجائز ہے، اس تجزیہ سے صاف ظاہر ہے کہ ان حکومتوں میں امرِ محظور میں صرف عوام ہی کا ابتلا نہیں، بلکہ خواص کا بھی ابتلا ہے اور ایسا ابتلا کہ اس سے بچنا دشوار تر ہے۔

اور ''ازالۂ فسادِ مظنون بظنِ غالب'' کو سببِ عدول بتانے والوں کا کہنا یہ ہے کہ اگر ان غیر مسلم حکومتوں میں عوام کو جمعہ و عیدین سے بچنے کا حکم دیا جائے، یا تمام علما، حفاظ، قرّا ہی اس سے بچیں اور امامت نہ کریں تو اپنے اوپر عوام کے لیے فتحِ بابِ طعن و غیبت ہوگا جس سے علما کی آبرو اور عوام کا دین متاثر ہوگا، دوسرے بیش تر عوام وہابیوں، دیوبندیوں کی امامت قبول کر لیں گے جس کے باعث فی الحال ان کی نماز اور آئندہ ان کے ایمان کی بربادی کا ظن غالب ہے، ایسا فسادِ مظنون بظنِ غالب سے بڑھ کر ضرر اور حاجت اور کیا ہو سکتا ہے؟

ہاں اس سے بچنے کی یہ تدبیر ہو سکتی ہے کہ عوام و خواص سب کو ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے کہ وہ جیسے بھی اللہ کا نام لیں غنیمت ہے، جیسا کہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے بابِ جمعہ میں دیہات میں نماز پڑھنے والوں کے تعلق سے یہی موقف اختیار کیا ہے لیکن دار الحرب میں جمعہ کے تعلق سے یہ تدبیر کافی نہیں، کیوں کہ دیہات میں جمعہ بعض روایاتِ مذہب پر صحیح ہے اور دار الحرب میں بہ اتفاق ائمۂ مذہب جمعہ باطل ہے، پھر دیہات میں یہ چھوٹ صرف عوام کے لیے ہے، علما و خواص کے لیے نہیں، فتاویٰ رضویہ میں متعدّد مقامات پر اس کی صراحت ہے، مثلاً ایک مقام پر یہ الفاظ ہیں:

''مگر جاہل عوام اگر پڑھتے ہوں تو ان کو منع کرنے کی ضرورت نہیں کہ عوام جس طرح اللہ و رسول کا نام لے لیں غنیمت۔''(۱)

ایک جگہ ہے:

''یہ عوام کالانعام کے لیے ہے۔''(۲)

حاجت بمنزلہ ضرورت کو سببِ عدول قرار دینے والوں کا کہنا یہ ہے کہ اہلِ سنت و جماعت کے دین و اعتقاد کی حفاظت کے لیے اب اس کی شرعی حاجت بمنزلِ ضرورت'' بھی ہے، کہ عموماً لوگ جس مسجد میں نماز پڑھتے ہیں، اس مسجد کے امام، خطیب اور اس سے وابستہ علما و صلحا کے ہم مسلک اور ہم عقیدہ ہوتے ہیں، اور ہفتہ میں ایک بار جمعہ کی برکت سے آسانی کے ساتھ ان تک دین کا کچھ نہ کچھ ضروری پیغام پہنچ جاتا ہے، جو ان کے حفظِ دین کا سبب بنتا ہے، تو جمعہ قائم رکھنا اور اس میں علما، صلحا، خواص کا شریک ہونا عوام اہلِ سنت کو بد مذہبوں سے دور و نفور رکھنے اور ان کے ایمان و عقیدے، عمل کی حفاظت کا اب ناگزیر ذریعہ بن چکا ہے، جو شرعی ضرورت کا درجہ رکھتا ہے، اس کی نظیر تعلیمِ قرآن پر اجرت ہے، جس سے احادیثِ کثیرہ میں نہی وارد ہے اور ہمارے علمائے کرام کا مذہب بھی تحریم ہے، پھر بھی عرف و ضرورت کی بنا پر اس کے جائز ہونے کا فتویٰ ہوا۔ غور فرمائیے دوسرے مذاہبِ فقہ کے علما سے اجرت پر تعلیم حاصل کرنا ممکن تھا، اور اس میں قطعی کوئی

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۳، ص:۷۱۹، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج:۳، ص:۷۱٤، رضا اکیڈمی، ممبئی

محظور نہ تھا، پھر شافعی، مالکی، حنبلی مذہب اختیار کر لینا، دیوبندی، وہابی مذہب اختیار کرنے سے بہت آسان تھا، پھر بھی اس صورت میں ضرورت کا تحقق ہوا تو آج کے حالات میں مسئلۂ دائرہ میں بھی ضرورت کا تحقق ہوگا۔

اس کے بعد مقالہ نگاروں نے یہ گفتگو شروع کی کہ جب اپنے مذہب سے عدول کے "اسباب ستہ" میں سے یہاں ایک سبب یا کئی سبب پائے جاتے ہیں تو مذاہبِ ثلاثہ میں سے کس مذہب کی طرف عدول کیا جائے، لیکن چوں کہ غیر اسلامی شہر میں جمعہ کا جواز اور اسلامی شہر کی شرط کا نہ ہونا صرف امام مالک کے مذہب میں واضح طور پر موجود ہے۔ جیسا کہ حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی دام ظلہ نے اپنے مقالے میں مذاہب اربعہ کی معتبر و مستند کتابوں سے اس کو ثابت فرمایا، اور اخیر میں مذہب مالکی کی مستند کتاب "المدونة الکبریٰ" (ج:۱، ص:۲۳۳) اور فقہ تقابلہ کی مشہور کتاب "بدایة المجتهد و نهایة المقتصد" (ج:۱، ص:۱۵۹، ۱۶۰) کی عبارتوں سے ثابت فرمایا کہ مذہبِ مالکی میں محلِ جمعہ کا دار الاسلام ہونا شرط نہیں ہے، لہٰذا ان ہی کا مذہب ایسا ہے جس کی بنیاد پر بلادِ مذکورہ میں جمعہ کا جواز ہو سکتا ہے اس لیے اسی کے مطابق عمل کا فیصلہ ہوا۔ سیمینار کی دو نشستوں میں مسئلۂ دائرہ کے تمام گوشوں پر کھل کر زور دار بحثیں ہوئیں، پھر بہ اتفاقِ راے یہ طے ہوا کہ غیر اسلامی ممالک میں اصل مذہبِ حنفی کے لحاظ سے جمعہ و عیدین ناجائز و باطل ہیں، لیکن اس وقت ازالۂ فسادِ مظنون بظنِ غالب اور عمومِ بلویٰ کی وجہ سے امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے مذہب کو اپناتے ہوئے ان کی صحت و جواز کا حکم ہے۔ البتہ خواص ظہرِ احتیاطی بھی پڑھیں۔

☆☆☆☆

فیصلے

ہائر پرچیز (کرایہ فروخت) کا حکم

(۱) اس پر سب کا اتفاق ہے کہ یہ معاملہ ابتداءً اجارہ، انتہاءً بیع ہے۔

اس لیے کہ یہ معاہدہ میں مذکور ہوتا ہے کہ آخری قسط ادا کرنے کے بعد سامان لینے والا مالک ہوجائے گا اور اگر کوئی قسط ادا نہ کرسکا تو سامان بائع کی ملک پر باقی رہے گا اور ادا شدہ قسطیں کرایہ شمار ہوں گی، چوں کہ اجارہ کی حقیقت بیع المنافع بالعوض ہے وہ متحقق ہے کہ سامان لینے والا ایک قسط ادا کرنے کے بعد سامان پاجاتا ہے اور اسے فائدہ اٹھانے کا حق مل جاتا ہے، اور بیع کی حقیقت مبادلۃ المال بالمال ہے وہ آخری قسط ادا کرنے کے بعد متحقق ہوجاتی ہے، اور سامان لینے والے کو ملکیت بھی مل جاتی ہے، اس لیے یہ عقد ابتداءً اجارہ، انتہاءً بیع ہے۔

مفتی محمد مطیع الرحمن مضطر نوری رضوی اس عقد کو صرف بیع مانتے ہیں۔

(۲) اکثر حضرات یہ بھی مانتے ہیں کہ یہ اجارہ بشرط البیع ہے۔ اس لیے کہ ابتداے عقد میں ہی تملیکِ منافع بالعوض کے معاہدہ کے ساتھ آخری قسط ادا کردینے کی تقدیر پر بیع کا اور ملک کی منتقلی کا بھی معاہدہ ہوتا ہے۔ صرف تین حضرات (خواجہ مظفر حسین صاحب، مفتی عنایت احمد نعیمی صاحب، مولانا شمس الہدیٰ صاحب) اس کے قائل ہیں کہ ابتداءً بیع کی کوئی شرط نہیں ہوتی ہے، شروع میں صرف اجارہ ہوتا ہے، آخر میں جاکر صرف بیع ہوتی ہے۔ دونوں عقد دو وقتوں میں ہوتے ہیں اور دونوں اپنی اپنی جگہ جائز ہیں، لہذا ہائر پرچیز (معاملہ کرایہ فروخت) جائز ہے، جب کہ ان کے علاوہ تمام حضرات (بشمول مفتی مطیع الرحمن صاحب) شرط فاسد کے باعث اس معاملہ کو ناجائز مانتے ہیں۔

شریعت میں اس معاملہ کے جواز کی صورت یہ ہے کہ مسلمان یہ معاملہ غیر مسلم مالیاتی ادارے، یا یہاں کی حکومت کے بینک سے کریں بشرطے کہ سامان لہو ولعب کا نہ ہو بلکہ اس کے کام کا ہو، مثلاً ٹرک، بس، ٹیمپو، رکشا، وغیرہ، اور ساتھ ہی بازار میں جانچ کرکے یہ اطمینان حاصل کرلے کہ کرایہ فروخت پر لیے گئے سامان پر کرایہ، اضافی رقم اور دام کے نام پر جتنے روپے اسے دینے پڑ رہے ہیں اتنے ہی، یا اس سے زیادہ بازار سے اتنی مدت کے لیے ادھار لینے پر دینے پڑیں گے۔

بس، ٹرک، وغیرہ بیش قیمت اشیا کے نقد لینے پر اگر اسے واقعی انکم ٹیکس دینا پڑے اور کرایہ فروخت کا طریقہ اختیار کرنے پر انکم ٹیکس کے بالمقابل ضرر کم ہو یا مساوی ہو تو یہاں کی حکومت کے بینک سے یا غیر مسلم مالیاتی ادارے سے یہ کاروبار کر سکتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسلم بینکوں کے لیے کرایہ فروخت کا جائز متبادل یہ ہے کہ سامان کو اجارہ پر دے اور کرایہ فروخت کی صورت میں اسے جو نفع ملتا وہ نفع مع لاگت جوڑ کر مجموعی میزان کو مدت اجارہ پر قسطوں کی شکل میں تقسیم کر دے۔ اس کے لیے وہ دو طرح کا فارم رکھے، ایک اجارہ کا، دوسرا وعدۂ بیع کا۔ عقد اجارہ کا فارم پر کر کے کسٹمر سے دستخط کرا لے پھر وعدۂ بیع کا فارم پر کرے جس میں یہ صراحت ہو کہ کرایہ کی تمام اقساط وصول ہونے پر بینک اپنے کسٹمر کے ہاتھ وہ سامان مثلاً ایک روپیہ میں فروخت کر دے گا۔ یہ "شرعی کرایہ فروخت" کا طریقہ ہے، اس طور پر مسلمانوں کے لیے باہم یہ کاروبار کرنا جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

گیارہواں فقہی سیمینار

منعقدہ: ۱۸/ ۱۹/ ۲۰/ جمادی الاولیٰ ۱۴۲۶ھ

مطابق ۲۹/ ۳۰/ ۳۱/ جولائی ۲۰۰۵ء

بروز جمعہ، شنبہ، یک شنبہ

بمقام: سید عاشق شاہ بخاری مسجد، پالا گلی چار نل ڈونگری

ممبئی، مہاراشٹر

موضوعات

⑱- مسعیٰ اور مسجدِ حرام کی چھت سے سعی وطواف

⑲- بیمہ وغیرہ میں ورثہ کی نامزدگی کی شرعی حیثیت

⑳- فقدانِ زوج کی مختلف صورتوں کا حکم

㉑- فسخِ نکاح بوجہِ تعسّرِ نفقہ

㉒- فلیٹوں کی خرید وفروخت کے جدید طریقے اور ان کے احکام

مسعیٰ اور مسجدِ حرام کی چھت سے سعی وطواف

☆- سوال نامہ

☆- خلاصۂ مقالات

☆- فیصلے

سوال نامہ

مسعیٰ اور مسجدِ حرام کی چھت سے سعی و طواف کا مسئلہ

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم* حامدًا و مصلیًا و مسلمًا

آج کل موسمِ حج میں بے پناہ بھیڑ بھاڑ کی وجہ سے صفا و مروہ کے درمیان فرشِ زمین پر سعی دشوار سے دشوار تر ہوتی جا رہی ہے، کثرتِ ازدحام کی وجہ سے گھٹن سی محسوس ہوتی ہے اور کتنے حجاج تو دب جاتے اور بسا اوقات اس سے آگے کے مراحل بھی طے کر لیتے ہیں، ایسا زیادہ تر بعدِ حج ہوتا ہے، اور حج کو روانگی سے پہلے قریب قریب کچھ اس طرح کے مناظر سامنے آتے ہیں، ایسے حالات میں کثیر حجاج "مسعیٰ" کی چھت سے سعی کرتے ہیں اور بہت سے حجاج تو عام حالت میں بھی چھت سے سعی کرتے نظر آتے ہیں۔ کیوں کہ سلف و خلف کے زمانے میں کبھی ایسا نہ ہوا اس لیے حج کے زمانے میں یہ سوال عوام و خاص کے درمیان گردش کرتا رہتا ہے کہ چھت سے سعی درست ہے یا نہیں؟

چھت زمین کی سطح سے کافی بلند ہے جب کہ صفا و مروہ کے پہاڑ اپنی موجودہ قد و قامت کے لحاظ سے اس کے مقابل بہت پست ہیں مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ یہ پہاڑ بار بار توڑے گئے ہیں، سات سال کے وقفے سے دو بار میں نے خود ان کے شکست و ریخت کا تکلیف دہ منظر دیکھا ہے، کچھ نیچے سے زمین بھی پاٹ کر اونچی کر دی گئی ہے، ان وجوہ کے باعث اب وہ اس قدر پست ہو چکے ہیں کہ صرف ان کو دیکھ کر یہ احساس نہیں کیا جا سکتا کہ وہی عظمت والے پہاڑ ہیں، جنہیں خدائے قدیر نے اپنی نشانیوں سے شمار فرمایا ہے:

”اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَآئِرِ اللّٰہِ“(۱)

”جبل صفا“ حقیقت میں ”جبل بو قبیس“ کا ایک ٹکڑا ہے اور ”بوقبیس“ ہموار کیے جانے کے باوجود آج بھی اتنا بلند و بالا ہے کہ ”مسعیٰ“ کی چھت اس کے مقابلے پست نظر آتی ہے، اور ”جبل مروہ“ حقیقت میں ”جبل قُعیقعان“ کا ایک ٹکڑا ہے اور آج بھی تقریباً دونوں کی مُرافقت کا خوبصورت منظر مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔ مروہ کی سرحد ختم ہوتے ہی ”جبل قُعیقعان“ پر روڈ اور اس کے بعد عمارات کا سلسلہ نظر آتا ہے، ظاہر ہے اسے ہموار کرنے میں کچھ کم کیا گیا ہوگا پھر بھی آپ ”مسعیٰ“ کی چھت سے گزرتے ہوئے مروہ کی طرف چلے جائیں تو محسوس ہوگا کہ یہ چھت بلندی میں ”جبل قُعَیقعان“ کے مساوی ہے کیوں کہ چھت سے آگے جانے کے لیے نیچے نہیں اترنا پڑتا، اور یہ بھی ایک امر مسلم ہے کہ مروہ کی بلندی صفا سے کم تھی، بلکہ زیادہ کم تھی۔ تحقیق کے لیے تاریخِ مکہ معظّمہ، کتبِ اسما و لغات، اسلامی انسائیکلوپیڈیا، تفاسیر و شروحِ حدیث وغیرہا کا مطالعہ معاون ثابت ہوگا۔

راقم الحروف کا اندازہ ظنِ غالب کی حد تک یہ ہے کہ مروہ کی پہاڑی کم از کم اپنے دامن سے سٹی ہوئی موجودہ پہاڑی کی اونچائی سے ضرور بلند رہی ہوگی، یوں ہی ”صفا“ کی بلندی بھی ”بوقبیس“ کی بلندی کے آس پاس رہی ہوگی آخر ”جبل یا پہاڑ“ کے اطلاق کے لیے کم از کم اتنی بلندی تو ہونی ہی چاہیے جو ایک چھت کی بلندی سے زیادہ ہو، عرفِ عام میں پہاڑ کے ساتھ بلندی کا تصور ذہنوں میں رچا بسا ہے، حتیٰ کہ اس سے بلند و بالا چیزوں کو تشبیہ دی جاتی ہے۔

خزائن العرفان میں ہے:

”صفا و مروہ مکہ معظّمہ کے دو پہاڑ ہیں جو کعبۂ معظّمہ کے مقابل جانبِ شرق میں واقع ہیں، مروہ شمال کی طرف مائل اور صفا جنوب کی طرف ”جبل ابی قبیس“ کے دامن میں ہے۔

اشعۃ اللمعات میں باب قصۂ حجۃ الوداع میں ہے:

”وصفا نام کوہے ست متّصل بہ بوقبیس۔“ (۲)

امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک صفا و مروہ کے درمیان سعی واجب ہے اور امام مالک و شافعی و احمد بن حنبل رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے نزدیک رکن ہے کہ سعی درست نہ ہو تو دم سے بھی اس کی تلافی نہ ہوگی۔

قاله النووی في شرح صحيح مسلم ص: ۴۱۳ ج:۱، في باب "السعي بين الصفا و المروة ركن لا يصح الحج إلا به."

احادیث نبویہ میں سعی کے لیے ”طواف بین الصفا و المروۃ یا سعی بین الصفا و المروۃ“ کا لفظ آیا ہے، اور کتبِ فقہ میں ”سعی بین الصفا و المروۃ“ اور کتاب اللہ میں ”اَنْ یَّطَّوَّفَ بِهِمَا“ وارد ہے جس کا مطلب امت

---

(۱) البقرۃ:۲، آیت:۱۵۸

(۲) اشعۃ اللمعات، باب قصۂ حجۃ الوداع، ج:۲، ص:۳۳۷

نے "طواف بینھما "ہی سمجھا اور اسی کے مطابق برابر عمل کیا، تفسیر روح المعانی میں ہے:

قد وقع الإجماع على مشروعية الطواف بينهما في الحج و العمرة. (۱)

اس کے برخلاف آج کے حالات کے تناظر میں چھت سے سعی "سعی فوق الصفا و المروۃ" ہے، نہ کہ "سعی بین الصفا و المروۃ" ہاں قرائن کا تقاضا یہ ہے کہ یہ سعی آج بھی "بین الصفا و المروۃ" ہی ہے گو خلاف مسنون ہے جیسا کہ گزشتہ سطور سے سے اندازہ ہوتا ہے۔ اس لیے عرض ہے کہ صفا اور مروہ کی اصل بلندی کی اپنے طور پر بھی تحقیق فرمالیں، پھر درج ذیل حل طلب نکات کی وضاحت فرمائیں۔

❶- آج کے زمانے میں مسعیٰ کی سے سعی کیا واقع میں " سعی بین الصفا و المروۃ" ہے، یا فوق الصفا و المروۃ.؟

❷- اگر یہ سعی "فوق الصفا و المروۃ "ہو تو کیا صفا و مروہ کی فضا کے درمیان واقع ہونے کی وجہ سے وہ سعیٔ واجب سے سبک دوشی کے لیے کافی ہوگی؟

❸- یا کم از کم ازدحامِ شدید کے عذرِ معقول کے باعث اس کی اجازت شرعاً ہوگی؟

❹- اسی کے ساتھ اس امر کی بھی وضاحت فرمائیں کہ مسجد حرام کی چھت سے طوافِ کعبۂ مقدسہ کا حکم کیا ہے؟

واضح ہو کہ سالِ گزشتہ سے چاہِ زمزم کی وسیع و عریض جگہ بھی مطاف میں شامل کرلی گئی ہے، جس کے باعث مطاف کافی کشادہ ہو گیا ہے، اور عام حالات میں بھیڑ اتنی زیادہ نہیں ہوتی جو حرج کی باعث ہو، بہت سے حجاج بلاضرورت بھی مسجد حرام شریف کی چھت طواف کے لیے استعمال کرتے اور اپنے آپ کو تھکاتے ہیں تو انہیں ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے یا آدابِ مسجدِ حرام کا حکم شرعی جاری کیا جائے۔ بینو اتو جروا .

☆☆☆☆

(۱) تفسیر روح المعانی، ج:۲، ص:۲۵، مبحث فی الصفا والمروۃ

خلاصۂ مقالات بعنوان

مسعیٰ اور مسجدِ حرام کی چھت سے سعی وطواف

تلخیص نگار: مولانا زاہد علی سلامی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

اس عنوان پر ۵۵/ مقالات اس وقت میرے پیشِ نظر ہیں، جن کا خلاصہ سوالات کی ترتیب کے لحاظ سے یہ ہے۔

پہلا سوال :- آج کے زمانے میں مسعیٰ کی چھت سے سعی کیا واقع میں "سعی بین الصفا والمروة" ہے، یا "فوق الصفا والمروة"؟

اس مسئلے کے تعلق سے پینتالیس مقالہ نگار حضرات اس رائے پر متفق ہیں کہ یہ حقیقۃً "سعی بین الصفا والمروة" ہے اور ان کے سوا بقیہ حضرات نے اس کو مجازاً یا حکماً یا عرفاً "سعی بین الصفا والمروة" مانا ہے، جو لوگ چھت سے سعی کو "سعی بین الصفا والمروة" مانتے ہیں وہ اس امر میں اتحاد کے باوجود دلائل اور طرزِ استدلال میں اختلافِ رائے رکھتے ہیں، جس کی قدرے تفصیل یہ ہے:

علامہ قاضی عبد الرحیم بستوی، بریلی شریف فرماتے ہیں:

"چوں کہ صفا و مروہ کے بہت سے درجات زمین دوز ہو چکے ہیں، نیز اوپر سے بھی ان کی بلندی توڑ کر کم کر دی گئی ہے، اس لیے یہ امر واقع ہے کہ ان کی بلندی موجودہ چھت کی بلندی سے زیادہ تھی۔"

یہی رائے درج ذیل حضرات کی ہے:

مولانا عبد الحق رضوی، مولانا شہاب الدین نوری، مولانا ابرار احمد امجدی، مولانا محمد رابع نورانی، مولانا افروز قادری، مولانا محمد سلیمان مصباحی، مولانا معین الدین اشرفی، مولانا اشتیاق عالم مصباحی، مولانا شمشاد عالم مصباحی، مولانا ناصر حسین مصباحی، مولانا محمود علی مشاہدی۔

مولانا محمد حنیف خان رضوی بریلی شریف، لکھتے ہیں:

"صفا و مروہ شعائر اللہ ہیں، اور مسجد و کعبہ کی طرح انھیں بھی عظمت و بزرگی حاصل ہے، اور ایسی شرف و فضیلت والی چیز کی بالائی سطح پر کوئی حد بندی نہیں کی جاتی، بلکہ ان کی چھت اور اوپری سطح سے ملاحق و محاذی فضا بھی انھیں کے حکم میں ہوتی ہے، لہٰذا ان کی بالائی سطح سے مافوق فضا کو بھی انھیں کے حکم میں مانا جائے گا۔"

مفتی محمد ایوب خاں نعیمی، مراد آباد، لکھتے ہیں:

"**(الف)** طوافِ حولِ کعبہ پر قیاس کرتے ہوئے **(ب)** کوہِ صفا و مروہ کو معاذ اللہ شہید کر دیا جائے تو" سعیِ بین "کا حکمِ وجوب فضا کے لحاظ سے ہی باقی رہ جائے گا، یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان کے انہدام سے وجوبِ سعی کا حکم معدوم ہو جائے گا۔"

یہی رائے علامہ محمد ہاشم نعیمی اور مولانا اختر حسین بستوی کی بھی ہے۔ مؤخر الذکر محاذات میقات پر بھی قیاس کرتے ہیں۔

مفتی محمد نظام الدین رضوی، صدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ مبارک پور، لکھتے ہیں:

[الف]۔ اصطلاحاتِ جغرافیہ میں ہے: کوہ یا پہاڑ زمین کا وہ اونچا حصہ ہے جو سطحِ زمین سے دو ہزار فٹ سے زیادہ اونچا ہو، دو ہزار فٹ سے کم اونچے پہاڑ کو پہاڑی کہتے ہیں۔ بہت سے اہلِ علم حضرات نے صفا و مروہ کو "جبل" یعنی پہاڑ کہا، جب کہ کچھ اہلِ علم نے اسے "جبل صغیر" یعنی پہاڑی بھی کہا۔ اس کے پیشِ نظر صفا و مروہ کو اگر جبل صغیر یعنی پہاڑی بھی مانا جائے تو اس کی بلندی دو ہزار فٹ کے آس پاس یعنی چھ سو پینتالیس میٹر ہوئی، جب کہ کم سے کم بلندی ایک محتاط اندازے اور مشاہداتی تخمینے سے سو میٹر یعنی تین سو دس فٹ سے زیادہ ضرور تھی، جبھی تو ان دونوں کو "جبل بو قبیس" اور "جبل قعیقعان" کی ناک کا درجہ دیا گیا۔ اب فرض کیجیے کہ نصف پہاڑی یا زائد زمین دوز ہو گئی، تو بھی اس کی بلندی سطحِ زمین سے پچاس میٹر یعنی ایک سو پچیس فٹ یا کچھ کم ضرور ہے۔

اب رہی مسعیٰ کی چھت کی بلندی تو "رحلة الحج بین الامس والیوم" کے حوالے سے نقل کرتے ہیں۔کہ دو منزلہ مسعیٰ کی کل بلندی اکیس (۲۱) میٹر ہے۔۔اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ صفا و مروہ کی بلندی مسعیٰ کی موجودہ چھت سے انتیس (۲۹) میٹر زیادہ ضرور ہے۔

[ب]۔ احادیثِ نبویہ اور کتبِ مذہب میں "سعی بین الصفا والمروة" کا جو لفظ وارد ہوا ہے، اس کا حقیقی مفہوم یہ ہے کہ سعی دونوں پہاڑوں کی محاذات میں ہو، لیکن عرفاً اس کا مفہوم یہ ہے کہ صفا سے مروہ تک کی درمیانی فضا محلِ سعی ہے، خواہ وہ فضا دونوں کی محاذات میں واقع ہو یا ان کے مافوق آسمان تک ہو۔ حضرت مفتی صاحب نے اپنے اس موقف کی معقولیت پر تقریباً پانچ صفحات پر مشتمل آیاتِ قرآنیہ اور علمائے راسخین کی تصریحات سے تائیدات پیش کی ہیں۔

مولانا محمد عالم گیر مصباحی، اسی موقف کی تائید کرتے ہوئے مزید لکھتے ہیں:

"چوں کہ یہ سعی صفا و مروہ کی حدود و قیود میں داخل و شامل ہے، اس لیے یہ سعی اصلاً و حقیقةً "بین الصفا والمروة" ہی ہے۔"

مفتی عنایت احمد نعیمی، بلرام پور، لکھتے ہیں:

”بینیّت کے لیے نہ جبلین سے پستی لازمی اور نہ ہی دونوں کے بیچوں بیچ واقع ہونا ضروری ، بالفرض اگر سعی دونوں مبارک پہاڑوں کی چوٹی کی برابری سے بھی کی جائے تو بھی کافی ہے۔“

مولانا عبد الغفار اعظمی، خیر آباد، لکھتے ہیں:

سطحِ سمندر سے شہر مکہ کی بلندی ایک قول کے مطابق دو سو اسی اور ایک قول کے مطابق تین سو تیس میٹر ہے، جب کہ صفا و مروہ سے بلند نظر آتی ہے، مگر صفا کی اصل جغرافیائی بلندی سے ضرور کم ہے۔“

یہی رائے مولانا نصر اللہ رضوی کی ہے۔ مقدارِ پیمائش میں کچھ اختلاف کے ساتھ یہی رائے ، مولانا غلام جیلانی مصباحی اور مولانا خواجہ آصف رضا مصباحی کی بھی ہے۔

مولانا عبد السلام رضوی، تلسی پور، لکھتے ہیں:

”چوں کہ مسعیٰ کی چھت کی موجودہ اونچائی نزولِ حکم حج و عمرہ کے وقت کی بلندی سے بہت کم ہے۔“

مفتی محمد حبیب اللہ نعیمی مصباحی، بلرام پور، لکھتے ہیں:

”چوں کہ مسعیٰ کی چھت بغیر کسی کم و کاست و انحراف کے ٹھیک محاذات مسعیٰ ہی میں واقع ہے۔“

مفتی بدر عالم مصباحی، اشرفیہ مبارک پور، لکھتے ہیں:

”لفظ ”بین“ عربی زبان کا لفظ ہے، جو دو چیزوں کے درمیان کے بُعد کا نام ہے، خواہ وہ بُعد تحتی ہو یا فضائی۔ ان دونوں چیزوں کی محاذات میں ہو یا مافوق سب ”بین“ کہلائے گا۔

راقم الحروف (زاہد سلامی) کا موقف بھی یہی ہے۔ نیز اس کی تائید میں متعدّد فقہی مثالیں بھی درجِ مقالہ ہیں۔ مولانا دستگیر عالم مصباحی، مولانا رفیع الزماں مصباحی، مولانا مقصود احمد مصباحی اساتذۂ اشرفیہ مبارک پور اور مولانا محمد جابر خاں، متعلّم شعبۂ تحقیق کی رائے بھی یہی ہے۔ مولانا مسعود احمد برکاتی اشرفیہ، مبارک پور بھی اس سے اتفاق رائے کرتے ہوئے محاذاتِ میقات اور بحالتِ پرواز صحتِ وقوفِ عرفہ پر بھی قیاس کرتے ہیں۔

مولانا نفیس احمد مصباحی، اشرفیہ، مبارک پور، لکھتے ہیں:

”لفظ ”بین“ دو یا چند چیزوں کے درمیان مسافت اور دوری بتانے کے لیے آتا ہے، خواہ زمین کی ہو یا فضا کی۔ پھر صفا و مروہ کے درمیان مسعیٰ کی چھت صرف فضاے محض بھی نہیں، بلکہ وہ ان دیواروں اور ستونوں پر قائم ہے جو فرشِ مسعیٰ سے متّصل باتصال قرار ہے۔“ مولانا محمد اسحاق رضوی بھی اسی نظریے سے قریب ہیں۔

مولانا شمس الہدیٰ رضوی، اشرفیہ مبارک پور، لکھتے ہیں:

”سعی میں بنیادی چیز ہے صفا و مروہ کے مابین کی مسافت کا استیعاب، اور وہ یہاں متحقق ہے۔“

مولانا محمد ناظم علی مصباحی، اشرفیہ، مبارک پور، لکھتے ہیں:

”چوں کہ مسعیٰ کی چھت صفا و مروہ کی اصل بلندی سے زیادہ نہیں، بلکہ ان دونوں پہاڑوں کی اصل بلندی کے مابین ہی

ہے، نہ کہ مافوق، اس لیے یہ سعی "بین الصفا و المروۃ" ہے، نہ کہ "فوق الصفا و المروۃ"۔ فوق الصفا و المروۃ کی یہاں کوئی صورت ہی نہیں، کہ صفا و مروہ کے درمیان جو وسعت ہے آسمان تک بین الصفا و المروۃ ہی ہے۔"

مولانا نظام الدین قادری، جمد اشاہی کی بھی رائے یہی ہے۔ نیز لکھتے ہیں:

"علاوہ ازیں "بین" کا تعلق زبان اور لغت سے ہے، اور چھت سے سعی کرنے والے اس سعی کو صفا و مروہ کے "بین" میں مان کر دوڑتے ہیں۔ اس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ وہ سعی "بین الصفا و المروۃ" ہے، "فوق الصفا و المروۃ" نہیں ہے، کیوں کہ دوڑنے والے عامی ہی سہی، لیکن در بارۂ زبان ان کا فہم بھی معتبر ہونا چاہیے۔"

مولانا نثار احمد رضوی، حسن پور، جے پی نگر، مسلمانوں کے تعامل کو دلیل بناتے ہوئے کچھ اس طرح لکھتے ہیں:

"چوں کہ بیسوں سال سے مسلمانانِ عالم خواہ علما ہوں یا عوام، بلانکیر (بین الصفا و المروۃ سمجھ کر ہی) مسعیٰ کی چھت سے سعی کر رہے ہیں، لہٰذا یہاں تعامل مسلمین بھی متحقق ہے۔"

مولانا شبیر احمد مصباحی، مہراج گنج، لکھتے ہیں:

"صفا و مروہ کے درمیان سعی کی تحقیق کے لیے صفا و مروہ کے بیچ ہونے والی فضا کو حرکت کے ساتھ قطع کرنا ہے، اور یہ مسعیٰ کی چھت سے ہونے والی سعی کے اندر پایا جا رہا ہے۔ نیز اگر کسی شخص نے گھر میں نہ داخل ہونے کی قسم کھائی، پھر وہ گھر کی چھت پر چڑھ گیا تو حانث ہو جاتا ہے۔"

مفتی محمد نسیم مصباحی، اشرفیہ، مبارک پور، لکھتے ہیں:

"چوں کہ سعی سے مقصود صفا و مروہ کے بیچ چلنا ہے، خواہ وہ پہلے کی طرح نیچی، ناہموار زمین ہو یا پٹی ہوئی بلند سطح، اور اگر مزید پٹائی کر کے صفا و مروہ سے کافی بلند کر دی جائے تب بھی بینیّت باقی رہے گی۔"

مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی، گھوسی، لکھتے ہیں:

"مسعیٰ کی فضا "بین الصفا و المروۃ" کو بھی شامل ہے، جس طرح اونچی سطح سے طواف، کعبہ ہی کا طواف ہے، یہاں بہ اعتبارِ حقیقت صرف اسی قدر درکار ہے کہ سعی صفا و مروہ سے خارج نہ ہو، خواہ سطح زمین میں یا چھت میں، یا فضائے صفا و مروہ میں۔ اور درایت کا تقاضا بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔"

مولانا ابرار احمد اعظمی، جلال پور، لکھتے ہیں:

"کتبِ تاریخ مکہ سے ظاہر ہے کہ صفا و مروہ کی اصل بلندی موجودہ وقت کی بلندی سے کہیں زیادہ تھی، اور ان دونوں کی بلندی کے مابین جس طریقے سے بھی قطع مسافت کر لی جائے، سعی مامور سے سبک دوشی کے لیے کافی ہے۔"

اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ موصوف کے نزدیک چھت سے سعی "سعی بین الصفا و المروۃ" ہی ہے۔

مولانا مجاہد حسین رضوی، الہ آباد اور مولانا صلاح الدین مصباحی، جمشید پور ان دونوں حضرات نے اس مسئلے میں اپنا موقف یعنی "سعی بین الصفا و المروۃ" ہی ہے، لکھا ہے۔ لیکن اس پر کوئی دلیل پیش نہیں کی۔

اب کچھ لمحات ان مقالہ نگار حضرات کی خدمت میں جن کا موقف یہ ہے کہ مسعیٰ کی چھت سے سعی اصل و حقیقت کے اعتبار سے "فوق الصفا والمروۃ" ہے۔ ہاں حکماً یا مجازاً یا عرفاً "بین الصفا والمروۃ" ہے۔

مفتی شفیق احمد شریفی، الہ آباد، اور مفتی شیر محمد خاں رضوی، جودھ پور تعبیرِ ادا میں تھوڑے فرق کے ساتھ لکھتے ہیں:

"ازدحامِ شدید کی صورت میں بوجہ عذر شرعی مسعیٰ کی چھت سے سعی جائز ہے۔"

اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک چھت سے سعی "سعی بین الصفا والمروۃ" نہیں ہے۔"

مولانا مبارک حسین مصباحی، اشرفیہ، مبارک پور، لکھتے ہیں:

حقیقی معنیٰ کے اعتبار سے "بین الصفا والمروۃ" دونوں پہاڑوں کے محاذات تک محدود ہے، مسعیٰ کی چھت کو شامل نہیں، لیکن مجاز عرفی کے اعتبار سے آسمان تک کی فضا کو شامل ہے۔" کچھ آگے لکھتے ہیں کہ "مسعیٰ کی چھت سے سعی کرنے میں حقیقۃً "مشی علی الارض" کا فقدان ہے جو واجب ہے۔" لفظ "بین" پر عمدہ بحث درجِ مقالہ ہے۔

مولانا صدر الوریٰ قادری، اشرفیہ، مبارک پور، لکھتے ہیں:

"عہدِ قدیم میں صفا کی جو بلندی تھی، موجودہ مسعیٰ کی چھت اس سے اونچی ہے، اس لیے مسعیٰ کی چھت سے سعی بہ اعتبارِ اصل و حقیقت "فوق الصفا والمروۃ" ہی ہے۔ البتہ مجازاً اسے "بین الصفا والمروۃ" کہا جائے گا۔"

یہی رائے مولانا عارف اللہ مصباحی، محمد آباد، اور الجامعۃ الاشرفیہ کے شعبۂ تقابل ادیان کے متعلّم مولانا نیاز احمد مصباحی کی ہے۔

مولانا قاضی فضل احمد، بنارس، لکھتے ہیں:

"اس زمانے میں مسعیٰ کی چھت سے سعی "سعی بین الصفا والمروۃ" نہیں بلکہ "فوق الصفا والمروۃ" ہے۔ مسعیٰ در حقیقت بطنِ وادی، یعنی صفا و مروہ کے درمیان وہ نشیبی حصہ ہے جو پہاڑ کے دامن میں ہے، نہ کہ پہاڑ کے بالمقابل سطح زمین سے کافی بلند"

یہی موقف ہے مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، مہراج گنج، اور مولانا جمال مصطفیٰ قادری، اشرفیہ مبارک پور کا بھی۔

مولانا ساجد علی مصباحی، اشرفیہ، مبارک پور، تمام مقالہ نگاروں کے درمیان اپنے موقف میں کچھ اس طرح ممتاز نظر آتے ہیں:

"چوں کہ صفا و مروہ کی اصل بلندی بہت زیادہ نہیں تھی، اور جو کچھ بلندی تھی بھی وہ بار بار زمین کو پاٹنے کی وجہ سے زیر زمین ہوگئی، اس لیے واقع اور نفس الامر میں یہ سعی "بین الصفا والمروۃ" نہیں بلکہ "بین فضاء الصفا والمروۃ" ہے۔

دوسرا سوال تھا۔ اگر یہ سعی "فوق الصفا والمروۃ" ہو تو کیا صفا و مروہ کی فضا کے درمیان واقع ہونے کی وجہ

سے سعی واجب سے سبک دوشی کے لیے کافی ہوگی؟

اس کے جواب میں انچاس (۴۹) مقالہ نگار حضرات کہتے ہیں کہ چھت سے بہر حال سعی جائز اور واجب سے سبک دوشی کے لیے کافی ہے۔ یہ موقف اولاً ان تمام حضرات کا ہے جو چھت سے سعی کو "بین الصفا والمروۃ" مانتے ہیں، اور ان کی تعداد پینتالیس (۴۵) ہے۔ ساتھ ہی جو حضرات اسے "فوق الصفا والمروۃ" یا "بین فضاء الصفا والمروۃ" کہتے ہیں، ان میں بھی چار (۴) حضرات نے اسے جائز اور واجب سے سبک دوشی کے لیے کافی مانا ہے۔ وہ حضرات یہ ہیں:

مفتی شفیق احمد شریفی، الہ آباد، مفتی شیر محمد خاں رضوی، جودھ پور، مولانا عارف اللہ مصباحی، محمد آباد، مولانا ساجد علی مصباحی، اشرفیہ، مبارک پور۔

پھر یہ تمام انچاس (۴۹) حضرات جو بہر حال جواز کے قائل ہیں، ان میں اٹھائیس (۲۸) حضرات یہ کہتے ہیں جائز تو ہے، مگر بلا عذر خلافِ سنت یا خلافِ ادب یا مکروہ ہے۔ وہ حضرات یہ ہیں:

مفتی محمد ایوب خاں نعیمی، مراد آباد، مفتی شیر محمد خاں رضوی، جودھ پور، مفتی شفیق احمد شریفی، الہ آباد، مولانا محمد حنیف خاں رضوی، بریلی شریف، مفتی محمد نظام الدین رضوی، صدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، مولانا مجاہد حسین رضوی، الہ آباد، مولانا نثار احمد رضوی، حسن پور، جے پی نگر، مولانا نصر اللہ رضوی، محمد آباد، مولانا شہاب الدین نوری، براؤں شریف، مولانا عبد السلام رضوی، تلسی پور، مفتی نذر محمد قادری، باندہ، مفتی آل مصطفیٰ مصباحی، گھوسی، مولانا محمد سلیمان رضوی، سلطان پور، مولانا محمد عالم گیر مصباحی، جودھ پور، مولانا محمد اسحاق رضوی، رام پور، مولانا صلاح الدین مصباحی، جمشید پور، مولانا عارف اللہ مصباحی، محمد آباد، مولانا شمس الہدیٰ رضوی، راقم الحروف (زاہد سلامی) مولانا محمد ناظم علی مصباحی، مولانا محمد نسیم مصباحی، مولانا مقصود احمد مصباحی، مولانا ساجد علی مصباحی، مولانا دستگیر عالم مصباحی، مولانا افروز قادری، مولانا رفیع الزماں مصباحی، اساتذۂ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ مولانا محمد نظام الدین قادری، جمداشاہی، مولانا محمد جابر خاں مصباحی متعلّم درجۂ تحقیق، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔

ان کے بر خلاف چھ حضرات چھت سے سعی کو ناجائز اور واجب سے سبک دوشی کے لیے ناکافی مانتے ہیں۔ وہ حضرات یہ ہیں:

مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، بنارس، مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، مہراج گنج، مولانا مبارک حسین مصباحی، مولانا صدر الوریٰ مصباحی، مولانا جمال مصطفیٰ قادری، اساتذۂ اشرفیہ، مبارک پور، اور شعبۂ تقابل ادیان کے متعلّم مولانا نیاز احمد مصباحی۔

تیسرا سوال تھا- یا کم از کم ازدحام شدید کے عذرِ معقول کے باعث اس کی اجازت شرعاً ہوگی؟

اس کے جواب میں تمام ہی مقالہ نگار حضرات کا اس امر پر اتفاق ہے کہ بوجہ عذرِ معقول چھت سے سعی جائز و درست ہوگی۔

مسجد حرام کی چھت سے طوافِ کعبہ مقدسہ کا حکم

اس مسئلے کے تعلق سے تین موقف سامنے آئے:

(۱) مطلقاً جائز بلا کراہت۔

(۲) ازدحامِ شدید کی صورت میں جائز بلا کراہت، اور بے ضرورت ہو تو خلافِ سنت و مکروہ۔

(۳) ازدحامِ شدید کی صورت میں جائز، اور بے ضرورت ہو تو ناجائز و ممنوع۔

پہلا موقف- علامہ قاضی عبد الرحیم بستوی، بریلی شریف کا ہے اور ان کے ہم نوا ہیں مولانا محمد ہاشم نعیمی، مراد آباد اور مولانا غلام جیلانی مصباحی، اشرفیہ، مبارک پور۔

دوسرا موقف- حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی، صدر شعبۂ افتا، جامعہ اشرفیہ کا ہے۔ اور ان کے ہم نوا پینتالیس (۴۵) مقالہ نگار حضرات ہیں، اور وہ یہ ہیں:

مولانا محمد حنیف خاں رضوی، بریلی شریف، مفتی شیر محمد خاں رضوی، جودھ پور، مفتی شفیق احمد شریفی، الہ آباد، مفتی نذر محمد قادری، باندہ، مفتی محمد حبیب اللہ نعیمی، بلرام پور، مولانا نصر اللہ رضوی، محمد آباد، مولانا عبد الغفار اعظمی، خیر آباد، مولانا شہاب الدین نوری، براؤں شریف، مولانا محمد رابع نورانی، براؤں شریف، مولانا عبد السلام رضوی، تلسی پور، مولانا محمد نظام الدین قادری، جمداشاہی، مولانا نثار احمد رضوی، حسن پور، جے پی نگر، مولانا محمد اسحاق رضوی، رام پور، مولانا صلاح الدین مصباحی، جمشید پور، مولانا محمد عالم گیر مصباحی، جودھ پور، مولانا شبیر احمد مصباحی، مہراج گنج، مولانا محمد سلیمان مصباحی، سلطان پور، مولانا فضل رسول مصباحی، مہراج گنج، مولانا معین الدین اشرفی، فیض آباد، مولانا اختر حسین بستوی، جمداشاہی، مولانا ابرار احمد امجدی، اوجھاگنج، بستی، مولانا آل مصطفیٰ مصباحی، گھوسی، مولانا مجاہد حسین رضوی، الہ آباد۔ مولانا عبد الحق رضوی، مولانا شمس الہدیٰ مصباحی، مفتی بدر عالم مصباحی، مولانا ناظم علی مصباحی، مولانا مسعود احمد برکاتی، مفتی محمد نسیم مصباحی، مولانا صدر الوریٰ مصباحی، مولانا نفیس احمد مصباحی، مولانا مبارک حسین مصباحی، راقم الحروف (زاہد سلامی)، مولانا جمال مصطفیٰ قادری، مولانا مقصود احمد مصباحی، مولانا دستگیر عالم مصباحی، مولانا ساجد علی مصباحی، مولانا رفیع الزماں مصباحی، مولانا خواجہ آصف رضا مصباحی، اساتذۂ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ شعبۂ تحقیق اور شعبۂ تقابلِ ادیان جامعہ اشرفیہ کے طلبہ مولانا محمود علی مشاہدی، مولانا محمد جابر خاں مصباحی، مولانا اشتیاق عالم مصباحی، مولانا نیاز احمد مصباحی، مولانا شمشاد عالم مصباحی۔

تیسرا موقف- مفتی عنایت احمد نعیمی، بلرام پور کا ہے۔ اور ان کے ہم نوا یہ چھ حضرات ہیں:

مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، بنارس، مولانا محمد ناصر حسین مصباحی، متعلّم شعبۂ تخصص فی الفقہ، اشرفیہ، مبارک پور۔ نیز حضرت مفتی محمد ایوب خاں نعیمی، مراد آباد، مولانا عارف اللہ مصباحی، محمد آباد، مولانا ابرار احمد اعظمی، جلال پور، مولانا افروز قادری، اشرفیہ، مبارک پور۔

فیصلے

مسعیٰ اور مسجدِ حرام کی چھت سے سعی و طواف

نکات بحث: بین الصفاوالمروۃ کا مفہوم اور مسعیٰ کی تعیین۔
بین الصفاوالمروہ کا معنی بلحاظ اجزاے ترکیبی: صفاو مروہ کی حقیقی بلندی (زمین سے چوٹی تک) کا درمیانی حصہ۔
بین الصفا والمروہ کا معنی اجمالی حقیقی: صفاو مروہ کے درمیان(۱) کی فضا خواہ حقیقی صفاو مروہ سے نیچے ہو یا اوپر آسمان تک سب اس معنی کے لحاظ سے بین الصفاوالمروہ ہے اور وہ سب مسعیٰ ہے۔
مسعیٰ کی چھت سے سعی: مسلمانوں کو چاہیے کہ اس طریقہ سے قریب تر رہیں جو رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے، ظاہر ہے کہ عہد رسالت میں سعی زمین پر ہی ہوتی تھی، کسی چھت پر نہیں؛ اس لیے جہاں تک گنجائش ملے زمین سے سعی کی پابندی کی جائے۔ ورنہ بلا وجہ طریقۂ سنت کے خلاف عمل ہوگا۔ ہاں! ازدحام یا ساعی کے مرض وضعف کی حالت میں چھت سے سعی بلا کراہت درست ہے۔
چھت سے طواف: اگر مسجد حرام کی چھت سے کعبۂ مقدسہ کا طواف ہو تو فرض طواف ادا ہو جائے گا جب کہ درمیان میں دیوار وغیرہ حاجب نہ ہو۔ لیکن اگر نیچے مطاف میں گنجائش ہے تو چھت سے طواف مکروہ ہے۔ اس لیے کہ اس صورت میں بلا ضرورت مسجد کی چھت پر چڑھنا اور چلنا پایا جاتا ہے جو مکروہ ہے۔ ساتھ ہی اس حالت میں طواف، کعبہ سے قریب تر ہونے کے بجاے بہت دور ہو رہا ہے اور بلا وجہ اپنے کو سخت مشقت اور تکان میں ڈالنا بھی ہوتا ہے جب کہ قریب تر مقام سے طواف کرنا افضل ہے اور بلا وجہ اپنے کو مشقت میں ڈالنا منع — ہاں! اگر نیچے گنجائش نہ ہو یا گنجائش ہونے تک انتظار سے کوئی مانع ہو تو چھت سے طواف بلا کراہت جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

☆☆☆☆☆

(۱)۔ "درمیان" سے مراد وہ جگہ ہے جہاں حضور سید عالم ﷺ اور آپ کے اصحاب کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم عبادت کی نیت سے مخصوص طریقے پر چلے، اور وہی مسعیٰ بھی ہے، یہ جگہ لمبائی میں صفا سے مروہ تک ہے اور چوڑائی میں وہ حد ہے جو پرانے مسعیٰ میں ایک دیوار سے دوسری دیوار تک ہے۔ عہدِ رسالت سے حج ۲۰۰۷ء تک ساری دنیا کے مسلمان اسی حد میں رہ کر سعی کرتے تھے، اس کی تحقیق صحیفۂ مجلس شرعی جلد ۴ میں ہے۔ ۱۲ مرتب غفرلہ۔

بیمہ وغیرہ میں ورثہ کی نامزدگی کی شرعی حیثیت

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

بیمہ وغیرہ میں وَرَثہ کی نام زدگی کی شرعی حیثیت

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

لائف انشورنس، فکس ڈپوزٹ وڈاک خانے کی مختلف اسکیموں میں روپے جمع کرنے کے لیے جو فارم پُر کیے جاتے ہیں اس میں ایک خانہ وارث کی نام زدگی کا بھی ہوتا ہے، اس خانے میں ایک، یا کئی وارثین کے نام لکھنے کی گنجائش افراد، یا کھاتے کے لحاظ سے ہوتی ہے، جس کی تفصیل مختصراً یہ ہے:

ا۔ اگر کوئی شخص مرکزی یا صوبائی گورنمنٹ کا ملازم ہے تو اسے قانون نے یہ حق دیا ہے کہ اپنے جملہ وارثین کے نام لکھے، ساتھ ہی اپنی صواب دید کے مطابق ان کے حصص بھی معین کر دے مثلاً زوجہ کو چالیس فیصد، لڑکے کو ۱۵ر فیصد، لڑکی کو ۵ر فیصد، وغیرہ۔

۲۔ این، ایس، سی اور کسان و کاس پتر میں تین وارثین کے نام لکھنے کی گنجائش ہوتی ہے۔

۳۔ بینکوں میں پہلے نام زدگی کا قانون نہ تھا، لیکن اب ان کے یہاں بھی نئے فارموں میں ایک خانہ وارث کی نام زدگی کا آگیا ہے، جس میں کسی ایک وارث کا نام لکھا جاسکتا ہے۔

اس قانون کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ مورِث (کھاتہ دار ر بیمہ ہولڈر) کے انتقال کے بعد بذریعہ کورٹ ہی وارث کے لیے اس طرح کے سرمائے کا حصول ممکن ہوتا تھا، جس میں کافی تگ ودو کے ساتھ وقت اور سرمائے کا ضیاع بھی ناگزیر تھا، وارث نام زد ہوجانے سے یہ فائدہ ہوا کہ اسے آسانی کے ساتھ تمام سرمایا وصول ہوجاتا ہے اور پریشانیوں کا سامنا نہیں کرنا پڑتا۔ مگر اس آسانی کے شکم سے معاشرے میں دو بڑی خرابیاں بھی آہستہ آہستہ جنم لینے لگی ہیں جو کسی بھی وقت پورے سماج کو اپنے لپیٹ میں لے سکتی ہے۔

ایک یہ کہ متعدّد واقعات اس طرح کے رونما ہو چکے ہیں کہ نام زد وارث نے اپنے مورِث کا قتل کرکے اس کے ترکے پر قبضہ جمالیا۔ دوسری خرابی یہ کہ کچھ دنیا طلب، حریص وارثوں نے غیر نام زد ورثہ کو یہ جتانا شروع کر دیا ہے کہ وہی تنہا اپنے

مورِث کے جمع کردہ سرمائے کے حق دار ہیں، بعض نے اسے دبا بھی لیا، ظاہر ہے کہ یہ بد دیانتی بھی باہمی نزاع پھر قتل و خوں ریزی کا باعث ہوسکتی ہے۔

واضح ہو کہ قانونِ ہند میں یہ گنجائش رکھی گئی ہے کہ نام زد وارث کی بد دیانتی کی صورت میں دوسرے ورثہ کورٹ سے رجوع کرسکتے ہیں، پھر سال بھر یا کچھ کم و بیش مدت میں مختلف ضروری کارروائیوں کے بعد "وارث سرٹیفکیٹ" کے ذریعہ وہ اپنے حقوق وصول کرسکتے ہیں، مگر کھاتے سے روپیہ نکل جانے کے بعد مزید زحمتوں کی وادی بھی عبور کرنی پڑے گی جو سب کے بس کی بات نہیں، اس لیے ضرورت ہے کہ اس "نازلہ" کا حکمِ شرعی منقح کر کے عوام مسلمین کو اس سے روشناس کرادیا جائے تاکہ غلط فہمی، یا مغالطہ کی بنیاد پر یہ فتنہ جنم نہ لے سکے، شرارت کا علاج تو جدا ہے، اس سلسلے میں درج ذیل امور کی تنقیح مفیدِ مدعا ہوگی ان شاء اللہ العزیز۔

(۱)- نام زدگی (نیم آف نامنی Name of Namniee) کی شرعی حیثیت کیا ہے یعنی یہ کس عقد شرعی کے تحت آتا ہے۔؟

(۲)- اس کا حکم کیا ہے، کیا اس کے باعث دوسرے ورثہ شرعاً محروم ہوں گے؟

(۳)- مسلمانوں کو نام زدگی سے روکا جائے، یا کچھ ضروری ہدایات کے ساتھ انہیں ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے۔

اشارہ: یہ مسئلہ "باب الوصیة" کا ہے در مختار کے حواشی اور فتاویٰ رضویہ و بہار شریعت کے مطالعہ سے پوری تحقیق ہوسکتی ہے۔

☆☆☆☆

خلاصۂ مقالات بعنوان

بیمہ وغیرہ میں ورثہ کی نام زدگی کی شرعی حیثیت

تلخیص نگار: مولانا نفیس احمد مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلسِ شرعی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور کے گیارہویں فقہی سیمینار کے لیے پانچ موضوعات بحث و مذاکرہ کے لیے منتخب ہوئے، جن میں ایک موضوع ہے "بیمہ وغیرہ میں ورثہ کی نام زدگی کی شرعی حیثیت" اس موضوع پر ہندوستان کے مختلف حصوں میں رہنے والے علما و فقہا اور مفتیانِ کرام نے وقیع مقالات لکھے، یا اپنی گراں قدر آرا قلم بند فرمائے۔ اس موضوع کے تعلق سے جو مقالات و آرا مجلس کو موصول ہوئیں، ان کی تعداد ۴۳ ہے جن کے صفحات کی مجموعی تعداد ۱۱۸ ہے۔

اس موضوع سے متعلق درج ذیل تین سوالات مندوبینِ کرام کی خدمت میں پیش ہوئے:

(۱) نام زدگی (نیم آف نامنی Name of Nomniee) کی شرعی حیثیت کیا ہے، یعنی یہ کس عقدِ شرعی کے تحت آتا ہے؟

(۲) اس کا حکم کیا ہے؟ کیا اس کے باعث دوسرے ورثہ شرعاً محروم ہوں گے؟

(۳) مسلمانوں کو نام زدگی سے روکا جائے یا کچھ ضروری ہدایات کے ساتھ انھیں ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے؟

ان سوالات کے تعلق سے مختلف قسم کی رائیں اور جوابات ہمارے سامنے ہیں۔ سوالات کی ترتیب کے لحاظ سے ذیل میں ان کا ایک مختصر جائزہ پیش ہے۔

*** سوال نمبر (۱)** کے بارے میں اکثر مندوبین کرام کی رائے یہ ہے کہ یہ نام زدگی "وصیّت" ہے۔

لیکن مطلق وصیّت کی دو قسمیں ہیں- (۱) وصیت بالتملیک (۲) وصیّت بالتوکیل۔

عرفِ عام میں "وصیت بالتملیک" کو ہی "تملیک" کی قید ہٹا کر وصیت کہا جاتا ہے، اور "وصیت بالتوکیل" کو وِصَایَت۔ اس لیے اس نام زدگی کو وصیت قرار دینے والے افراد تین خانوں میں بٹے ہوئے نظر آتے ہیں۔

پہلا نظریہ- یہ "وصیت بالتملیک" ہے جسے وصیت بھی کہا جاتا ہے۔ یہ درج ذیل حضرات کی رائے ہے-

(۱) مفتی محمد ایوب نعیمی صاحب، جامعہ نعیمیہ، مراد آباد (۲) مولانا محمد ہاشم نعیمی صاحب، جامعہ نعیمیہ، مراد آباد (۳) مولانا شمس الہدیٰ رضوی مصباحی، جامعہ اشرفیہ (۴) مفتی بدر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ (۵) مولانا محمد عارف اللہ مصباحی،

فیض العلوم، محمد آباد (٦) قاضی فضل احمد مصباحی، بنارس (٧) مولانا ناظم علی قادری مصباحی، جامعہ اشرفیہ (٨) مولانا محمد نظام الدین قادری مصباحی، دار العلوم علیمیہ، جمدا شاہی، بستی (٩) مولانا قاضی فضل رسول مصباحی (١٠) مولانا جمال مصطفیٰ قادری، جامعہ اشرفیہ (١١) مولانا محمد رابع صدیقی نورانی، فیض الرسول، براؤں شریف (١٢) مولانا ساجد علی مصباحی، جامعہ اشرفیہ (١٣) مولانا معین الدین (١٤) مولانا مقصود احمد مصباحی، جامعہ اشرفیہ (١٥) مولانا شیر محمد مصباحی، دار العلوم وارثیہ، لکھنؤ (١٦) مولانا محمد ناصر حسین، ریسرچ اسکالر، شعبۂ تحقیق فی الفقہ، جامعہ اشرفیہ۔

دوسرا نظریہ: یہ وصیت بالتوکیل، بلفظ دیگر وصایت ہے۔ یہ رائے درج ذیل حضرات کی ہے۔

(١) مفتی شفیق احمد شریفی، دار العلوم غریب نواز، الہ آباد (٢) مولانا محمد حنیف خاں، جامعہ نوریہ، بریلی شریف (٣) مولانا عبد الحق رضوی، جامعہ اشرفیہ (٤) مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی، فیض العلوم، محمد آباد (٥) مفتی شیر محمد رضوی، دار العلوم اسحاقیہ، جودھ پور، راجستھان (٦) مولانا محمد اسحاق رضوی مصباحی، رام پور (٧) مفتی زاہد علی سلامی مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور (٨) مفتی محمد نسیم مصباحی، جامعہ اشرفیہ (٩) (راقم سطور) نفیس احمد مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور (١٠) مفتی شہاب الدین احمد نوری، فیض الرسول، براؤں شریف (١١) مفتی آل مصطفیٰ مصباحی، جامعہ امجدیہ، گھوسی (١٢) مفتی محمد اختر حسین قادری، دار العلوم علیمیہ، جمدا شاہی (١٣) مفتی محمد ابرار احمد امجدی، اوجھاگنج، بستی (١٤) مولانا شبیر احمد مصباحی، مہراج گنج (١٥) مولانا محمد سلیمان مصباحی، جامعہ عربیہ، سلطان پور (١٦) مولانا محمد عالم گیر مصباحی، دارالعلوم اسحاقیہ، جودھ پور (١٧) مولانا محمد صلاح الدین مصباحی (١٨) مولانا مجاہد حسین حبیبی، دار العلوم غریب نواز، الہ آباد۔

تیسرا نظریہ–اس میں درج ذیل تفصیل ہے:

[الف]– اگر کوئی شخص تمام وارثین کو نام زد کر دے، ساتھ ہی ہر ایک کا حصہ بھی معین کر دے، جیسا کہ حکومت کے ملازمین کرتے ہیں تو یہ شرعاً وصیّت ہے (یعنی وصیت بالتملیک)۔

[ب]–اور اگر وارثوں کے حصے کی تعیین نہ کرے، یا بعض ورثہ کو ہی نام زد کرے تو یہ شرعاً وصایت ہے (یعنی وصیت بالتوکیل)۔ اس صورت میں نام زد ورثہ وصی ہوں گے —— یہ رائے حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین صاحب رضوی مصباحی، صدر شعبۂ افتا، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور کی ہے۔

(٣) یہ ودیعت ہے۔ یہ رائے مولانا خواجہ آصف رضا مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور کی ہے۔

(٤) یہ ابتداءً ودیعت ہے اور انتہاءً وصیت ہے۔ یہ رائے مولانا غلام جیلانی مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور کی ہے۔

(٥) اس کی دو قسمیں ہیں: اول یہ کہ نام زدگی سے کھاتہ دار کا مقصد یہ ہے کہ میرے مرنے کے بعد نام زد شخص اس کا مالک ہے، کمپنی وہ مال اسے دے دے۔ دوم: اس سے کھاتہ دار کا مقصد مالک بنانا نہیں ہوتا، بلکہ یہ ہوتا ہے کہ میرے مرنے کے بعد کمپنی یہ مال نام زد شخص کے حوالے کر دے۔ قسم اول وصیت ہے۔ اور قسمِ دوم من وجہٍ ودیعت ہے اور من وجہٍ وصیت ہے۔ اس کے قائل مولانا محمد رفیع الزماں مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور ہیں۔

(٦) یہ ہبہ ہے۔ یہ رائے مفتی عنایت احمد نعیمی، جامعہ غوثیہ، اترولہ، بلرام پور کی ہے۔

⑦ یہ تمام ورثہ کی نمائندگی ہے، نہ وصیت ہے، نہ وکالت۔ یہ راے مولانا محمد انور نظامی مصباحی، ہزاری باغ کی ہے۔

⑧ یہ نام زدگی وصیت نہیں ہے بلکہ وکالت ہے۔ یہ راے مولانا عبد الغفار اعظمی، ضیاء العلوم، خیر آباد اور مولانا نثار احمد رضوی، حسن پور، جے پی نگر کی ہے۔

اس طرح پہلے سوال کے جواب میں مندوبینِ کرام آٹھ طبقوں میں بٹے ہوئے نظر آتے ہیں، جب کہ ان میں سولہ افراد اسے "وصیّت بالتملیک" کہتے ہیں اور اٹھارہ حضرات اسے "وصیت بالتوکیل" قرار دیتے ہیں۔

٭سوال نمبر (۲) میں دو باتیں دریافت کی گئی ہیں۔

[الف] اس نام زدگی کا حکم کیا ہے؟

[ب] کیا اس کے باعث دوسرے ورثہ شرعاً محروم ہوں گے؟

اس کے جواب میں درج ذیل حضرات یا تو بالکل خاموش نظر آتے ہیں، یا کوئی صاف جواب نہیں دیتے۔

(۱) مولانا غلام جیلانی مصباحی (۲) مفتی عبد السلام قادری مصباحی (۳) مولانا محمد ہاشم نعیمی۔

بقیہ حضرات کے جوابات مندرجہ ذیل خانوں میں بٹے نظر آتے ہیں۔

[الف]– یہ نام زدگی جائز ہے، دیگر ورثہ اس کے باعث محروم نہ ہوں گے۔ یہ راے اِن حضرات کی ہے– (۱) مولانا محمد سلیمان مصباحی (۲) مولانا عالم گیر مصباحی (۳) مولانا ابرار احمد امجدی (۴) مولانا محمد اسحاق رام پوری (۵) مفتی محمد نسیم مصباحی (۶) مولانا اختر حسین قادری بستوی (۷) نفیس احمد مصباحی (راقم سطور)۔

ان حضرات کی دلیل وہ جزئیہ ہے جو بہارِ شریعت (ج:۱۹، ص:۶۰) میں فتاویٰ قاضی خاں اور فتاویٰ عالم گیری کے حوالے سے اِن الفاظ میں درج ہے:

"کسی شخص نے اپنے وارث کو وصی بنایا تو یہ جائز ہے۔"

خانیہ میں ہے: رجلٌ أوصیٰ إلی وارثه جاز. (۱)

[ب]– یہ نام زدگی ناجائز ہے، اور اس کے باعث دوسرے ورثہ محروم نہیں ہوں گے —— یہ راے درج ذیل مندوبینِ کرام کی ہے:

(۱) مولانا عارف اللہ مصباحی (۲) مولانا ساجد علی مصباحی (۳) مولانا شیر محمد مصباحی، وارثیہ، لکھنؤ (۴) مولانا جمال مصطفیٰ قادری، جامعہ اشرفیہ۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے:

ہدایہ میں ہے:

ولا تجوز (أی الوصية) لوارثه، لقوله عليه السلام: إنّ الله تعالىٰ أعطىٰ كل ذي حق حقّه

---

(۱) المجلد الثالث من الفتاویٰ الخانية، علیٰ هامش الفتاویٰ العالمكيرية، كتاب الوصايا بابا الوصي، ج:۳، ص:۵۱۶

ألا لا وصية لوارث. (۱)

[ج]–مندرجہ ذیل علماے کرام سوال نمبر (۲) کے پہلے جُز سے متعلق کوئی صراحت نہیں فرماتے کہ یہ جائز ہے یا ناجائز، البتہ سوال کے جزءِ ثانی کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس نام زدگی کی وجہ سے دیگر ورثہ محروم نہیں ہوں گے۔ ان کے اسماے گرامی یہ ہیں:

(۱) مولانا محمد حنیف رضوی (۲) مفتی عنایت احمد نعیمی (۳) مولانا نصر اللہ رضوی (۴) مولانا عبد الغفار اعظمی (۵) مولانا شبیر احمد مصباحی (٦) خواجہ آصف رضا مصباحی (۷) مولانا عبد الحق رضوی (۸) مولانا ناظم علی قادری مصباحی (۹) مولانا مجاہد حسین حبیبی، الہ آباد (۱۰) مولانا نثار احمد رضوی (۱۱) مفتی شیر محمد رضوی (۱۲) مفتی زاہد علی سلامی (۱۳) مولانا آلِ مصطفیٰ مصباحی (۱۴) مولانا ناصر حسین مصباحی۔

[د]–اور درج ذیل علماے کرام اس کے جواب میں تفصیل کرتے ہیں:

(۱) مولانا شمس الہدیٰ مصباحی (۲) قاضی فضل احمد مصباحی (۳) مفتی محمد ایوب نعیمی (۴) مولانا انور نظامی مصباحی (۵) قاضی فضل رسول مصباحی (٦) مفتی بدر عالم مصباحی (۷) مولانا رفیع الزماں مصباحی (۸) مفتی شفیق احمد شریفی (۹) مولانا مقصود احمد مصباحی (۱۰) مولانا معین الدین (۱۱) مولانا شہاب الدین احمد نوری (۱۲) مفتی محمد نظام الدین رضوی (۱۳) مولانا نظام الدین مصباحی۔

لیکن اس میں بھی تفصیل ہے:

❋ ایک وارث کی نام زدگی کی صورت میں دیگر ورثہ کی اجازت کے بغیر وصیت جائز نہیں۔ اور اگر کچھ ورثہ نے اجازت دے دی اور کچھ ورثہ نے اجازت نہیں دی تو اجازت دینے والوں کے حق میں ان کے حصہ کی مقدار میں جائز ہوگی اور اجازت نہ دینے والوں کے حق میں جائز نہیں ہوگی۔ (مولانا نظام الدین، دار العلوم علیمیہ)

ان کی دلیل ہدایہ کی یہ عبارت ہے:

ولا تجوز[الوصية] لوارثه إلا أن يُجِيزها الورثة .... ولو أجاز بعض وردّ بعض تجوز على المجيز بقدر حصّته لولايته عليه، وبطل في حق الرادّ. (۲)

❋ حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین صاحب مدظلّہ فرماتے ہیں:

”یہ نام زدگی وصیت ہو، خواہ وصایت، بہر حال کوئی وارث اس کے باعث شرعاً محروم نہ ہوگا، خواہ وارث نام زدگی کے وقت موجود ہو، یا نہ ہو۔ لہٰذا موجودہ وارثین کی نام زدگی کے بعد اگر کسی وارث کا اضافہ ہوا تو وہ بھی میراث کا حق دار ہوگا، گو کہ نام زدگی میں اس کا کوئی ذکر نہیں۔“

آپ نے دلیل میں ہدایہ (۶۴۱/۴) کتاب الوصایا کی درج ذیل عبارت پیش کی ہے:

---

(۱) هدايه، ج:٤، ص:٦٤١، كتاب الوصايا، مجلس البركات، مبارك فور

(۲) هدايه، ج:٤، ص:٦٤١، كتاب الوصايا، مجلس البركات، مبارك فور

(ولا تجوز لوارثه) لقوله عليه الصلوٰة والسلام : إنّ الله أعطى كل ذي حقّ حقّه، ألا لا وصية للوارث، ولأنّه يتأذى البعض بإيثار البعض، ففي تجو يزه قطيعة الرحم ، ولأنّه حيف بالحديث الذي رو يناه. و يعتبر كونه وارثاً أو غير وارث وقتَ الموت، لا وقتَ الوصية، لأنه تمليك مضاف إلى ما بعد الموت، و حكمه يثبت بعد الموت. (إلّا أن يّجيزَها الورثة) و يروى هذا الاستثناء فيما رو يناه، ولأنّ الامتناع لحقِّهم فتجوز بإجازتهم، ولو أجاز بعضٌ وردّ بعضٌ تجوز على المجيز بقدر حصّته لو لايته عليه، و بطل فی حقّ الرّاد. اھ (۱)

آگے لکھتے ہیں: "نام زدگی کی پہلی صورت (الف) کے سوا باقی تمام صورتوں میں نام زد ورثہ کی حیثیت وصی کی ہے، اور یہاں وصی کا کام یہ ہے کہ تمام وارثوں کے درمیان ان کے شرعی حقوق کے مطابق یہ میراث تقسیم کر دے، خود وارث ہے تو وہ بھی حقِ شرعی کے مطابق اپنا حصہ لے لے، اور نابالغ ورثہ کے حصص کی حفاظت بایں طور کرے کہ سب کے نام ان کے حصص بینک یا ڈاک خانے میں فکس کر دے۔"

اس موقف کی تائید میں انھوں نے فتاویٰ ہندیہ (٦/ ١٣٩، الباب التاسع فی الوصی و ما يملكه) کا جزئیہ پیش فرمایا ہے، جس کا آغاز کچھ یوں ہوتا ہے:

رجلٌ أوصى إلى رجلين، قال أبو حنيفة و محمد رحمهما الله تعالىٰ لا ينفرد أحد. الخ (۲)

اور در مختار، باب الوصی (٥/ ٥٠١ على هامش رد المحتار) کا درج ذیل جزئیہ بھی تحریر فرمایا ہے:

وفيها (أي الولوالجية): لو دفع المال إلى اليتيم قبل ظهوررشده بعد الإدراك فضاع ضمن، لأنّه دفعه إلى من ليس له أن يدفع إليه.اھ (۳)

❊ مولانا محمد معین الدین کا موقف یہ ہے کہ معاملۂ نام زدگی اگر اس نیت سے کیا کہ میری موت کے بعد بلا وجہ میرے مال کا ضیاع نہ ہو، بلکہ سارا مال مستحقین تک بآسانی پہنچ جائے، جب تو اس عقد کے جواز میں شبہہ نہیں، اور اگر نام زدگی اس نیت سے ہو کہ نام زد شخص کے علاوہ کوئی دوسرا شخص جو اس کی موت کے بعد شرعاً اس کا وارث ہوگا، اس کے مال کا حق دار نہ ہو تو اس کے عدم جواز میں کوئی شبہہ نہیں۔ اور بہر حال دیگر ورثہ اس کے باعث محروم نہ ہوں گے۔

ان کی دلیل قرآن کریم آیتِ کریمہ "فَرِيْضَةٌ مِّنَ اللهِ" (یہ حصہ اللہ کی طرف سے بندھا ہوا ہے)۔ حدیثِ مبارک "من فرّ من ميراث وارثه قطع الله ميراثه من الجنّة". (۴) اور در مختار جلد دہم، کتاب الوصایا کی عبارت: "وتجوز بالثلث للأجنبي" الخ ہے۔ اور تائید میں امام احمد رضا قادری بریلوی علیہ الرحمۃ والرضوان کا فتویٰ پیش کیا

(۱) هدايه، ج:٤، ص:٦٤١، كتاب الوصايا، مجلس البركات، مبارك فور

(۲) فتاویٰ عالمگیری، ج:٦، ص:١٣٩، كتاب الوصايا، الباب التاسع فی الوصي وما يملكه

(۳) در مختار ج:١٠، ص:٤٢٣، كتاب الوصايا، باب الوصي، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۴) سنن ابنِ ماجه، ص:١٩٤، كتاب الوصايا، باب الحيف في الوصية.

ہے جو فتاویٰ رضویہ (۱۰/۲۷۳) میں ہے۔

***تیسرا سوال یہ تھا:** مسلمانوں کو نام زدگی سے روکا جائے، یا کچھ ضروری ہدایات کے ساتھ انھیں ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے؟

اس سوال کے جواب میں درج ذیل حضرات کے مقالوں میں کوئی صراحت نہیں۔

(۱) مفتی شیر محمد [راجستھان] (۲) مفتی بدر عالم مصباحی [اشرفیہ] (۳) مولانا آلِ مصطفیٰ مصباحی [امجدیہ] (۴) مولانا رفیع الزماں مصباحی [اشرفیہ]۔

ان کے علاوہ مندوبین چار حصوں میں بٹے نظر آتے ہیں:

[الف]- بہت ممکن ہے کہ یہ نام زدگی خلافِ شرع ہو، اور شرعِ مطہر نے جس کو دیا ہے نام زدگی اس کو محجوب کر رہی ہو، اس لیے اس سے روکا جائے۔ یہ رائے مفتی محمد ایوب نعیمی (جامعہ نعیمیہ، مراد آباد) کی ہے۔

[ب]- فارم کی خانہ پُری میں تمام ورثہ کی نام زدگی ممکن نہ ہو تو اس سے روکا جائے اور کسی کو نام زد نہ کیا جائے۔ یہ رائے درج ذیل حضرات کی ہے:

(۱) مولانا محمد ہاشم نعیمی [مراد آباد] (۲) مولانا ناظم علی مصباحی [اشرفیہ] (۳) مولانا جمال مصطفیٰ قادری [اشرفیہ]

[ج]- ان کے سوا اکثر حضرات نام زدگی کے جواز کے قائل ہیں، لیکن ان میں بھی دو طرح کے لوگ ہیں:

نام زدگی سے روکا نہ جائے بلکہ انھیں اس بات کا پابند بنایا جائے کہ وہ فارم میں تمام وارثین کے نام لکھوائیں اور وارثین کے شرعی حصوں کے مطابق اس میں تعین بھی کر دیں۔

یہ رائے مندرجہ ذیل علمائے کرام کی ہے:

(۱) مفتی عنایت احمد نعیمی [اترولہ] (۲) قاضی فضل احمد مصباحی [بنارس] (۳) مفتی عبد السلام مصباحی [تلشی پور] (۴) قاضی فضل رسول مصباحی (۵) مولانا شبیر احمد مصباحی [مہراج گنج]۔

جہاں تک ممکن ہو تمام یا اکثر وارثین کو نام زد کرے، اور اگر اس کا امکان نہ ہو تو کسی ایسے وارث کو نام زد کرے جس میں نسبتاً امانت و دیانت اور خدا ترسی زیادہ پائی جاتی ہو۔

یہ رائے درج ذیل علمائے کرام و مفتیانِ عظام کی ہے:

(۱) مفتی زاہد علی سلامی (۲) نفیس احمد مصباحی (۳) مولانا محمد رابع نورانی [براؤں شریف] (۴) مولانا ساجد علی مصباحی (۵) مولانا عالم گیر مصباحی [اسحاقیہ، جودھ پور] (۶) مولانا شیر محمد مصباحی [وارثیہ] (۷) مولانا غلام جیلانی مصباحی (۸) مولانا اختر حسین بستوی (۹) خواجہ آصف رضا مصباحی (۱۰) مولانا صلاح الدین مصباحی (۱۱) مولانا مقصود احمد مصباحی (۱۲) مولانا معین الدین مصباحی (۱۳) مولانا محمد اسحاق مصباحی، رام پوری (۱۴) مفتی شہاب الدین احمد نوری [براؤں شریف] (۱۵) مفتی شفیق احمد شریفی (۱۶) مولانا عبد الحق رضوی (۱۷) مولانا شمس الہدیٰ رضوی (۱۸) مولانا انور نظامی (۱۹)

مولانا عارف اللہ مصباحی (۲۰) مولانا نصر اللہ رضوی (۲۱) مولانا عبد الغفار اعظمی (۲۲) مولانا نثار احمد رضوی (۲۳) مولانا نظام الدین مصباحی [علیمیہ، جمدا شاہی] (۲۴) مفتی ابرار احمد امجدی (۲۵) مفتی محمد نسیم مصباحی۔

مندرجہ بالا حضرات میں سے بعض حضرات نے ایک یا چند وارثین کی نام زدگی کے لیے کچھ ہدایات بھی درج فرمائی ہیں، جو کچھ اس طرح ہیں:

❊ (۱) موصی اپنے تمام ورثہ کو بتا دے کہ میرا اتنا روپیہ فلاں فلاں بینک میں جمع ہے، اور میں نے اس کی وصیت فلاں کے لیے کر دی ہے۔ (۲) موصی لہٗ پر اعتماد ہو کہ وارثین کی عدم رضامندی کی صورت میں انھیں ان کا حصہ دے دے گا۔ (مولانا نظام الدین مصباحی، علیمیہ، جمدا شاہی)

❊ (۱) مسلمان غیر فاسق کو نام زد کریں۔ (۲) ایسے شخص کو نام زد کریں جو امانت دار ہو، اور اس کی وصیت پوری کرنے اور وارثین کے درمیان مطابقِ شرع حصص تقسیم کرنے پر قادر ہو۔

(مفتی ابرار احمد امجدی، اوجھا گنج، و مفتی محمد نسیم مصباحی، اشرفیہ)

❊ [الف]- شریعتِ مطہرہ نے وصی کے لیے جن پانچ چیزوں کو شرط قرار دیا ہے، ان کا لحاظ رکھیں، وہ یہ ہیں: (۱) مسلمان ہونا (۲) عاقل ہونا (۳) بالغ ہونا (۴) امین ہونا (۵) تصرفات میں تجربہ کار ہونا۔ [ب]- اگر سارے ورثہ میں یہ اوصاف پائے جاتے ہوں تو اسے نام زد کریں، جس میں خدا ترسی، دین داری، احکامِ شرع کی پاس داری، امانت و دیانت اور معاملہ فہمی دیگر ورثہ کی بہ نسبت زیادہ پائی جاتی ہو۔ [ج]- جس کو نام زد کریں اسے اچھی طرح سمجھا دیں کہ میرے بعد یہ رقم تنہا تمھاری ملکیت نہ ہوگی، بلکہ تمام ورثہ اس کے حق دار ہوں گے۔ لہٰذا شرعی حصوں کے مطابق اسے آپس میں بانٹ لینا، اور ہرگز ہرگز اس میں کسی کی حق تلفی نہ کرنا۔ [د]- اہلِ خانہ اور کچھ بااثر افراد کے سامنے اس کو قیدِ تحریر میں لے آئیں، یا کم از کم ان کے علم میں ضرور لے آئیں۔ (نفیس احمد مصباحی، زاہد علی سلامی)

❊ مورث فارم میں خواہ کسی کا نام درج کرے، لیکن ایک ایسی وصیت تحریر کر کے رجسٹرار آفس میں رجسٹرڈ کرا دے، جس میں ممکنہ وارثان کے نام اور اپنے سے ان کے رشتہ کی وضاحت ہو اور وصیت کر دے کہ میرے انتقال کے وقت مذکورہ افراد میں سے جو شرعاً وارث ہوں، میرا ترکہ حصہ رسد ان میں تقسیم کر دیا جائے۔ (مولانا نثار احمد، حسن پور، جے پی نگر)

❊ اسی سے ملتی جلتی ہدایت مولانا محمد اسحاق مصباحی رام پوری نے بھی تحریر کی ہے۔

(۳) حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی (جامعہ اشرفیہ) کا موقف یہ ہے:

[الف]- خلافِ شرع حصص کی تعیین و نام زدگی سے روکا جائے، یعنی کتاب و سنت میں ورثہ کے جو حصص مقرر ہیں، ان کے خلاف اپنی طرف سے حصص مقرر کر کے مرکزی یا صوبائی حکومت کے ملازمین نام زدگی یا وصیت کریں تو انھیں اس سے ضرور روکا جائے کہ **اولاً** وارث کے حق میں وصیت ناجائز ہے۔ **ثانیاً** بعد میں کچھ ورثہ کے اضافہ کی صورت میں یا بعض کی طرف سے وصیت کو رد کرنے کی صورت میں باہم شدید نزاع بھی پیدا ہو سکتا ہے۔ **ثالثاً** اس میں قطع رحم بھی پایا جاتا ہے، جیسا

کہ ہدایہ سے گزرا۔ اس لیے انھیں بتایا جائے کہ کسی بھی وارث کے حصے کی تعیین نہ کریں، اور نام زدگی بہ نیتِ وصایت کریں۔ ساتھ ہی سب وارثوں کو زبانی یا تحریری ہدایت کر دیں کہ ان کی موت کے بعد تمام نام زد ورثہ ان کے وصی ہوں گے اور سب اتفاقِ رائے کے ساتھ نام زد کھاتے کی رقم نکال کر اس وقت موجود وارثین میں اسلامی قانونِ میراث کے مطابق تقسیم کریں۔

[ب]–وِصایت شرعاً غیر مستحسن امر ہے، اس لیے جب تک حاجت نہ ہو، اس سے بچنا چاہیے۔

آپ نے اپنے اس موقف کی تائید میں درج ذیل عبارتیں پیش کی ہیں:

لا ينبغي للرجل أن يقبل الوصية لأنها أمرٌ علىٰ خطر، لما روي عن أبي يوسف رحمه الله تعالىٰ أنه قال: الدخولُ في الوصية أول مرة غلط، والثانية خيانة، والثالثة، سرقة – و عن بعض العلماء لو كان الوصي عمر بن الخطاب لا ينجو عن الضمان.

و عن الشافعي: لا يدخل في الوصية إلا أحمق، أولص، كذا في فتاوىٰ قاضي خان اھ. (۱)

ردالمحتار اول باب الوصی میں حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے قولِ مذکور کے بعد ہے:

”و عن الحسن: لا يقدر الوصي أن يعدلَ ولو كان عمر بن الخطاب، وقال أبو مطيع: ما رأيت في مدة قضائي عشرين سنة من يعجل في مال ابن اخيه – قهستاني – ولبعضهم:

احذر من الواوات ار – بعة فهن من الحتوف

واوالوكالة والـــولا – ية والوصاية والوقوف(۲)

البتہ مسئلۂ نام زدگی میں حاجت پائی جاتی ہے، اس لیے مناسب یہی ہے کہ نام زدگی قبول کی جائے۔

تنقیح طلب امور

① ورثہ کی نام زدگی ”وصیت بالتوكيل“ ہے، یا ”وصیت بالتمليك“ ہے، یا بعض صورتوں میں ”وصیت بالتوكيل“ اور بعض صورتوں میں ”وصیت بالتمليك“ ہے، یا یہ ودیعت ہے، یا ابتداءً ودیعت ہے اور انتہاءً وصیت ہے، یا من وجہٍ ودیعت ہے اور من وجہٍ وصیت، یا یہ ہبہ ہے؟

② بینک اور مالیاتی اداروں کی شرعی حیثیت کیا ہے، وہ ”مُستقرِض“ ہیں یا ”مُودَع“ یا کچھ اور؟

③ اس کا حکم کیا ہے، یہ جائز ہے یا ناجائز، یا اس میں کچھ تفصیل ہے؟

④ اس بات پر تقریباً اکثر مندوبین کا اتفاق ہے کہ مسلمانوں کو ورثہ کی نام زدگی سے روکا نہ جائے بلکہ کچھ ہدایات دے کر انھیں ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے۔ اس باب میں حق کیا ہے، انھیں روکنا، یا کچھ ہدایات کے ساتھ ان کے حال پر چھوڑ دینا؟ بصورتِ دیگر وہ ہدایات کیا کیا ہو سکتی ہیں؟ ☆☆☆☆

---

(۱) فتاویٰ عالمگیری، ج:٦، ص:١٣٦، ١٣٧، أول الباب التاسع في الوصي و ما يملكه

(۲) رد المحتار، ج:٥، ص:٤٩٤، باب الوصي

فیصلے

بیمہ وغیرہ میں وَرَثہ کی نام زدگی کی شرعی حیثیت

① بیمۂ زندگی، فکس ڈپوزٹ اور بینک، ڈاک خانے کی مختلف اسکیموں میں روپے جمع کرنے کے لیے جو فارم پُر کیے جاتے ہیں ان میں ایک خانہ اس شخص کی نام زدگی کا ہوتا ہے جسے روپے جمع کرنے والے کی موت کی صورت میں اصل رقم مع منافع وصول کرنے کا حق ہو، اس پر یہ بحث ہوئی کہ اس نام زدگی کی شرعی حیثیت کیا ہے، یہ وصایت ہے، یا وصیت، یا کچھ اور؟

بحث وتمحیص کے بعد مجلس کا اس پر اتفاق ہے کہ صورت مذکورہ وصایت ہے جس میں نام زد شخص کی ذمہ داری یہ ہوتی ہے کہ وہ رقم وصول کر کے شرعی قانون کے مطابق ورثہ کے درمیان تقسیم کر دے۔

نام زدگی کی ایک صورت سرکاری ملازمین کی جانب سے ہوتی ہے جس میں صاحب رقم اپنے تمام ورثہ اور ان کے حصوں کی تعیین کرتا ہے کیا یہ صورت بھی وِصایت کی ہے، یا یہ وصیت بالتملیک ہے؟

مندوبین نے اس خاص صورت سے متعلق وصیت بالتملیک ہونے پر اتفاق کیا۔

② دوسرا مبحث یہ تھا کہ یہ وِصایت، یا وصیت جائز ہے یا نہیں؟

اس کے جواب میں اس پر اتفاق ہوا کہ وصایت والی صورت جائز ہے۔ اور وصیت بالتملیک سے متعلق درج ذیل تفصیل ہے:

[**الف**] اگر مورث نے اپنے تمام ورثہ کو نام زد کر دیا اور ان کے حصے بھی وہی متعیّن کیے جو مورث کی موت کے بعد قانونِ میراث میں ان ورثہ کے لیے ہونا چاہیے پھر ان ورثہ میں نہ کوئی اضافہ ہوا نہ کوئی کمی ہوئی تو حکم ظاہر ہے کہ رفع نزاع کے لیے ایسا کرنا جائز و درست ہے۔ اب مورث کی نام زدگی اور تعیین حصص کا لحاظ کیا جائے خواہ قانون وراثت کا، دونوں حال میں ورثہ کو وہی حصص ملیں گے۔

[ب] ہاں !اگر حصوں کی تعیین میں غلطی کی یا ان میں کسی وارث کا اضافہ ہوا، یا کمی ہوئی جس کے باعث شرعاً موجود ورثہ کے حصے کم وبیش ہو گئے تو موتِ مورث کے وقت جو ورثہ ہیں، شرعی قانونِ میراث کے مطابق ان کا جو حصہ ہونا چاہیے وہی انھیں دیا جائے اور کسی کی کوئی حق تلفی نہ کی جائے، نہ ہی کسی کو اس کے حق سے زیادہ دیا جائے، ہاں !جس کا حق کم ہو رہا ہے یا ختم ہو رہا ہے اور وہ عاقل، بالغ ہے وہ اگر اس پر رضامند ہو اور مورث نے جو تعیین کر دی اسے نافذ کر دے تو اس کی وصیت نافذ ہو جائے گی ورنہ اصل یہ ہے کہ وارث کے لیے وصیت جائز نہیں۔

[ج] لیکن ان ورثہ میں کوئی نابالغ ہے اور اس کے حق میں کوئی کمی ہو رہی ہے تو نابالغ کو اپنا حق چھوڑنے کا اختیار نہیں۔ شرعی قانونِ وراثت کے مطابق اسے اس کا پورا حق دیا جائے اور جو بھی اس کا سرپرست ہو وہ اس کے حصے کی نگہ داشت کرے۔

(۳) تیسرا سوال یہ تھا کہ نام زدگی سے روکا جائے یا کچھ ہدایات کے ساتھ جاری رکھا جائے؟ اس کے جواب میں یہ طے ہوا کہ وصایت اور کسی بھی وصول کنندہ کی نام زدگی بینک وغیرہ کے قوانین کے باعث ایک "حاجت" بن چکی ہے۔ اس لیے صاحب رقم کی موت کے بعد وصول کرنے کا حق دار کون ہو گا؟ اس کی نامزدگی جائز اور مناسب ہے اور یہ تملیک نہیں، بلکہ توکیل ہے اور وصی و وکیل کی ذمہ داری ہے کہ رقم وصول کر کے شرعی قانون کے مطابق ورثہ میں تقسیم کر دے یا ان کے سپرد کر دے تا کہ وہ اپنے درمیان شرعی حکم کے مطابق صحیح طور پر تقسیم کر لیں۔

البتہ تمام ورثہ کی تعیین اور وصیت بالتملیک والی صورت میں حصوں کی تعیین نہ کی جائے کہ تعیین حصص میں غلطی ہو، یا ورثہ کی تعداد میں کمی بیشی کی وجہ سے کوئی نزاعی صورت پیدا ہو یا وصیت کو رد اور بے کار قرار دینے کی نوبت آئے۔ بلکہ مورث حصوں کی تعیین کے بجائے یہ درج کرے کہ تا دم تحریر میرے ورثہ فلاں فلاں ہیں اور ان سے میرے رشتہ کی تفصیل یہ ہے:

میری موت کے وقت تک ان میں کمی یا زیادتی ممکن ہے۔ بہر صورت میری موت کے وقت شرعاً جو بھی میرے ورثہ ہوں، انھیں شرعی قانون وراثت کے مطابق حصہ دیا جائے اور کسی کی کوئی حق تلفی ہر گز نہ کی جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

☆☆☆☆☆

فقدانِ زوج کی مختلف صورتوں کے احکام

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

فقدانِ زوج کی مختلف صورتوں کے احکام

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم*حامداً و مصلیاً و مسلماً

عرصۂ دراز سے بوجہ ضرورت شرعی زوجۂ مفقود الخبر کے فسخ نکاح کے بارے میں عالمِ مدینہ حضرت امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے مذہب پر فتویٰ وفیصلہ جاری کیا جاتا ہے اور اس پر تمام فقہاے اہل سنت کا اتفاق ہے۔

اس سلسلے میں عرض ہے کہ مذہب مالکی میں شوہر کے لاپتہ ہونے کی پانچ صورتیں جداگانہ احکام کے ساتھ بیان کی گئی ہیں، جو یہ ہیں:

۱۔ بلاد اسلام میں غیر زمانۂ وبا میں مفقود ہوا۔

۲۔ بلاد اسلام میں زمانۂ وبا میں مفقود ہوا۔

۳۔ مسلمانوں کی باہمی خوں ریزی میں شریک ہوا، پھر پتہ نہ چلا۔

۴۔ بلادِ کفر میں لاپتہ ہوا۔

۵۔ مسلمانوں اور کافروں کے درمیان جنگ ہوئی، اس میں شریک ہوا، پھر پتہ نہ چلا۔

پہلی صورت کا حکم یہ ہے کہ عورت حاکم اسلام کے یہاں استغاثہ کرے وہ تحقیق حال کے بعد استغاثہ کی تاریخ سے ۴؍ سال انتظار کی مہلت دے۔ اگر اس مدت میں بھی شوہر کی موت وزیست کا حال معلوم نہ ہو سکے تو مانا یہ جائے گا کہ وہ فوت ہو گیا اور عورت کو یہ اجازت ہوگی کہ چار ماہ دس روز عدتِ وفات گزار کر دوسرے شخص سے نکاح کر لے، دوبارہ اسے حاکمِ اسلام کے یہاں استغاثہ، پھر حکم موت صادر کرانے کی حاجت نہیں۔ ہاں حاکمِ اسلام کے یہاں استغاثہ سے پہلے اگر بیس سال بھی گزر جائیں تو وہ شمار نہ ہوں گے، نہ ان کا قطعی کوئی اعتبار ہوگا۔

واضح ہو کہ عورت جب قاضی کی اجازت سے نکاح کر لے اور مدخولہ ہو جائے تو یہ امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے نزدیک طلاق

ہے۔ جیساکہ " المدوّنة الکبریٰ "ص:۹۲ ج:۲ میں خود حضرت امام مالک سے منقول ہے جس کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ نکاح ودخول جائز ہونے کے لیے فسخ یا طلاق کی حاجت ہے، فسخ قاضی کا کام ہے جو یہاں ناپید ہے، تو نکاح ودخول کا جواز اس امر کو متضمّن ہے کہ شوہر کی طرف سے حکماً طلاق واقع ہوچکی، کتبِ فقہ حنفی میں اس کے اشباہ ونظائر، اقتضاءِ وتصحیحِ فعلِ مسلم کے مباحث میں ملتے ہیں۔

اس بارے میں ایک دوسرا قول یہ ہے کہ محض نکاحِ ثانی سے ہی طلاق واقع ہوجاتی ہے، دخول کی حاجت نہیں اور ایک قول یہ ہے کہ عدت گزرنے کے ساتھ ہی طلاق پڑجاتی ہے، ایسا ہی مقدماتِ ابن رشد ص: ۱۲۳ تا ۱۲۶، ج:۲ میں ہے۔ الغرض مذہبِ مالکی میں یہ شکل طلاق کی ہے اور وقوعِ طلاق کے وقت میں یہ تین قول ہیں جن میں راجح قولِ اوّل ہے جیساکہ زرقانی شرح موطا، ص:۲۵۷/ ج:۳ میں ہے۔ عنقریب ہم جزئیات کے ذیل میں اس کے نصوص پیش کریں گے۔

دوسری صورت کا حکم یہ ہے کہ وبا ختم ہوتے ہی عورت عدتِ وفات گزارے پھر نکاح کرلے۔

اور **تیسری صورت** میں جنگ بند ہونے کے روز سے عدتِ وفات گزارے اس کے بعد نکاح کرلے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس کے شریکِ جنگ ہونے پر شہادتِ شرعیہ قائم ہو، ورنہ اس کا حکم پہلی یا دوسری صورت کی تفصیل کے مطابق دارالاسلام میں لاپتہ شخص کی طرح ہے۔

چوتھی صورت کا حکم یہ ہے کہ عورت شوہر کی عمر ستر سال ہونے کا انتظار کرے جب کہ شوہر کے مال سے اس کے لیے نفقہ کا انتظام ہو۔ اور اگر ایسا نہ ہو بلکہ عدم نفقہ کی وجہ سے اسے حرج ومشقت کا سامنا کرنا پڑے تو وہ تطلیق کی راہ اپنا سکتی ہے۔ تطلیق کی تشریح آگے جزئیات میں آرہی ہے۔

پانچویں صورت کا حکم یہ ہے کہ قاضی کے یہاں عرض حال کرکے نکاح کی اجازت طلب کرے، وہ اسے ایک سال کی مہلت دے، اگر اس درمیان میں شوہر کا پتہ نہ چلے تو یہ عدتِ وفات گزار کر نکاح کرلے۔

مولانا سید محمد علوی مالکی دام ظلہ العالی (مکہ معظّمہ) نے اپنے ایک فتویٰ میں مذہبِ مالکی کی جو ترجمانی فرمائی ہے، یہ اسی کا خلاصہ ہے۔

جزئیات

راقم الحروف نے ذوقعدہ ۱۴۱۴ھ / مئی ۱۹۹۴ء میں حضرت مولانا سید محمد علوی مالکی دام ظلہ کی خدمت میں یہ سوال ارسال کیا تھا:

بسم الله الرحمن الرحيم

إلى صاحب المعالي الشيخ العلوي المالكي، مد الله تعالىٰ في عمره.

السلام عليكم ورحمة الله بركاته

بحمد الله! أنا بخير و عافية، وأرجو الله أن يمتعكم بالصحة و السلامة.

و بعد!

إننا – نحن الأحناف– ندين أن المرأة التي فقدت بعلها لا تزال في انظاره حتیٰ يبلغ عمره سبعين عاما، ولكن في عصرنا هذا يفتى علیٰ قول الإمام مالك رحمة الله تعالیٰ عليه نظرًا إلیٰ ظهور الفوضى الجنسية والفساد الجماعى بأن المرأة تقدم قضيتها إلى القاضي الشرعي، أو أعلم علماء بلدتها فيوجل مدة الانظار إلیٰ أربعة أعوام، وفي غضون هذه المدة المعلومة إن لم يرجع بعلتها فتطلب المرأة فسخ عقدها بالقاضى الشرعي فيفسخ القاضي عقدها بعد أن يتبين له الأمر بأن زوجها قد فارق الحياة : سواء كانت مضت مدة عشرين سنة على فقدان بعلها قبل تقديمها الطلب إلى القاضي، وهذا هو قول الأحناف من العلماء وفتواهم في هذا الزمان.

وأما في جانب اٰخر فإن الإنتظار للمرأة طول أربعة أعوام أمرٌ مُضنٍ، و يُسبب لها شقاء أو تعاسة، و إنها تعيش خمسة أو ستة أعوام على الأقل في انتظار بعلها بعد غيبوبته، ثم تذهب إلى القاضي فتصرّ على أن يفسخ عقدها في أسبوعٍ أو في أسرع ما يمكن من الوقت ، فبعض المحصنات من النساء والعفيفات الطاهرات يقمن بقضاء ميعاد الإنتظار المعلوم بجدٍ ورزانة و كرهٍ على النفس وطوعٍ على الشهوات، وأما بعضها فيسلن في تيار النزعات الشيطانية الجارفة نابذة القيم الإسلامية ومُثيلا وراءاً، و يسرن سيرًا حثيثًا معارضًا لأصول الإسلام وقوانينه.

فالبنود التالية في هذا الصدد في حاجة ماسّة إلى الإيضاح:

١ – ماهى أقوال سيدنا الإمام مالك رحمة الله تعالیٰ عليه في شان زوجة رجلٍ قد فقد خبره.

٢– وما هو قوله الذي يستند إليه؟ وما هو فتوى أعلام المالكية في عصرنا الراهب في شان هذه القضية؟

٣– ونظرًا إلى البيئة الراهنة في الهند هل يمكن للقاضي فسخ العقد بعد أن يتبين له الأمر فحسب ، دون أن تنتظر المرأةُ بعلها أربعة أعوام أو يحكم القاضي بموت الزوج اعتباراً انقراض المدة لأربعة أعوام أو أكثر علیٰ فقدانه قبل ميعاد المرافعة إلى القاضي؟

فالرجاء من سماحتكم أنكم ستقومون بإلقاء الضوء الكامل حول المعاد المذكورة أعلاها كى تمنحوني فرصة سعيدة للإغتراف من منهلكم الشافي العسيل لمثلى قليل البضع فى العلم والأدب.

وأخيرًا نطلب معاليكم التوجيه إلى الكتب التى تُمثل مسالك المالكية و مناهجها التي تفتي بها كي نستفيد منها إذا تيسر لنا حصولها.

مع أجزل الشكر والإمتنان

محمد نظام الدين الرضوي غفرله، ١٠/ ٥/ ١٩٩٤م

اس کا جواب ۵/ جمادی الآخرہ ۱۴۱۵ھ کو حضرت شیخ علوی مالکی صاحب دام ظلہ نے ارسال کیا جس، کا متن یہ ہے:

خلاصة حكم المفقود عنه عند المالكية

بسم الله الرحمن الرحيم

ألحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام علىٰ أشرف المرسلين سيدنا محمد و علىٰ آله و صحبه أجمعين أما بعد:

فإن المفقود هو من انقطع خبره ولم يعلم أهو حى أو ميت مع إمكان الكشف عن حاله فيخرج الأسير في بلاد الكفار لأنه لم ينقطع خبره. وأحوال المفقود عند المالكية خمسة.

المفقود في بلاد الإسلام في غير زمن الوباء ، والمفقود فيها في زمن الوباء والمفقود في قتال وقع بين المسلمين، والمفقود في أرض الشرك، والمفقود في حرب وقع بين المسلمين والكفار، وجعل بعضهم الأحوال أربعة بِعَدِّ من فقد في بلاد المشركين والأسير واحدة (انظر سراج السالك شرح أسهل المسالك للسيد عثمان الجعلى، ك:٢/ ١٠٤، والفقه الحديث علىٰ مذهب إمام أهل الحديث للشيخ محمد مصطفىٰ جاد، ص:١٣٣، و معين الحكام على القضايا والأحكام للشيخ أبي إسحاق إبراهيم بن حسن عبد الرفيع، ج:١/ ص:٢١٢) وكل واحد من هولاء له حكم.

فالأول وهو من فقد في بلاد الإسلام في غير زمن الوباء فهذا ترفع زوجته أمره للحاكم أو لجماعة المسلمين فيؤجل الحر أربعة أعوام وغيره ولى النصف ثم تعتدّ هى بعد الأجل عدة الوفاة.

الثانى: من فقد في بلاد الإسلام في زمن الوباء فهذا تعتدُّ زوجته عدة وفاة بعد ذهاب الوباء.

الثالث: المفقود في مقاتلة بين أهل الإسلام فتعتدُّ زوجته عدة وفاة من يوم التقاء الصفّين على الراجح ، وقيل يوم انصال الصفين وهو الأظهر والمعول عليه لأنه أحوط وهذا إذا شهدت بينة أنه حضر صف القتال وإلّا فكا المفقود في بلاد الإسلام.

الرابع: من فقد في بلاد الشرك فتمكث زوجته لمدة التعمير إن دامت نفقتها و إلا فلها التطليق لعدمها ، ومدة التعمير سبعون سنة من ولادته ، وقيل ثمانون، وقيل تسعون، وقيل مائة.

الخامس: من فقد في مقاتلة بين المسلمين والكفار فتعتدّ زوجته عدة وفاة بعد مضى سنة من نظر الحاكم في أمره والتفتيش عليه.

هذه أحوال المفقود عند المالكية و بها يظهر أن المذكور في السؤال هو الأول أي من فقد في بلاد المسلمين في غير زمن الوباء لأن هذا هو الذي يؤجل أربعة أعوام بعد العجز عن خبره بالبحث عنه فى الأماكن التى يظن ذهابه إليها ، فإن كان المذكور في السؤال هو صاحب الحال الأول فالأول بالفتوىٰ على مذهب الإمام مالك كما ذكرتم فى السوال صحيح، وأما بالنسبة لغيره من المفقود دين فالحكم مختلف كما هو واضح.

وسنفترض أن المسئول عنه هو الأول الذي فقد في بلاد المسلمين في غير زمن الوباء فيكون الجواب كالتالي.

إذا فقدت المرأة زوجها فى بلاد المسلمين في غير زمن الوباء فانها ترفع أمرها للحاكم أو لجماعة المسلمين كعالم موثوق من علماء المسلمين فيبحث عنه فى الأماكن التي يظن ذهابه إليها ثم يؤجل الحرّ أربعة أعوام فتعتد الزوجة بعد ذلك و إن كانت صغيرة أو أمة أو كتابية عدّة وفاة فإذا كان الإنتظار لمدة أربعة أعوام يضرها كما ورد فى السؤال فإن لها أن تطلب الطلاق لأن محل الأجل المذكور إن دامت النفقة بأن ترك لها ما تنفق منه علىٰ نفسها ولم تخش العنت وإلا طلق عليه للضرر، هذا محصل قول المالكية.

وأما مستند الأربع سنين فقد قال القاضي أبو محمد:

”وهذا إجماع من الصحابة وجماعة من التابعين ولم يُعلم لهم في عصر الصحابة مخالف، فثبت أنه إجماع “ وأما الكتب التى يمكن الاعتماد عليها في مذهب المالكية فهى المؤطا بشروحه و أوسطها شرح الإمام الزرقاني، والمدوَّنة و مختصر خليل بشروحه المختلفة و من أقربها شرح الشيخ عليش وكذٰلك شرح مواهب الجليل للشيخ الخطاب والرسالة لابن أبي زيد القيرواني ومن أوسط شروحها الفواكه الرواني، والله أعلم. انتهى كلام العلامة السيد العلوى المالكي مد ظله.

مقدماتِ ابنِ رشد ”فصل فی المفقود“ میں ہے:

وهو علىٰ أربعة أوجه: مفقودٌ فى بلاد المسلمين و مفقود في بلاد العدوّ و مفقود فى صف المسلمين في قتال العدو و مفقود في حرب المسلمين في الفتن التى تكون بينهم.

فأما المفقود في بلاد المسلمين فالحكم فيه إذا رفعت امرأة أمرها إلى الإمام أن يكلفها إثبات الزوجية والمغيب فإذا أثبت ذٰلك عنده كتب إلى و الى البلد الذي يظن أنه فيه أو إلى البلد الجامع إن لم يظن به في بلد بعينه مستبحثا عنه و يعرفه في كتابه إليه باسمه و نسبه و صفته و متجره و يكتب هو بذٰلك إلى نواحى بلده فإذا ورد على الإمام جواب كتابه بأنه لم يعلم له خبرٌ لاوجد

له أثر ضرب لامراته أجلا أربعة أعوام إن كان حرا، أو عامين إن كان عبدا، ينفق عليها فيها من ماله و في مختصرا بن عبد الحكم إن الاجل يضرب من يوم الرفع ...... و إنما أخذت بالأربعة الأعوام بالاجتهاد لأن الغالب أن من كان حيا لا تخفى حياته مع البحث عنه أكثر من هذه العدة فوجب الاقتصار عليها." انتهى ملخصًا"(۱)

اس عبارت میں قسمِ دوم کے مفقود کا ذکر نہیں ہے اس لیے مفقود کے صرف چار احوال بیان کیے گئے ہیں:

قاضی کی اجازت سے نکاح، پھر دخول "طلاق" ہے

مقدمات ابن رشد میں ہے:

وأما إذا لم تُردَّ (أي زوجة المفقود بعدما تزوّجت) إليه (أي إلى الزوج الأول) بفواتها. (أي بكونها فائتة بائنة) و إمضاءِ الحكم الظاهر إمّا بانقضاء العدة، و إمّا بالتزويج و إمّا بالدخول على الإختلاف المذكور في ذٰلك فيحسب عليه ذٰلك الفراق طلقة الذي ألزم إياه بالحكم فإن تزوّجها بعد ذٰلك كانت عنده علىٰ طلقتين واختلف متى تقع الطلقة عليها ففيه إنها تقع عليها بالدخول أو بالعقد على الإختلاف في ذٰلك و قيل إنها إنما تقع عليها يوم أبيحت للزوج و يكشف بذٰلك العقد أو الدخول الإحلال. (۲)

مؤطا امام مالک میں ہے:

قال مالك : و إن تزوجت بعد انقضاء عدتها فدخل بها زوجها أولم يدخل بها فلا سبيل لزوجها الأول إليها. قال مالك: وذٰلك الأمر عندنا. اه (۳)

اس کی تحت زرقانی شرح مؤطا میں ہے:

ثم رجع مالك عن هذا قبل موته بعام وقال: لا يُفِيْتُهَا على الأول الا دخول الثاني غير عالم بحياته كذات الوليين، وأخذ به ابن القاسم وأشهب، قال في الكافي: وهو الأصح من طريق الأثر لأنها مسئلة قلدنا فيها عمر، وليست مسألة نظر. (۴)

نیز اسی میں ہے:

قلت : أرأيت المفقود إذا ضرب السلطان لامرأته أربع سنين ، ثم اعتدت أربعة أشهر

---

(۱) مقدمات ابن رشد، المطبوع مع "المدوَّنة" فصل فی المفقود، ص:۱۰۱، ۱۰۲، ج:۲

(۲)مقدمات ابن رشد مع المدوَّنة الكبرىٰ ، فصل فی المفقود، ص:۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ج:۲، مطبوعه مكتبة الرياض

(۳) مؤطا إمام مالك، ۴۲، عدة التي تفقد زوجها، ص:۲۵۷، ج:۳، مطبع دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان

(۴) شرح الزرقاني على موطا الإمام مالك، ۴۲. عدة التي تفقد زوجها، ص:۲۵۷، ج:۳، دار الكتب العلمية، بيروت

وعشرا أيكون هذا الفراق تطليقة أم لا ؟ قال : إن تزوجت ودخل بها فهي تطليقة. [1]

نیز اسی میں ہے:

قلت : أرأيت كل نكاح يكون لواحد من الزوجين أو الولي أن يفرق بينهما وإن رضي ثبت النكاح ففرق بينهما الذي له الفرقة في ذلك ، أيكون فسخا أو طلاقا في قول مالك ؟ قال : هذا يكون طلاقا ، وكذلك قال مالك : إذا كان إلى أحد من الناس أن يقر بالنكاح إن أحب فيثبت أو يفرق فتقع الفرقة أنه إن فرق كانت طلقة بائنة قلت : وكل نكاح لا يقر عليه أهله على حال أيكون فسخا بغير طلاق في قول مالك ؟ قال : نعم. اهـ [2]

نیز اسی میں ہے:

قلت : أرأيت العنين بعد سنة إذا فرق بينهما أيكون تطليقة أو يكون فسخا بغير طلاق ؟ قال : قال مالك : تكون تطليقة قلت : والخصي أيضا إذا اختارت فراقه أتكون تطليقة في قول مالك ؟ قال : نعم .قلت : لم ؟ قال : لأنها لو شاءت أن تقيم معه أقامت وكان النكاح صحيحا فلما اختارت فراقه كانت تطليقة. [3]

مختصر الخلاصہ خلیل میں ہے:

هَلْ يُطَلِّقُ الْحَاكِمُ أَوْ يَأْمُرُهَا بِهِ ثُمَّ يَحْكُمُ بِهِ قَوْلَانِ .(فصل فى بيان اسباب)

اس کے تحت اس کی شرح منح الجلیل میں ہے:

وإن امتنع من طلاقها (فهل يطلق الحاكم) الزوجة (أو يأمرها) أي الحاكم الزوجة (به) أي طلاقها نفسها بأن تقول : أنت طالق ، أو طلقتك ، أو طلقت نفسي منك أو أنا طالق منك وهو بائن لكونه قبل الوطء (ثم يحكم) الحاكم بوقوع الطلاق ليرتفع الخلاف فيه على أن أمر الحاكم بطلاقها نفسها ليس حكما أفاده عب. [4]

---

(۱) المدونة الكبرىٰ، ص:۲۹، ج:۲، المفقود تتزوج امرأته ثم يقدم والتي تطلق فتعلم الطلاق ثم ترتجع فلا تعلم، تعلم، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) المدونة الكبرىٰ، ص:۱۱۹، ج:۲، باب النكاح الذي يفسخ بطلاق وغيره، دار الكتب العلمية، بيروت

(۳) المدونة الكبرىٰ، ص:۱۸۶، ج:۲، فصل فى العنين، دار الكتب العلمية، بيروت

(۴) شرح منح الجليل، ج:۳، ص:۲۵٤

مدتِ وفات گزرنے کے بعد قاضی کے فیصلۂ موت کی حاجت نہیں۔

المدونۃ الکبری میں ہے:

فقيل لمالك: هل تعتد بعد الأربع سنين عدة الوفاة أربعة أشهر وعشرا من غير أن يأمرها السلطان بذلك؟ قال: نعم، ما لها وما للسلطان في الأربعة أشهر وعشر التي هي العدة ......

سحنون عن ابن وهب عن عبد الجبار بن عمر عن ابن شهاب أن عمر بن الخطاب ضرب للمفقود من يوم جاءت امرأته أربع سنين ثم أمرها أن تعتد عدة المتوفىٰ عنها زوجها ثم تضع في نفسها ما شاءت إذا انقضت عدتها. اه (۱)

حاکم اسلام کے یہاں استغاثہ سے پہلے گزرے ہوے زمانے کا شمار و اعتبار نہ ہوگا

المدونۃ الکبریٰ "ضرب اجل المفقود" میں ہے:

قلت: أرأيت امرأة المفقود أتعتد الأربع سنين في قول مالك بغير أمر السلطان؟ قال: قال مالك: لا، قال مالك: وإن أقامت عشرين سنة ثم رفعت أمرها إلى السلطان نظر فيها وكتب إلى موضعه الذي خرج إليه فإذا يئس منه ضرب لها من تلك الساعة أربع سنين. (۲)

ایسا ہی شرح الزرقاني على المؤطا، ص۲۵۸، ج ۳، کتاب الطلاق، باب "عدة التي تفقد زوجها" میں بھی ہے۔

کتب حنفیہ میں بھی ایسی تصریحات موجود ہیں جن سے مفقود الخبر اشخاص کی بیویوں کے لیے رخصت کے امکانات نظر آتے ہیں اور انہیں اختیار کر کے مسلم معاشرہ کو آوارگی کی ناپاکی سے محفوظ رکھنے میں مدد مل سکتی ہے جیسا کہ درج ذیل فقہی عبارات سے عیاں ہوگا۔

ردالمحتار "كتاب المفقود" میں ہے:

(قوله: واختار الزيلعي تفويضه للإمام) قال في الفتح: فأي وقت رأى المصلحة حكم بموته. قال في النهر: وفي الينابيع: قيل يفوض إلى رأي القاضي، ولا تقدير فيه في ظاهر الرواية. وفي القنية: جعل هذا رواية عن الإمام. اهـ. قلت: والظاهر أن هذا غير خارج عن ظاهر الرواية أيضا، بل هو أقرب إليه من القول بالتقدير؛ لأنه فسره في شرح الوهبانية بأن ينظر ويجتهد و يفعل ما يغلب على ظنه فلا يقول بالتقدير؛ لأنه لم يرد به الشرع بل ينظر في الأقران وفي الزمان والمكان

---

(۱) المدونة الكبرىٰ، ص: ۳۱، ج: ۲، ضرب أجل المفقود، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) المدونة الكبرىٰ، ص: ۳۰، ج: ۲، ضرب أجل المفقود، دار الكتب العلمية، بيروت

ويجتهد، ثم نقل عن مغني الحنابلة حكايته عن الشافعي ومحمد، وأنه المشهور عن مالك وأبي حنيفة وأبي يوسف .وقال الزيلعي : لأنه يختلف باختلاف البلاد وكذا غلبة الظن تختلف باختلاف الأشخاص فإن الملك العظيم إذا انقطع خبره يغلب على الظن في أدنى مدة أنه قد مات.اه

ومقتضاه أنه يجتهد ويحكم لقرائن الظاهرة الدالة على موته وعلى هذا يبتنى على ما في جامع الفتاوى حيث قال : وإذا فقد في المهلكة فموته غالب فيحكم به ، كما إذا فقد في وقت الملاقاة مع العدو أو مع قطاع الطريق ، أو سافر على المرض الغالب هلاكه ، أو كان سفره في البحر وما أشبه ذلك حكم بموته ؛ لأنه الغالب في هذه الحالات وإن كان بين احتمالين ، واحتمال موته ناشئ عن دليل لا احتمال حياته ؛ لأن هذا الاحتمال كاحتمال ما إذا بلغ المفقود مقدار ما لا يعيش على حسب ما اختلفوا في المقدار نقل من الغنية اه. ما في جامع الفتاوى. وأفتى به بعض مشايخ مشايخنا وقال إنه أفتى به قاضي زاده صاحب بحر الفتاوى ، لكن لا يخفى أنه لا بد من مضي مدة طويلة حتى يغلب على الظن موته لا بمجرد فقده عند ملاقاة العدو أو سفره البحر ونحوه إلا إذا كان ملكا عظيما فإنه إذا بقي حيا تشتهر حياته ، فلذا قلنا إن هذا مبني على ما قاله الزيلعي تأمل.[1]

بوجہ ضرورت مذہب امام مالک پر حنفی قاضی فیصلہ کر سکتا ہے

قال في الدرك المستنقى : قال القهستانى لوأفتى به موضع الضروره لا بأس به على ما أظن، اه، قلت و نظير هذا المسألة عدة ممتدة الطهر التى بلغت برؤ ية الدم ثلثة أيام ثم امتد طهر ها فإنها تبقى فى العدة إلى أن تحيض ثلاث حيض وعند مالك تنقضى عدتها بتسعة أشهر ، وقد قال فى البزاز ية : الفتوى فى زماننا على قول مالك وقال الزاهدى : كان بعض أصحابنا يفتون به للضرورة واعرضه فى النهر والعالمكيرية بأنه لاداعى إلى الإفتاء بمذهب الغير لإمكان الترافع إلى مالكى يحكم بمذهبه وعلى ذالك مشى ابن وهبان فى منظومته هناك لكن قد منا أن الكلام عند تحقق الضرورة حيث لم يوجد مالكى يحكم به.[2]

ان جزئیات کے ساتھ ہدایہ، فتح القدیر، در مختار، ردالمحتار، فتاوی عالم گیری کتاب المفقود کا مطالعہ بھی مناسب ہوگا۔

---

(۱) رد المحتار على الدر المختار، ص:٤٦٠، ٤٦١، ج:٦، مطلب في الإفتاء بمذهب في زوجة المفقود، كتاب المفقود، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) رد المحتار على الدر المختار، ص ٤٦٢ ج ٦،مطب فى الإفتاء بمذهب مالك فى زوجة المفقود، كتاب المفقود، دار الكتب العلمية، بيروت

اس تفصیل کی روشنی میں زوجۂ مفقود الخبر کے باب میں مذہب مالکی کی پوری تصویر ابھر کر سامنے آگئی جس کے پیش نظر آج کے بگڑے ہوئے حالات میں لاپتہ اشخاص کی بے سہارا عورتوں کا حکم شرعی تلاش کرنا ایک گونہ آسان ہو گیا اس لیے درج ذیل چند امور کی تنقیح مطلوب ہے۔

۱- ہمارے فقہاے اہل سنت نے ضرورت شرعی کی بنیاد پر مذہب امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے عدول کر کے امام مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا جو یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ مفقود الخبر کی بیوی قاضی کی مقرر کردہ میعاد چار سال تک شوہر کا انتظار کر کے کچھ مراحل سے گذرنے کے بعد نکاح کر لے، کیا وہ صرف غیر زمانۂ وبا میں بلاد اسلام میں لاپتہ شوہر کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ یہی ظاہر ہے یا فقدان زوج کی پانچوں صورتوں کو عام ہے؟

۲- عدم عموم کی صورت میں قابل غور امر یہ ہے کہ جس ضرورت شرعی کی بنیاد پر مذہب مالکی کی شکل اول کو اختیار کیا جاتا ہے کیا اسی طرح کی شرعی ضرورت کی بنیاد پر مذہب مالکی کی بقیہ چار شکلوں کو اختیار کرنا جائز ہو سکتا ہے؟

۳- ہمارے اکابر فقہا یہ حکم دیتے ہیں کہ قاضی کی مقرر کردہ چار سال کی میعاد گزر جانے کے بعد زوجۂ مفقود الخبر دوبارہ قاضی شرع کے یہاں استغاثہ کرے، وہ تحقیق حال کے بعد اس کے شوہر کی موت کا حکم صادر کرے پھر یہ عدت وفات گزارے حالانکہ مذہب مالکی میں دوبارہ استغاثہ، پھر حکم موت صادر کرنے کا کہیں کوئی ذکر نہیں ہے۔ بلکہ مدونہ جلد: ۲، ص: ۹۳ میں اس کے بر خلاف صراحت ہے، تو عرض یہ ہے کہ فقہا کے یہ فرمودات محض استحبابی و استحسانی ہیں یا شروط لازمہ کے درجے میں ہیں؟ اگر فقدان زوج کی پانچویں صورت بھی بوجہ ضرورت شرعیہ اختیار کی جائے تو کیا یہاں بھی دوبارہ قاضی کے یہاں استغاثہ پھر اس کے فیصلۂ موت کی حاجت ہوگی یا مذہب مالکی کے مطابق ایک سال کے بعد عورت کو عدت وفات گزار کر نکاح کرنے کی اجازت ہوگی؟

۴- پہلی صورت میں چار سال اور آخری صورت میں ایک سال کی مدت مقرر ہونے کے بعد قاضی شرع مفقود الخبر کی تفتیش کرے گا، یا عورت اور اس کے اولیا؟ نیز تفتیش کا طریقہ کیا ہوگا؟

معروضہ

سوالنامے میں جو جزئیات درج ہیں جواب میں ان کی نقل کی حاجت نہیں، صرف ان کی طرف ایک اشارہ کافی ہے، تاکہ جواب مختصر، مفید، جامع ہو امید ہے کہ ہماری اس گزارش کا لحاظ فرمائیں گے۔ جزاکم اللہ تعالیٰ خیر الجزاء

خلاصۂ مقالات بعنوان

فقدانِ زوج کی مختلف صورتوں کے احکام

تلخیص نگار: مولانا محمد صدر الوریٰ قادری، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حامداً و مصلیاً

امام مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مذہب میں مفقود الخبر کی پانچ صورتیں جداگانہ احکام کے ساتھ بیان کی گئی ہیں، تو ہمارے اکابر فقہا نے بوجہِ ضرورت پانچوں صورتوں میں ان کا مذہب اختیار کیا ہے، یا صرف پہلی صورت میں؟

اس کے تعلق سے مقالہ نگار حضرات کی دو رائیں سامنے آئیں۔

پہلی رائے یہ ہے کہ ہمارے فقہاے کرام نے مذہبِ مالکی پر جو فتویٰ دیا ہے، وہ فقدانِ زوج کی تمام صورتوں کو عام ہے، مگر ایسے مقالہ نگار کم ہیں، ان کے نام اس طرح ہیں:

(۱) مفتی عنایت احمد نعیمی (۲) مولانا محمد عالم گیر رضوی، اسحاقیہ، جودھ پور (۳) مولانا محمد علی رضا مصباحی، ویشالی (۴) مولانا مفتی شہاب الدین احمد نوری، براؤں شریف۔

ان میں کچھ تو وہ ہیں جنھوں نے صرف دعویٰ کی حد تک اپنی بات محدود رکھی اور بیّنہ و دلیل سے کوئی چھیڑ چھاڑ نہ کی، اور کچھ نے عموم کے لیے ضرورتِ شدیدہ ملجئہ کا سہارا لیا، اور کسی نے یہ کہا کہ ہمارے فقہاے احناف نے مفقود کی کوئی تقسیم نہیں کی ہے، اس لیے یہ حکم تمام صورتوں کو عام ہے۔ اور کسی نے پہلے تو خصوص کا دعویٰ کیا، مگر پھر یہ کہہ دیا کہ اگرچہ وہ حکم پہلی صورت کے ساتھ خاص ہے، مگر ضرورت کی موجودگی میں اسے عام ہی ہونا چاہیے۔ مولانا نثار احمد رضوی کہتے ہیں کہ یہ معلوم نہیں ہو پاتا کہ کس صورت کے ساتھ یہ حکم خاص ہے۔

دوسری رائے جو باقی سارے مقالہ نگار حضرات کی ہے، یہ ہے کہ وہ حکم فقدانِ زوج کی صرف پہلی صورت کے ساتھ خاص ہے، یعنی جو بلادِ اسلام میں غیر زمانۂ وبا میں مفقود ہوا۔

البتہ محقق مسائل جدیدہ حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی صدر شعبۂ افتا و ناظم مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور فرماتے ہیں کہ فقدانِ زوج کی بقیہ صورتیں پہلی ہی صورت کے ساتھ ملحق ہیں، پھر لکھتے ہیں کہ مذہبِ مالکی میں یہ حکم مطلق نہیں ہے، بلکہ اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ شوہر کے مال سے عورت کے نان، نفقہ کا انتظام ہو اور غلبۂ شہوت کے باعث اسے بدی میں ملوث ہونے کا خطرہ نہ ہو۔ ورنہ اسے اختیار ہوگا کہ قاضی سے طلاق کا مطالبہ کرے اور قاضی اسے بلا تاجیل شوہر کی طرف سے طلاق دے دے، یا اسے حکم دے کہ وہ خود ہی اپنے کو طلاق دے لے، پھر یہ اسے نافذ کر دے، جیسا کہ علامہ علوی کے جواب سے ظاہر ہے۔

احقر راقم الحروف نے قولِ خصوص کے ساتھ یہ بھی لکھا کہ یہی حکم اس صورت کا بھی ہے جب مسلمانوں کے درمیان آپس میں خوں ریزی ہوئی اور بیّنۂ عادلہ کے ذریعہ صرف اتنا معلوم ہوا کہ وہ جنگ کے لیے نکلا تھا، مگر یہ نہیں معلوم ہو سکا کہ وہ لڑائی میں شریک بھی ہوا تھا، تاہم اسی وقت سے لاپتہ ہے، اور بطور استدلال "حاشية الخرشي على مختصر الخليل، ج:۵، ص:۱۳۱" کی درج ذیل عبارت پیش کی:

"اما لو شهدت البينة أنه خرج مع الجيش فقط فتكون زوجته كالمفقود فى بلاد المسلمين ويجرى فيه ماترىٰ."

حضرت مولانا محمد ہاشم نعیمی جامعہ نعیمیہ، مراد آباد، سوالات کی تفصیلات میں جانے کے بجائے بڑے ہی اختصار و جامعیت کے ساتھ فرماتے ہیں کہ جب بوجہ ضرورت مذہبِ مالکی پر فتویٰ جاری کیا گیا تو اس مذہب کے جملہ شرائط کی رعایت ضروری ہے۔

دوسرے سوال کے متعلق آرا

دوسرے سوال کے جواب میں کلی طور پر تین نظریات سامنے آئے۔

پہلا نظریہ یہ ہے کہ ضرورتِ شرعیہ کے تحقق کے وقت باقی چار شکلوں میں بھی امام مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مذہب اختیار کرنا جائز ہے۔ اس نظریے کے حاملین حسب ذیل ہیں:

(۱) مولانا محمد حنیف خاں، بریلی شریف (۲) مولانا شبیر احمد، برگدہی، مہراج گنج (۳) مولانا مفتی محمد ایوب نعیمی، مراد آباد (۴) مولانا عبد السلام رضوی، تلسی پور (۵) مولانا محمد انور نظامی، ہزاری باغ (۶) مولانا محمد سلیمان، سلطان پور (۷) مولانا جمال مصطفیٰ، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور (۸) مولانا عبد الحق رضوی، اشرفیہ، مبارک پور (۹) مولانا ناظم علی، اشرفیہ، مبارک پور (۱۰) مفتی شفیق احمد شریفی، الٰہ آباد (۱۱) مولانا عارف اللہ فیضی، محمد آباد گوہنہ (۱۲) مولانا محمد اسحاق، رام پور (۱۳) مولانا محمد رابع نورانی، براؤں شریف (۱۴) مفتی شیر محمد، اسحاقیہ، جودھ پور (۱۵) مفتی محمد نسیم، اشرفیہ، مبارک پور (۱۶) مفتی بدر عالم، اشرفیہ مبارک پور (۱۷) مولانا محمد جابر خاں، متعلّم درجۂ تحقیق، اشرفیہ، مبارک پور (۱۸) مولانا اشتیاق عالم، درجۂ تحقیق، اشرفیہ،

مبارک پور (۱۹) مولانا نیاز احمد، تقابلِ ادیان، اشرفیہ، مبارک پور (۲۰) مولانا ناصر حسین، درجۂ تحقیق، اشرفیہ، مبارک پور (۲۱) مولانا محمد صابر رضا، درجۂ تحقیق، اشرفیہ، مبارک پور۔

ان میں مفتی بدر عالم صاحب فقدانِ زوج کی بقیہ چار شکلوں میں مذہبِ مالکی اختیار کرنے کی اجازت بایں معنیٰ دیتے ہیں کہ زوجۂ مفقود الخبر کسی مالکی قاضی کے یہاں مقدمہ پیش کر کے مسئلے کا حل تلاش کرے اور اگر مالکی قاضی نہیں ہے تو عند الضرورۃ حنفی قاضی کے یہاں بھی مرافعہ کر سکتی ہے۔

دوسرا نظریہ یہ ہے کہ باقی چار صورتوں میں احناف کے قولِ ثانی پر عمل کیا جائے، جسے امام زیلعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اختیار کیا، صاحبِ ہدایہ امام برہان الدین مرغینانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے "هو الا قيس" کہا۔ امام شمس الائمہ سرخسی نے "الا ليق بطر يق الفقه" کہا۔ فقہاے احناف کی ایک جماعت نے مفتیٰ بہ قرار دیا، یعنی اسے قاضی اسلام کی رائے کو تفویض کر دیا جائے، یہاں تک کہ اسے مفقود الخبر کی موت کا ظن غالب ہو جائے، لہٰذا جب مابقی شکلوں میں ضرورتِ شرعیہ پائی جائے تو اس قول پر عمل کی اجازت ہوگی کہ دوسرے مذہب کی تقلید کے بجائے اپنے مذہب کے ایک قول کو اختیار کرنا آسان وانسب ہے۔

حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی ناظمِ مجلس شرعی فرماتے ہیں کہ مذہب مالکی کی بعد والی تینوں شکلوں میں ضرورت کا تحقق نہیں ہوتا، اور چوتھی صورت میں ایسا کم ہوگا کہ کوئی شخص دوسرے ملک میں ویزا لے کر جائے اور وہاں کی حکومت اس کے مرنے کی اطلاع نہ دے، یا کسی اور ذریعہ سے اطلاع نہ ملے، اس نظریے کے حاملین یہ حضرات ہیں:

(۱) حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی، صدر شعبۂ افتا و ناظم مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ (۲) مولانا نصر اللہ رضوی، محمد آباد گوہنہ (۳) راقم الحروف صدر الوریٰ قادری، اشرفیہ، مبارک پور (۴) مولانا ساجد علی مصباحی، اشرفیہ، مبارک پور (۵) قاضی فضل احمد، کچی باغ، بنارس (۶) قاضی فضل رسول، برگدہی، مہراج گنج (۷) مولانا محمود علی مشاہدی، درجۂ تحقیق، اشرفیہ، مبارک پور۔

مگر ان میں قاضی فضل احمد اور ان کے برادرِ کبیر قاضی فضل رسول نے بطور استدراک یہ بھی کہا کہ اگر بلادِ کفر میں لاپتہ ہوا اور امام و حاکم کو ساٹھ، ستر سال سے پہلے اس کی موت کا یقین نہ آئے تو سچی واقعی ضرورت کے تحت امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کے مطابق تطلیق کی راہ اپنائی جا سکتی ہے۔

تیسرا نظریہ جو ان دونوں نظریوں سے مختلف ہے، یہ ہے کہ مابقی صورتوں میں بھی وہی حکم دیا جائے جو پہلی صورت میں دیا گیا ہے، گو کہ اس گروہ میں آپس میں خود بڑا اختلاف ہے، مگر من جملہ نقطۂ اتحاد یہی ہے، یہ حضرات ہیں:

(۱) مولانا عبد الغفار اعظمی، خیر آباد، مئو (۲) مولانا آلِ مصطفیٰ، گھوسی (۳) مولانا شہاب الدین احمد نوری، براؤں شریف (۴) مولانا نثار احمد رضوی، حسن پور، جے پی نگر۔

ان میں مولانا آلِ مصطفیٰ مصباحی نے ایک منفرد نقطۂ نظر اختیار کرتے ہوئے تحریر کیا کہ ضرورتِ شرعیہ کی وجہ سے دوسری، تیسری، پانچویں صورت میں بھی مذہبِ مالکی اختیار کرنا جائز ہے۔ لیکن بطور احتیاط وجوبی ان صورتوں میں بھی شکل اول ہی کی صورت اختیار کی جانی چاہیے، رہی چوتھی صورت تو اس میں عدول کی حاجت نہیں کہ یہی مذہبِ حنفی ہے۔

تیسرے سوال کے متعلق نظریات

تیسرے سوال کے جواب میں دو طرح کے نقطۂ نظر ملے۔ **پہلا** یہ کہ مرافعۂ ثانیہ اور قضاے قاضی امورِ استحبابیہ و استحسانیہ سے ہیں۔ شروطِ لازمہ سے نہیں، یہ نقطۂ نظر درج ذیل حضرات کا ہے:

(۱) مولانا محمد حنیف خاں، بریلی شریف (۲) مولانا شبیر احمد، برگدہی، مہراج گنج (۳) مولانا مفتی محمد ایوب نعیمی، مراد آباد (۴) مولانا محمد عالم گیر رضوی، اسحاقیہ، جودھ پور (۵) مولانا محمد ہاشم نعیمی، مراد آباد (۶) مولانا شہاب الدین احمد نوری، براؤں شریف (۷) مولانا محمد رابع نورانی، براؤں شریف (۸) مفتی شیر محمد، اسحاقیہ، جودھ پور۔

دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ مرافعۂ ثانیہ اور قضاے قاضی شروطِ لازمہ سے ہیں۔ یہ نظریہ باقی تمام مقالہ نگاروں کا ہے۔ ان حضرات کی دلیل درِ مختار کی یہ عبارت ہے:

"إنما يحكم بموته بقضاء لأنه أمر محتمل فمالم ينضم إليه القضاء لا يكون حجة."

مذہبِ مالکی میں گو کہ اس شرط کا ذکر نہیں ہے، مگر دوسرے مذہب کی تقلید صرف امور واجبہ میں ہوگی، دیگر مسائل میں اپنے امام ہی کی تقلید کی جائے گی، اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں:

"ضرورتِ صادقہ کے وقت جو کسی مسئلہ میں ائمۂ ثلاثہ میں سے کسی امام کی تقلید کی جاتی ہے، صرف اس مسئلہ میں اس کے مذہب کی رعایت امورِ واجبہ میں ضرور ہوگی۔ دیگر مسائل میں اپنے امام ہی کی تقلید کی جائے گی۔" (۱)

البتہ حضرت مفتی محمد نظام الدین صاحب قبلہ رضوی دام ظلہ اور راقم الحروف نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ اگر عورت ایسی جگہ ہو جہاں کوئی منصبِ قضا کا اہل نہ ہو، اور ضرورتِ صادقہ متحقق ہو تو وہ اپنے طور پر بھی فسخ کر سکتی ہے، اس کی نظیر مسئلۂ عنین ہے، جس کی صراحت فتاویٰ رضویہ ج:۵، ص:۶۹۴ میں ہے۔

پھر شرط لازم قرار دینے والوں میں دو گروہ سامنے آئے، ایک تو وہ جو اسے امام مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مذہب نہیں مانتا، بلکہ اسے صرف اپنے مذہب میں شرط بتاتا ہے، یہ گروہ زیادہ افراد پر مشتمل ہے۔ دوسرا گروہ یہ کہتا ہے کہ امام مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مذہب بھی یہی ہے کہ مرافعۂ ثانیہ اور قضاے قاضی شرط لازم ہے۔ اس جماعت کے افراد حسب ذیل ہیں:

(۱) حضرت مولانا عبد الحق رضوی، اشرفیہ، مبارک پور (۲) حضرت مولانا ناظم علی، اشرفیہ، مبارک پور (۳) حضرت مولانا قاضی فضل رسول، برگدہی، مہراج گنج (۴) حضرت مولانا قاضی فضل احمد، کچی باغ، بنارس۔

یہ حضرات مختلف وجوہ سے اپنے مدعیٰ کو مبرہن کیے ہوئے ہیں:

پہلی وجہ:- ہمارے علما مثلاً صاحبِ ہدایہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ، اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے یہی امام مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مذہب و ارشاد کہا ہے۔ اگر ان کا یہ مذہب نہ ہو تو یہ افترا و بہتان ہوگا۔

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۵، ص:۶۹۸، کتاب الطلاق، رضا اکیڈمی.

دوسری وجہ:- ”زرقانی علی الموطا“ کی عبارت سے یہی معلوم ہوتا ہے اور یہ وہی بات ہے جو درِ مختار میں ہے۔

تیسری وجہ:- مذہبِ مالکی کے استدلال کا مدار فاروقِ اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہی کا ارشاد ہے، اور اس میں قضاے قاضی کی شرط ہے۔

چوتھی وجہ:- امام مالک نے اس مسئلے کا مسئلہ عنین وایلا پر قیاس کیا ہے اور ان مسئلوں میں فسخ کے لیے ان کے نزدیک قضاے قاضی شرط ہے، لہٰذا اس مسئلے میں بھی قضاے قاضی شرط ہوگی۔

اور مدونہ کی عبارت کا مفاد صرف اس قدر بتایا کہ چار سال کی مدت گزر جانے کے بعد جب قاضی حکم موت صادر کرے گا تو یہی حکم اس کی عدت گزارنے کے لیے کافی ہوگا، الگ سے کسی نئے حکم کے انتظار کی ضرورت نہیں۔

چوتھے سوال کے جوابات

چوتھے سوال کے جواب میں بھی کلی طور پر تین راے سامنے آئی۔

پہلی راے یہ ہے کہ قاضی شرع تفتیش کرے گا، عورت اور اس کے اولیا کی تفتیش قابلِ قبول نہیں، جس علاقے میں شوہر غائب ہوا ہے، اس علاقہ کے قاضیِ شرع سے تعاون لے کر لڑکے کا نام، ولدیت، سکونت، پورا حلیہ لکھ کر دے، ساتھ ہی پولیس اسٹیشن سے مدد حاصل کرے، اور جدید ذرائع ابلاغ کا استعمال کرے، اس کے اخراجات فریقین سے لے، یا رفاہی فنڈ قائم کرے۔ یہ راے اکثر مقالہ نگاروں کی ہے، البتہ حضرت مفتی محمد نظام الدین صاحب قبلہ دام ظلہ اور راقم السطور کے مقالے میں اتنا اضافہ ہے کہ قاضی شرع عورت پر یہ ذمہ داریاں ڈالے گا۔

[۱]-عورت اپنا رشتۂ زوجیت ثابت کرے۔[۲]- یہ بھی ثابت کرے کہ اس کا شوہر غائب ہے۔

[۳]-شوہر کے غائب ہونے کے زمانہ تک اس کی عصمت میں رہی۔

دوسری راے یہ ہے کہ تفتیش کی ذمہ داری قاضی اور عورت کے اولیا کے درمیان مشترک ہے۔ یہ راے ان حضرات کی ہے۔

(۱) مفتی عنایت احمد نعیمی، اترولہ (۲) مولانا محمد سلیمان، سلطان پور (۳) مولانا ساجد علی مصباحی، اشرفیہ، مبارک پور (۴) مولانا قاضی فضل احمد، کچی باغ، بنارس (۵) مولانا قاضی فضل رسول، برگدہی، مہراج گنج۔

ان میں قاضی فضل احمد یہ کہتے ہیں کہ قاضی کے یہاں مرافعہ کرنے کے بعد اس بات کی تصدیق کے لیے کہ وہ شخص واقعی لا پتہ ہے، قاضی بطور خود تفتیش کرے گا، لیکن مفقود ہونا متحقق ہوجانے کے بعد عورت اور اس کے اولیا تفتیش کریں گے۔

تیسری راے یہ ہے کہ تفتیش کی ذمہ داری عورت اور اس کے اولیا پر عائد ہوتی ہے، یہ نظریہ درج ذیل حضرات کا ہے۔

(۱) مولانا مفتی محمد ایوب نعیمی، مراد آباد (۲) مولانا شبیر احمد، برگدہی، مہراج گنج (۳) مولانا عبد السلام رضوی تلسی پور (۴) مفتی شفیق احمد شریفی، الہ آباد (۵) مولانا محمد رابع نورانی، براؤں شریف

ان میں حضرت مفتی محمد ایوب نعیمی اپنے دعویٰ پر استدلال اس طرح کرتے ہیں کہ عورت مدعیہ ہے، اس لیے بینہ اسی پر ہے اور عجز کی صورت میں قاضی اس کا تعاون کرے۔

یہ ہے مقالات کا خلاصہ اور مختلف نظریات اور ان کے دلائل کا حاصل۔ اللہ تعالیٰ ہمیں توفیقِ خیر سے نوازے۔ آمین۔

تنقیح طلب امور

① مذہبِ مالکی کی طرف عدول مفقود الخبر کی صرف پہلی صورت کے ساتھ خاص ہے یا تمام صورتوں کو عام ہے؟

② اگر تمام صورتوں کو عام نہیں ہے تو ان صورتوں میں بوجہِ ضرورتِ شرعیہ مذہبِ مالکی کی طرف عدول کیا جائے یا احناف کے قولِ دوم پر عمل کیا جائے، جیسے امام زیلعی نے اختیار کیا۔

③ قولِ دوم پر عمل کی صورت میں ضرورتِ صادقہ کے تحقق کی کیا کیا صورتیں ہوں گی، پھر مفقود الخبر کی موت کے سلسلے میں حصول غلبۂ ظن کے لیے کیا کسی متعیّن میعاد کا گزرنا لازم ہے؟

④ امام مالک کی تقلید صرف مدتِ وفات میں تخفیف کی حد تک ہے، یا اس سے متعلق دوسرے امور مثل وقت تاجیل، و حکمِ موت بذریعہ قاضی میں بھی؟

⑤ تفتیش قاضی کے ذمہ ہے یا عورت اور اس کے اولیا پر یا دونوں کے درمیان یہ ذمہ داری مشترک ہے؟ پھر اس زمانہ میں تفتیش کا کیا طریقہ ہوگا؟

☆☆☆☆

فیصلے

فقدانِ زوج کی مختلف صورتوں کے احکام

شوہر لا پتہ ہو جائے اور کسی طرح یہ بھی معلوم نہ ہو سکے کہ وہ زندہ ہے، یا مر گیا۔ اس صورت کو فقدانِ زوج اور ایسے شوہر کو مفقود الخبر سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اگر کسی عورت پر یہ افتاد آجائے اور وہ تنہائی اور بے کسی کی زندگی گزارنے پر صبر نہ کر سکے تو اس کے لیے اسلام میں کوئی گنجائش ہے یا نہیں؟

(مرتب غفرلہ)

امام مالک کے یہاں زوج مفقود الخبر کی پانچ صورتیں اور ان کے جداگانہ احکام ہیں، وہ یہ ہیں:

(۱) شوہر بلادِ اسلام میں غیر زمانۂ وبا میں مفقود ہوا:

اس میں عورت کو قاضی کے یہاں استغاثہ کرنا ہے۔ وہ اس کے بعد ۴ر سال انتظار کی مہلت دے گا، اور حال معلوم نہ ہونے پر نکاح فسخ ہو گا اور عورت عدت وفات گزار کر کسی اور سے نکاح کر سکے گی۔

(۲) بلادِ اسلام میں زمانۂ وبا میں مفقود ہوا:

اس کا حکم امام مالک کے یہاں یہ ہے کہ وبا ختم ہوتے ہی عورت عدت وفات گزارے پھر نکاح کر لے۔

(۳) مسلمانوں کی باہمی خوں ریزی میں شریک ہوا، پھر پتہ نہ چلا:

اس صورت کا حکم ان کے یہاں یہ ہے کہ جنگ بند ہونے کے روز سے عدت وفات گزارے، اس کے بعد نکاح کر لے۔

۴ بلاد کفر میں لاپتہ ہوا:

ان کے یہاں اس صورت کا حکم یہ ہے کہ عورت شوہر کی عمر ستّر سال ہونے کا انتظار کرے جب کہ شوہر کے مال سے اس کے لیے نفقہ کا انتظام ہو۔

۵ مسلمانوں اور کافروں کے درمیان جنگ ہوئی، اس میں شریک ہوا، پھر پتہ نہ چلا:

اس صورت کا حکم یہ ہے کہ قاضی کے یہاں عرض حال کرکے نکاح کی اجازت طلب کرے، وہ اسے ایک سال کی مہلت دے، اگر اس درمیان میں شوہر کا پتہ نہ چلے تو یہ عدت وفات گزار کر نکاح کر لے۔

اس پر **سوال** یہ تھا کہ ہمارے فقہاے کرام نے ضرورت شرعی کی بنیاد پر مذہب امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے عدول کرکے امام مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا جو مذہب اختیار کیا ہے کہ: "مفقود الخبر کی بیوی قاضی کی مقرر کردہ میعاد چار سال تک شوہر کا انتظار کرکے کچھ مراحل سے گزرنے کے بعد نکاح کرے۔" کیا وہ صرف غیر زمانۂ وبا میں بلادِ اسلام میں لاپتہ شوہر کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ یہی ظاہر ہے، یا فقدان زوج کی پانچوں صورتوں کو عام ہے؟

اس سوال کے **جواب** میں یہ طے ہوا کہ مفقود کی یہ تقسیم اور اقسام کے الگ الگ احکام صرف مذہب امام مالک میں ہیں۔ حنفیہ کے یہاں یہ تقسیم وتفصیل نہیں، بلکہ جملہ اقسامِ مفقود کے لیے انقراضِ اقران اور شوہر کے وقتِ ولادت سے ستر سال تک انتظار کا حکم ہے۔

اور ضرورت کی حالت میں ہمارے فقہا نے امام مالک کے مذہب میں مذکور پہلی صورت اختیار کرنے کا حکم دیا ہے۔ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ اسی صورت سے ہر قسم کے مفقود کی زوجہ کا حل نکل آتا ہے۔ اس لیے مفقود کسی قسم کا ہو عدول اسی صورت کی جانب ہو گا۔

تو حکم یہ ہے کہ مفقود الخبر کسی قسم کا ہو اس کی زوجہ اگر صبر نہیں کر سکتی تو قاضی کے یہاں استغاثہ کرے گی، قاضی صدق دعویٰ ثابت ہونے کے بعد عورت کو چار سال کی مہلت دے گا اور اس مدت میں تحقیق وتفتیش کرے گا، موت و زیست کچھ معلوم نہ ہونے پر عورت پھر قاضی سے رجوع کرے گی اور وہ موتِ زوج کا حکم دے گا پھر عورت عدت وفات گزار کر کسی اور شخص سے نکاح کر سکے گی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

☆☆☆☆☆

فسخِ نکاح بوجہِ تعسُّرِ نفقہ

☆- سوال نامہ

☆- خلاصۂ مقالات

☆- فیصلے

سوال نامہ

فسخِ نکاح بوجہِ تعسُّرِ نفقہ

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظمِ مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم*حامداً و مصلیاً و مسلماً

شوہر اگر اپنی بیوی کو نان و نفقہ، یا لباس، رہائش کا مکان نہ فراہم کرے اور عورت ضرر سے بچنے کے لیے اس سے آزادی کی طالب ہو تو مذہب شافعی میں حسب تفصیل اس کے لیے آزادی کی گنجائش ہے۔

۱۔ شوہر اگر اپنی بیوی کا نفقہ دینے سے عاجز ہو تو عورت کو یہ اختیار ہے کہ قاضی شریعت یا حاکم کے یہاں فسخ نکاح کی درخواست دے اور وہ تحقیقِ حال کر کے فوراً نکاح فسخ کر دے اور ایک قول یہ ہے کہ شوہر کو تین دن مہلت دے، پھر بھی نفقہ کے انتظام سے عاجز ہو تو چوتھے روز نکاح فسخ کر دے، یہی اظہر ہے۔ اس باب میں یہی مذہب امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا ہے البتہ وہ بلا تاخیر فوراً فسخ نکاح کے قائل ہیں۔

نفقہ سے عاجز ہونے کا مطلب یہ ہے کہ تنگ دست آدمی کہ جیسا بھی کھانے کا انتظام نہ کر سکے، یوں ہی بقدرِ حاجت لباس یا رہائش کے انتظام سے عاجز ہو تو بھی فسخِ نکاح کی اجازت ہے کہ ان دونوں سے عجز بھی "تعسّرِ نفقہ" کے حکم میں ہے۔

۲۔ شوہر خوش حال ہے، یا نہ محتاج ہے نہ خوش حال درمیانی پوزیشن ہے، مختصر یہ کہ نفقہ دے سکتا ہے مگر دیتا نہیں تو اس سلسلے میں امام شافعی علیہ الرحمۃ کے دو قول ہیں:

ایک یہ کہ قاضی کو فسخ نکاح کا اختیار نہیں ہے خواہ شوہر حاضر ہو یا غائب، یہی اصح ہے، کیوں کہ عورت حاکم کے یہاں استغاثہ کر کے اسے نفقہ کی ادائیگی پر مجبور کر سکتی ہے، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ قاضی اسے قرض لے کر گزارے کا حکم دے اور اس کے شوہر کو تا ادائے قرض و نفقہ گرفتار کرا کے جیل میں ڈال دے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ قاضی کو فسخ نکاح کا اختیار حاصل ہے، کیوں کہ نفقہ نہ پانے کی وجہ سے عورت کو بہر حال ضرر ہو گا، گو کہ شوہر مال دار ہو، یوں ہی اگر شوہر غائب ہو اور عورت کے لیے اس سے نفقہ وصول کرنا متعذر ہو تو بھی اسے نکاح فسخ

کرانے کا اختیار ہوگا، کثیر فقہاے شافعیہ نے اسے اختیار فرمایا، اور معتمد الفتاویٰ امام ابو زکریا محی الدین نووی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی مبسوط کتاب۔ "نہایۃ المحتاج" میں ہے:

إذا (أعسر) الزوج (بها) أي النفقة (فإن صبرت) زوجته ولم تمنعه تمتعا مباحا (صارت) كسائر المؤن ما سوى المسكن لما مر أنه إمتاع (دينا عليه) وإن لم يفرضها حاكم لأنها في مقابلة التمكين (وإلا) بأن لم تصبر ابتداء أو انتهاء بأن صبرت ثم عن لها الفسخ كما سيعلم من كلامه (فلها الفسخ) بالطريق الآتي (على الأظهر) لخبر الدارقطني والبيهقي في الرجل لا يجد شيئا ينفق على امرأته يفرق بينهما ، وقضى به عمر رضي الله عنه ولم يخالفه أحد من الصحابة .

وقال ابن المسيب : إنه من السنة وهو أولى من الفسخ بنحو العنة ، ولا فسخ لها بعجزه عن نفقة ماضية أو عن نفقة خادم ، نعم تثبت في ذمته .

والثاني لا فسخ لها لعموم { وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة } وقياسا على الإعسار بالصداق بعد الدخول (والأصح أن لا فسخ بمنع موسر) أو متوسط.

والثاني نعم لحصول الضرر بالإعسار ، وشمل كلامه من تعذر تحصيلها منه لغيبته وإن طالت وانقطع خبره ، فقد صرح في الأم بأنه لا فسخ ما دام موسرا وإن انقطع خبره وتعذر استيفاء النفقة من ماله : أي ولم يعلم غيبة ماله في مرحلتين أخذا مما يأتي" والمذهب نقل كما قاله الأذرعي وأفتى به الوالد رحمه الله تعالى ، وإن اختار كثيرون الفسخ وجزم به الشيخ في شرح منهجه.

(ولو تبرع رجل) ليس أصلا للزوج (بها) عنه ، وسلمها لها (لم يلزمها القبول) بل لها الفسخ لما فيه من المنة ، ومن ثم لو سلمها المتبرع له ، وهو سلمها لها لزمها القبول لانتفاء المنة ، أما إذا كان المتبرع أبا الزوج ، أو جده وهو تحت حجره فيلزمها القبول لدخوله في ملك الزوج تقديرا.

(وقدرته على الكسب) الحلال اللائق ، (كالمال) لان الضرورة به.

(وإنما تفسخ بعجزه عن نفقة معسر) ؛ إذا الضرر إنما يتحقق حينئذ.

(والإعسار بالكسوة) ، أو ببعضها الضروري كقميص وخمار وجبة شتاء بخلاف نحو سراويل ، ومخدة ، وفرش ، وأوان (كهو بالنفقة) بجامع أن البدن لا يبقى بدونهما (وكذا) الإعسار (بالأدم والمسكن) كهو بالنفقة (في الأصح) لتعذر الصبر على دوام فقدهما (قلت الأصح المنع في الأدم والله أعلم) ؛ لأنه تابع مع سهولة قيام البدن بدونه بخلاف نحو المسكن ، وإمكانه بنحو مسجد كإمكان تحصيل القوت بالسؤال .(فلا يعتبر.ن.)

(ولا فسخ) بإعسار بمهر أو نحو نفقة (حتى) ترفع الأمر للقاضي أو المحكم بشرطه و (يثبت) بإقراره أو ببينة (عند قاض) أو محكم (إعساره فيفسخه) بنفسه أو نائبه (أو يأذن لها فيه) لأنه مجتهد فيه كالعنة فلا ينفذ منها قبل ذلك ظاهرا ولا باطنا ، وعدتها تحسب من وقت الفسخ ، فإن لم تجد قاضيا ولا محكما بمحلها أو عجزت عن الرفع إليه كأن قال لها لا أفسخ حتى تعطيني مالا كما هو ظاهر استقلت بالفسخ للضرورة و ينفذ ظاهرا وكذا باطنا لبناء الفسخ على أصل صحيح فاستلزم النفوذ باطنا ، وقد جزم بذلك جمع (ثم) بعد تحقق الإعسار (في قول ينجز الفسخ) لتحقق سببه (والأظهر إمهاله ثلاثة أيام) وإن لم يطلب ذلك لأنها مدة قريبة تتوقع فيها القدرة بفرض أو غيره . وقيل يمهل يوما واحدا (ولها الفسخ صبيحة الرابع) بنفقته بلا مهلة لتحقق الإعسار.

(ولها) ولو غنية (الخروج زمن المهلة) نهارا (لتحصيل النفقة) بنحو كسب، وإن أمكنها في بيته أو سؤال، وليس له منعها ؛ لأن حبسه لها إنما هو في مقابلة إنفاقه عليها نعم يتجه أن محله إن لم يكن في خروجها ريبة ثبتت هي ، أو قرائنها وإلا منعها فإن اضطرت مكنها أو خرج معها (وعليها الرجوع) لبيته (ليلا) ؛ لأنه وقت الإيواء دون العمل.

ولا اعتبار بعرض ، أو عقار لايتيسر بيعه كما يؤخذ من كلامهما اهـ . (ولو رضيت بإعساره) بالنفقة أبدا (أو نكحته عالمة بإعساره بذلك (فلها الفسخ بعده)؛ لأن الضرر يتجدد كل يوم، ورضاها بذلك وعد نعم تسقط به المطالبة بنفقة يومه وتمهل بعده ثلاثة أيام؛ لأنه يبطل ما مضى من المهلة.[1]

فقہ حنبلی کی معتمد ومستند کتاب: ''المغنی'' میں ہے:

أن الرجل إذا منع امرأته النفقة لعسرته وعدم ما ينفقه فالمرأة مخيرة بين الصبر عليه و بين فراقه وروي ذلك عن عمر وعلي وأبي هريرة و به قال سعيد بن المسيب و الحسن وعمر بن عبد العزيز و حماد و مالك و يحي القطان و عبد الرحمن بن مهدي و الشافعي و إسحاق و أبو عبيد و أبو ثور وذهب عطاء و الزهري و ابن شبرمة و أبو حنيفة وصاحباه إلى أنها لا تملك فراقه بذلك ولكن يرفع يده عنها لتكتسب لأنه حق لها عليه فلا يفسخ النكاح لعجزه عنه كالدين

---

(۱) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، فى الفقه علىٰ مذهب الإمام شافعي رضى الله عنه، تاليف: شمس الدين محمد بن ابى العباس احمد بن حمزة ابن شهاب الدين الرملى المتوفىٰ المصرى الأنصارى الشهير بالشافعى الصغير المتوفىٰ، ١٠٠٤هـ، ص:٢١٦، ٢١٥، ٢١٤، ٢١٣، ٢١٢، ج:٧، فصل فى حكم الاعسار بمؤن الزوجة.

وقال العنبري : يحبس إلى أن ينفق... إذا ثبت هذا فإنه متى ثبت الإعسار بالنفقة على الإطلاق فللمرأة المطالبة بالفسخ من غير إنظار وهذا أحد قولي الشافعي..... ولنا ظاهر حديث عمر ولأنه معنى يثبت الفسخ ولم يرد الشرع بالإنظار فيه فوجب أن يثبت الفسخ في الحال كالعيب ولأن سبب الفسخ الإعسار وقد وجد فلا يلزم التأخير. اه ملتقطًا (۱)

پہلی صورت کا حکم مذہب حنفی میں:

پہلی صورت میں ائمہ حنفیہ نے بہ وجہِ حاجتِ دائمہ امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے مذہب پر عمل کی اجازت دی ہے جس کی ترجمانی امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان نے ان الفاظ میں فرمائی۔

”اگر شوہر فقیر ہے کہ نفقہ نہیں دے سکتا جب بھی حکم یہی ہے کہ تفریق نہیں، اور محتاجی معلوم ہو تو قید بھی نہیں، بلکہ قاضی نفقہ مقرر کر کے عورت کو قرضاً صَرف کرنے کا حکم دے جو کچھ حسبِ قرار داد قاضی خرچ ہوتا رہے، ذمۂ شوہر دین ہوا کرے یہاں تک کہ زمانہ اس کی تونگری کی طرف پلٹا لے اس وقت سب وصول کر لیا جائے، مگر اگر قاضی دیکھے کہ عورت کو اس امید پر قرض نہیں ملتا تو شوہر کو سمجھائے کہ طلاق دے دے اگر نہ مانے تو قاضی جب کہ نائب مقرر کرنے کا اختیار رکھتا ہو باختیار خود ورنہ بہ حکم والی مسلم مقدمہ کسی شافعی المذہب کے سپرد کر دے کہ ان کے یہاں جب کہ شوہر نفقہ دینے سے عاجز ہو تفریق کرا دیتے ہیں وہ فریقین کو بلا کر بعد سماعِ مقدمہ و ثبوتِ عجز تفریق کر دے یہ حکم جب قاضی حنفی کے حضور پیش ہو اسے نافذ کر دے کہ شوہر جب حاضر ہو تو حاکم شافعی کا ایسا حکم ہمارے نزدیک لائق تنفید مانا جاتا ہے یوں عورت اس بلا سے خلاصی پا سکتی ہے۔

در مختار میں ہے:

جوزه الشافعی باعسار الزوج ولو قضی به حنفی لم ينفذ نعم لو امر شافعيا فقضى به نفذ.

ردالمحتار میں ہے:

(قوله نعم لو أمر شافعيا) أي بشرط أن يكون مأذونا له بالإستنابة – خانية – قال في غرر الأذكار: ثم اعلم أن مشايخنا استحسنوا أن ينصب القاضي الحنفي نائبا ممن مذهبه التفريق بينهما إذا كان الزوج حاضرا وأبى عن الطلاق ؛ لأن دفع الحاجة الدائمة لا يتيسر بالإستدانة ، إذ الظاهر أنها لا تجد من يقرضها وغنى الزوج مآلا أمر متوهم ، فالتفريق ضروري إذا طلبته. (۲)

الفتاویٰ الخیریہ میں ہے:

سئل رجل في معسر تزوج بكرا بالغة ولم يدفع لها مهرها المشروط تعجيله ولم ينفق عليها ولم

(۱) المغنی، ص:۲۴۴، ۲۴۳، ج:۹، بحث امتناع الرجل من نفقة المرأة و حكمه

(۲) فتاویٰ رضویہ، باب النفقة، ص:۹۰۸، ج:۵، رضا اکیڈمی ممبئی

یکسها وقد اضر ذٰلك بحالها جدا هل يجب عليه احد الأمرين الذين امر الله تعالىٰ بهما لقوله تعالىٰ: "فامساكٌ بمعروف أو تسريح بإحسان" وهل إذا فسخ النكاح حاكم يرى الفسخ بذٰلك ينفسخ لشدة الضرورة اللاحقة بها واضطرارها اليه ام لا؟ أجاب نعم، يجب على الزوج احدالأمرين الذين انزلهما الله تعالىٰ علىٰ رسوله صلى الله عليه وسلم بقوله عز و جل "فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان" وصدر الشريعة و اصحابنا لما شاهدوا الضرورة فى التفريق لان دفع الحاجة الدائمة لا يتيسر بالاستدانة والظاهرُ أنها لايجد من يقرضها وغنى الزوج فى المآل امرمتوهم استحسنوا أن ينصب القاضي نائبا شافعى المذهب يفرق بينهما، وقد اختار كثير من علمائنا ذٰلك عند شدة الضرورة وهو مما ينشرح صدر الفقيه له لما فيه من دفع الحرج والاضرار بالنساء والله تعالىٰ أعلم. اھ (۱)

دوسری صورت کا حکم حنفی مذہب میں:

دوسری صورت کا حکم فتاوی رضویہ باب النفقہ میں یوں ہے:

اگر (شوہر) ادائے نفقہ پر قادر ہے تو نفقہ نہ دینے پر قاضی بقدر مناسب عورت کے لیے نفقہ مقرر کرے گا اور شوہر کو اس کی ادا کا حکم دے گا اگر نہ مانے گا قید کرے گا اور اسی مدت میں اس سے نہ پانے کے سبب جو کچھ عورت قرض لے کر خواہ اپنے مال سے اپنے نفقہ میں صرف کرے گی سب شوہر پر دین ہوگا، اور اس سے دلایا جائے گا مگر یہاں تفریق کر دینے یا طلاق پر جبر کرنے کی صورت نہیں۔ **اقول** اور وجہِ فرق ظاہر ہے جماع اور نفقہ دونوں کی طرف عورت محتاج اور ان کے نہ ملنے میں اس کا ضرر اور دفعِ ضرر جس طرح ممکن ہو واجب اور طُرق دفع میں آسان تر کا لحاظ لازم کہ طرفِ ثانی کا بھی اضرار نہ ہو، جماع ایسی چیز ہے کہ غیر شوہر سے ملنا محال، تو طریق دفع اس میں منحصر کہ شوہر جماع کرے یا طلاق دے کہ وہ دوسرے سے نکاح کر سکے، بخلافِ نفقہ کہ یہ حاجت اپنے مال سے خواہ دوسرے سے قرض لے کر بھی مندفع ہو سکتی ہے، عورت کا ضرر یوں دفع ہو گیا کہ حاجت روائی ہوئی اور جو اٹھا وہ بعد فرضِ قاضی شوہر پر قرض رہا تو یہاں طلاق پر مجبور کرنے میں شوہر کا ضرر زائد ہے جس کی طرف عورت سے دفع ضرر میں حاجت نہیں تنویر میں ہے:

ولا فرق بينهما بعجزه عنها ولا بعدم ايفائه حقها ولو موسرا:

ردالمحتار میں ہے:

بل يفرض لها النفقة عليه و يامرها بالإستدانة.

درمختار میں ہے:

---

(۱) الفتاوىٰ الخيرية لنفع البرية علىٰ هامش العقود الدرية في تنقيح الفتاوىٰ الحامدية، ص:۱۲۱، ج:۱، "مطلب إذا كان الزوج معسرا و حكم حاكم بفسخ النكاح ينفسخ

و بعده ترجع بما انفقت ولو من مال نفسها بلا امر قاض.

شامیہ میں بدائع سے ہے:

يحبس في نفقة الأقارب كالزوجات. اه (۱)

یہ اصل مذہب حنفی ہے جو کتب مذہب میں منقول ہے، پھر بھی امام شیخ الاسلام اور صاحب درِ مختار حضرت علامہ علاء الدین حصکفی اور صاحب فتح القدیر امام ابن الہمام کمال الدین حنفی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہم نے بہ وجہِ ضرورت اس صورت میں بھی اپنے مذہب سے عدول کر کے قاضی کو فسخ نکاح کی اجازت دی ہے، چناں چہ در مختار باب النفقہ میں ہے:

وجوزه الشافعي بإعسار الزوج ، و بتضررها بغيبته ولو قضى به حنفى لم ينفذ ، نعم لو امر شافعيا، فقضىٰ به نفذ. اه

ردالمحتار میں ہے:

"و يتضررها بغيبته": أي تضرر المرأة بعدم وصول النفقة بسبب غيبته، وفي بعض النسخ: "و بتعذرها بغيبته" أي تعذر النفقة، وهي أظهر.اه (۲)

نیز ردالمحتار میں اسی عبارتِ دُرّ کے تعلق سے ہے:

الشارح جزم بالنفاذ فيهما اه ۲/۷۱۳ ، أقول : بنفاذ فسخ النكاح في حال العجز عن النفقة و في حال غيبته مطلقا. نیز اسی میں ہے: وذكر فى الفتح أنه يمكن الفسخ بغير طر يق اثبات عجزه ، بل بمعنىٰ فقده وهو ان تتعذر النفقة عليها. اه. (۳)

فتاویٰ ہندیہ باب النفقات میں ہے:

أما إذا غاب الرجل عن امرأته غيبة منقطعة ولم يخلف نفقة لهٰذه المرأة فرفعت المرأة الامر إلى القاضي فكتب القاضي إلى عالم يرى التفر يق بالعجز عن النفقة ففرق بينهما فهل تقع الفرقة ؟ قال شيخ الاسلام نعم، إذا تحقق العجز عن النفقة. (۴)

ان عبارات کا ماحصل یہ ہے کہ شوہر غائب ہے عورت کا اس سے نفقہ حاصل کرنا متعذر ہے تو یہ نفقہ نہ پانے کے باعث برابر ضرر میں مبتلا رہے گی لہٰذا اسے اختیار ہے کہ قاضی کے یہاں استغاثہ کر کے فسخِ نکاح کرائے۔

واضح ہو کہ غائب شوہر سے نفقہ کا حصول متعذر ہونے کی ایک وجہ یہ ہے کہ وہ لاپتہ ہو، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ قاضی

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص: ۹۰۸ ج: ۵ مطبوعہ رضا اکیڈمی ممبئی

(۲) رد المحتار، ج:۵، ص:۳۰۶، مطلب في فسخ النكاح بالعجز عن النفقة، دار الكتب العلمية، بيروت

(۳)رد المحتار، ج:۵، ص:۳۰۷، مطلب في فسخ النكاح بالعجز عن النفقة، دار الكتب العلمية، بيروت

(۴) فتاویٰ عالمگیریة، ص: ۵۵۰، ۵۵۱،ج:۱ باب النفقة

کی دست رس سے باہر ہو، یا قاضی بے اختیار ہو، اس کے پاس حکومت کی قوت نہ ہو کہ فرمان جاری کر کے اپنی پولس کے ذریعہ اسے گرفتار کرا سکے، اور طاقت کے بَل بوتے اس کی عورت کا نفقہ دلا سکے جیسے آج کے زمانے میں ہمارے قاضی صاحبان کا یہی حال ہے۔

واضح ہو کہ امام شیخ الاسلام اور صاحب در مختار وصاحب فتح القدیر نے جو موقف اختیار کیا ہے وہ امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا ایک قول ہے جسے ان کے مذہب کے کثیر فقہا نے اختیار فرمایا، گو وہ غیر اصح ہے۔

مالکی مذہب: حضرت علامہ سید محمد علوی مالکی حسنی دام ظلہ العالی کی صراحت کے مطابق اس باب میں مالکی مذہب بھی یہی ہے سوال نامہ "فقدانِ زاج کی مختلف صورتوں کے احکام" میں ان کی اصل عبارت ملاحظہ فرما سکتے ہیں۔

حنبلی مذہب: حنبلی مذہب میں اگر عورت کے لیے اپنے غائب شوہر سے نفقہ وصول کرنا متعذر ہو، تو اسے نکاح فسخ کرا لینے کی اجازت ہے۔ ائمۂ حنفیہ میں حضرت علامہ قاری الہدایہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اس کو اختیار فرمایا، چناچہ رد المحتار باب النفقہ میں ہے:

نعم يصح الثاني (أي فسخُ النكاح بناءً علىٰ عجز المرأة عن تحصيل النفقة من الزوج . ن) عند أحمد كما ذكر في كتب مذهبه و عليه يحمل ما في فتاىٰ قارى الهداية حيث سئل عمن غاب زوجها ولم يترك لها نفقة فأجاب إذا أقامت بينة علىٰ ذٰلك وطلبت فسخ النكاح من قاض يراه ففسخ نفذ وهو قضاء على الغائب وفي نفاذ القضاء على الغائب روايتان عندنا فعلى القول بنفاذه يسوغ للحنفى أن يزوجها من الغير بعد العدة وإذا حضر الزوج الأول وبرهن علىٰ خلاف ما ادعت من تركها بلا نفقة لا تقبل لان البينة الاولىٰ ترجحت بالقضاء فلا تبطل بالثانية. اه

وأجاب عن نظيره في موضع اخر فإنه إذا فسخ النكاح حاكم يرى ذٰلك ونفذ فسخه قاض اٰخر وتزوجت غيره صح الفسخ والتنفيذ والتزويج بالغير ولا يرتفع بحضور الزوج وادعائه انه ترك عندها نفقة في مدة غيبته الخ فقوله من قاض يراه لا يصح أن يراد به الشافعى فضلا عن الحنفى بل يراد به الحنبلي فافهم. اه[1]

یوں ہی اگر شوہر حاضر ہو، مال دار بھی ہو، لیکن شرارت کے باعث نفقہ نہیں دیتا ہو تو بھی حنبلی مذہب میں ایک خاص صورت میں قاضی کو فسخ نکاح کا اختیار حاصل ہو جاتا ہے، اس کی تفصیل درج ذیل اقتباسات سے معلوم ہوگی، فقہ حنبلی کی عظیم و معتمد کتاب "المغنی" میں ہے:

(الحال الثاني) أن يمتنع من الإنفاق مع يساره فإن قدرت له على مال أخذت منه قدر حاجتها ولا خيار لها لأن النبي ﷺ أمر هنداً بالأخذ ولم يجعل لها الفسخ فإن رافعته إلى الحاكم فيأمره بالإنفاق ويجبره عليه فإن أبى حبسه فإن صبر على الحبس أخذ الحاكم النفقة من ماله فإن

(١) رد المحتار، ج:٥، ص:٣٠٧، مطلب في فسخ النكاح بالعجز عن النفقة، دار الكتب العلمية، بيروت

لم يجد الاعروضا أو عقاراً باعها في ذلك، و بهذا قال مالك و الشافعي وأبو يوسف ومحمد وأبو ثور وقال أبوحنيفة : النفقة في ماله من الدنانير والدارهم ولا يبيع عوضا إلا بتسليم لأن بيع مال الإنسان لا ينفذ إلا بإذنه أو إذن وليه ولا ولاية على الرشيد.

وإن غيب ماله وصبر على الحبس ولم يقدر الحاكم له على مال يأخذه أو لم يقدر على أخذ النفقة من مال الغائب فلها الخيار في الفسخ في ظاهر قول الخرقي واختيار أبي الخطاب.

ولنا أن عمر رضي الله عنه كتب في رجال غابوا عن نسائهم فأمرهم أن ينفقوا أو يطلقوا وهذا إجبار على الطلاق عند الامتناع من الإنفاق ولأن الإنفاق عليها من ماله يتعذر فكان لها الخيار كحال الإعسار بل هذا أولى بالفسخ فإنه إذا جاز الفسخ على المعذور فعلى غيره أولى ولأن في الصبر ضررا أمكن ازالته بالفسخ فوجبت إزالته ولأنه نوع تعذر يجوز الفسخ فلم يفترق الحال بين الموسر والمعسر.

وكل موضع ثبت لها الفسخ لاجل النفقة لم يجز الا بحكم الحاكم لانه فسخ مختلف فيه فافتقر إلى الحاكم كالفسخ بالعنة ولا يجوز التفريق الا أن تطلب المرأة ذلك لانه لحقها فلم يجز من غير طلبها كالفسخ للعنة فإذا فرق الحاكم بينهما فهو فسخ لا رجعة له فيه وبهذا قال الشافعي و ابن المنذر و قال مالك هو تطليقة و هو أحق بها أن أيسر في عدتها. اه ملتقطاً .[1]

حاصلِ کلام یہ ہوا کہ شوہر غائب ہو، گھر پر اپنی بیوی کے گزارے کے لیے کچھ نہ چھوڑا ہو اور بیوی کے لیے اس سے نان، نفقہ وصول کرنا دشوار ہو تو اسے یہ اختیار ہے کہ اس مصیبت سے رہائی کے لیے قاضیِ شرع کے یہاں فسخِ نکاح کی درخواست دے، وہ اس کی تحقیق کر کے اس کا نکاح فسخ کر دے، پھر عورت بعدِ عدت دوسرے شوہر سے نکاحِ صحیح کر لے۔

یہ مذہب امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا ہے۔ علامہ علوی مالکی کے مطابق یہی مذہب امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا بھی ہے اور یہ امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا بھی ایک قول ہے، جس پر امام نووی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے شرح منہاج میں جزم فرمایا اور کثیر فقہاے شافعیہ نے اسی کو اختیار کیا اور فقہاے حنفیہ میں اسی کے مطابق امام شیخ الاسلام، امام ابن الہمام کمال الدین، علامہ علاء الدین حصکفی، امام قاری الہدایہ رحمہم اللہ تعالیٰ نے حکم صادر فرمایا، یوں ہی اگر شوہر حاضر ہو اور اس سے نفقہ کا حصول قاضی کے لیے متعذر ہو جائے تو بھی عورت کے مرافعہ پر قاضی کو فسخ نکاح کی اجازت ہے۔

اور آج ہمارا حال یہ ہے کہ ہمارا شیرازہ بری طرح بکھر چکا ہے، ہمارے پاس نہ تو کوئی مستحکم قیادت ہے، نہ مضبوط جمعیت، جو لوگوں کو ظلم و عدوان سے روکے، اور "عاشروھن بالمعروف" پر عمل کرنے کے لیے مجبور کرے۔ کچھ اِدھر اُدھر قضاۃ پائے جاتے ہیں، مگر وہ بھی بے بس و مجبور ہیں، نہ ان کے پاس حکومت کا اقتدار ہے، نہ اپنی کوئی سرگرم جمعیت، جو اس کے فرامین کو نافذ

(۱) المغنی فوق الشرح الکبیر، ص:۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ج:۹، مبحث امتناع الرجل من نفقة امرأته مع یساره

کرے، کثیر مسلم عورتوں کے مقدمات ہندوستان کی کچہریوں میں پڑے ہوئے ہیں، وہاں سے جو فیصلے صادر ہوتے ہیں، ان کا حال آپ کو معلوم ہے کتنے ایسے واقعات ہیں کہ میاں، بیوی کے درمیان کچھ کشیدگی ہوگئی اور شوہر نے بیوی کی زندگی اجیرن کردی، اسے لٹکا دیا کہ نہ طلاق دیں گے، نہ نفقہ، وہ بے چاری نفقہ کے ساتھ حقوقِ زوجیت سے بھی محروم، ٹینشن کے آلام میں کڑھتی رہتی ہے، کتنی ایسی خواتین ہیں جن کے شوہر واقعی لاپتہ ہوگئے، یا قصداً لاپتہ بن بیٹھے یا کم از کم پردیس جاکر سالہا سال تک اُدھر ہی پڑے رہے اور گھر کی کوئی کھوج خبر نہ لی، ایسے ناروا سلوک کے باعث عورت دو طرح کے ضرر میں مبتلا ہوتی ہے۔

ایک تو حقوقِ زوجیت سے محرومی، یہ ایک جوان عورت کے لیے آج کے زمانے میں بہت بڑا ضرر ہے، پارسا ہو تو ضرر سہے، ٹینشن میں رہے، ورنہ پھر سماج میں کوئی بگاڑ پیدا ہو، شرعاً یہ ضرر بھی معتبر ہے، جیسا کہ بابِ ظہار و بابِ ایلاء کے مطالعہ سے عیاں ہوگا۔

دوسرے نان و نفقہ سے محرومی، مسلسل ایک بے سہارا عورت کو آج قرض کون دے گا، پھر مسلسل کسی سے قرض لین دین کا یہ معاملہ بھی کسی فساد کا سبب بن سکتا ہے، علاوہ ازیں اگر شوہر زیادتی ہی پر تُلا ہو تو اس سے عورت کے ذمہ کا قرض کون ادا کرائے، اس طرح کے واقعات پیش آتے رہتے ہیں، اس لیے ضرورت پیش آئی کہ ایک بار اجتماعی طور پر شرعی رُخص پر غور کر لیا جائے اور کسی بھی صورت میں کوئی رخصت ملنے کی گنجائش ہو تو اس میں نرمی لاکر معاشرہ کو ظلم و عدوان نیز دوسرے معاصی سے منزہ رکھنے کی کوشش کی جائے، اس کے لیے درج ذیل امور کی تنقیح مطلوب ہے:

۱- شوہر غربت و افلاس کے باعث نفقہ کے انتظام سے عاجز ہو اور عورت ضرر سہنے کے لیے آمادہ نہ ہو تو کیا اسے بہ وجہِ حاجت دائمہ یہ اجازت ہے کہ حنفی قاضی کے یہاں درخواست دے اور قاضی بعدِ تحقیق اس کا نکاح فسخ کردے۔

۲- شوہر غائب یا لاپتہ ہوا اور گھر پر اس کا ایسا کوئی سرمایہ مثل روپے، پیسے، غلہ وغیرہ نہ ہو جو اس کی بیوی کے نفقہ میں کام آئے، نیز بیوی کے لیے اپنے شوہر سے حصولِ نفقہ متعذر ہو تو کیا یہاں بھی حاجتِ دائمہ اس کے لیے متحقق ہے؟ تحقق کی صورت میں کیا یہاں بھی اسے حنفی قاضی کے یہاں استغاثہ کرکے اپنا نکاح فسخ کرانے کی اجازت ہے۔

۳- شوہر نے بیوی کو لٹکا رکھا ہے، نہ طلاق دے کر آزاد کرتا ہے، نہ اسے نفقہ دیتا ہے، اس سے حفاظت کے لیے کیا تدبیر اختیار کی جائے؟

معروضہ:

سوال میں درج عبارات کے لیے صرف کتاب کا حوالہ مع صفحہ و جلد کافی ہے، نقلِ عبارات سے جواب طویل ہوگا، ان کے سوا دوسری عبارات نقل فرمائیں تاکہ استفادہ ہو سکے۔ امید کہ اسے بطیبِ خاطر قبول فرمائیں گے۔

☆☆☆☆

خلاصۂ مقالات بعنوان

فسخِ نکاح بوجہِ تعسُّرِ نفقہ

تلخیص نگار: مولانا نفیس احمد مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلسِ شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے گیارہویں فقہی سیمینار کے پانچ موضوعات میں آخری موضوع "فسخِ نکاح بوجہِ تعسرِ نفقہ" ہے۔ اس موضوع سے متعلق ہندوستان کے مختلف صوبہ جات اور اضلاع سے اکتالیس علماے کرام و مفتیانِ عظام نے اپنے بیش قیمت مقالات اور گراں قدر آرا ارسال فرما کر مجلس کا دینی و علمی تعاون کیا، جن کے صفحات کی مجموعی تعداد ایک سو اڑسٹھ ہے۔ اس موضوع سے متعلق درج ذیل تین سوالوں کے جوابات مطلوب ہیں۔

(۱) شوہر غربت و افلاس کے باعث نفقہ کے انتظام سے عاجز ہو، اور عورت ضرر سہنے کے لیے آمادہ نہ ہو تو کیا اُسے بوجہِ حاجتِ دائمہ یہ اجازت ہے کہ حنفی قاضی کے یہاں درخواست دے اور قاضی بعدِ تحقیق اس کا نکاح فسخ کر دے؟

(۲) شوہر غائب یا لاپتہ ہو اور گھر پر اس کا کوئی ایسا سرمایہ مثل روپے، پیسے، غلّہ وغیرہ نہ ہو جو اس کی بیوی کے نفقہ میں کام آئے، نیز بیوی کے لیے اپنے شوہر سے حصولِ نفقہ متعذر ہو تو کیا یہاں بھی حاجتِ دائمہ اس کے لیے متحقق ہے؟ تحقق کی صورت میں کیا یہاں بھی اسے حنفی قاضی کے یہاں استغاثہ کر کے اپنا نکاح فسخ کرانے کی اجازت ہے؟

(۳) شوہر نے بیوی کو لٹکا رکھا ہے، نہ طلاق دے کر آزاد کرتا ہے، نہ اسے نفقہ دیتا ہے، اس سے حفاظت کے لیے کیا تدبیر اختیار کی جائے؟

❁ جوابات سوال نمبر (۱) ❁

سوال نمبر (۱) کے جواب میں دو طرح کے موقف اس وقت ہمارے سامنے ہیں:

پہلا موقف: اس صورت میں فسخِ نکاح اور تفریق نہیں ہو سکتی، بلکہ انتظار کیا جائے، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ زوجین کو اپنے فضل سے مالا مال فرمائے۔

یہ راے مولانا محمد اسحاق مصباحی، رام پوری اور مولانا جمال مصطفیٰ قادری (جامعہ اشرفیہ) کی ہے۔ مولانا محمد اسحاق صاحب لکھتے ہیں کہ امام احمد رضا قادری علیہ الرحمۃ والرضوان کے نزدیک یہی قولِ معتمد ہے۔ مولانا جمال مصطفیٰ صاحب درِ مختار، شامی، اور عالم گیری کی عبارتیں ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "علاوہ ازیں فتاویٰ رضویہ اور بہارِ شریعت سے بھی یہی حکم واضح ہے۔"

دوسرا موقف:- اصل مذہبِ حنفی تو یہی ہے کہ تعسّرِ نفقہ کی بنیاد پر فسخِ نکاح نہیں ہو سکتا، اور قاضی کو تفریق کا حق نہیں۔ لیکن دفعِ ضرر کے لیے عصرِ حاضر میں حنفی قاضی بعدِ استغاثہ تحقیقِ تام کرے اور تعسّر کی مذکورہ بالا صورت ثابت ہو جائے تو امام شافعی کے مذہب پر عمل کرے، اس طرح کہ کسی شافعی قاضی کو اپنا نائب مقرر کر کے مقدمہ اسی کے سپرد کر دے۔ وہ بعدِ ثبوتِ عجز، نکاح فسخ کر دے اور یہ حکمِ فسخ جب حنفی کے سامنے پیش ہو تو وہ اسے نافذ کر دے۔

یہ راے درج ذیل علماے کرام و مفتیانِ اسلام کی ہے:

(۱) مولانا محمد حنیف رضوی، بریلی شریف (۲) مولانا شبیر احمد مصباحی، سراج العلوم، برگدہی (۳) قاضی فضل احمد مصباحی، ضیاء العلوم، بنارس (۴) مفتی محمد ایوب نعیمی، جامعہ نعیمیہ، مراد آباد (۵) مفتی عنایت احمد نعیمی، بلرام پور (۶) مولانا نصر اللہ رضوی، محمد آباد (۷) مولانا عبد الغفار اعظمی، خیر آباد (۸) مولانا انور نظامی مصباحی، ہزاری باغ (۹) مولانا محمد سلیمان مصباحی، جامعہ عربیہ، سلطان پور (۱۰) مولانا ساجد علی مصباحی، جامعہ اشرفیہ (۱۱) مفتی شیر محمد رضوی، دار العلوم اسحاقیہ، جودھ پور، راجستھان (۱۲) مولانا محمد عالم گیر مصباحی، اسحاقیہ (۱۳) مولانا محمد ہاشم نعیمی، مراد آباد (۱۴) قاضی فضل رسول مصباحی، سراج العلوم، برگدہی، مہراج گنج (۱۵) مولانا غلام جیلانی مصباحی، جامعہ اشرفیہ (۱۶) مولانا اختر حسین مصباحی، جامعہ اشرفیہ (۱۷) مفتی شفیق احمد شریفی، الٰہ آباد (۱۸) مولانا خواجہ آصف رضا مصباحی، جامعہ اشرفیہ (۱۹) مولانا معین الدین مصباحی، فیض آباد (۲۰) مولانا علی رضا مصباحی، ویشالی (۲۱) مولانا عارف اللہ مصباحی، محمد آباد، مئو (۲۲) مولانا عبد الحق رضوی، جامعہ اشرفیہ (۲۳) مولانا محمد ناظم علی قادری مصباحی، جامعہ اشرفیہ (۲۴) مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی، جامعہ اشرفیہ (۲۵) مولانا نظام الدین مصباحی، دار العلوم علیمیہ، جمدا شاہی، بستی (۲۶) مفتی شہاب الدین احمد نوری، دار العلوم فیض الرسول، براؤں شریف (۲۷) مولانا محمد رابع نورانی صدیقی، براؤں شریف (۲۸) مولانا نثار احمد رضوی، جے. پی. نگر (۲۹) مولانا صدر الوریٰ قادری، جامعہ اشرفیہ (۳۰) مولانا شمس الہدیٰ رضوی، جامعہ اشرفیہ (۳۱) مفتی بدر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ (۳۲) مولانا اشتیاق عالم مصباحی، ریسرچ اسکالر تخصص فی الفقہ، جامعہ اشرفیہ (۳۳) مولانا محمد جابر خاں مصباحی، ریسرچ اسکالر تخصص فی الفقہ، جامعہ اشرفیہ (۳۴) مولانا نیاز احمد، ریسرچ اسکالر شعبۂ تقابلِ ادیان، جامعہ اشرفیہ (۳۵) مولانا محمود علی مصباحی، ریسرچ اسکالر تخصص فی الفقہ، جامعہ اشرفیہ (۳۶) مفتی آل مصطفیٰ مصباحی، جامعہ امجدیہ، گھوسی، مئو (۳۷) مولانا محمود احمد برکاتی، سون بھدر (۳۸) مفتی انفاس الحسن چشتی، جامعہ صمدیہ، پھپھوند شریف (۳۹) مولانا محمد عالم نوری مصباحی، دار العلوم غوثِ اعظم مسکیڈیہ، ہزاری باغ۔

اس تعلق سے حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی ناظمِ مجلسِ شرعی و صدر شعبۂ افتا، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور کے

مقالہ میں خاص طور سے درج ذیل تفصیل ملتی ہے:

”عورت کو یہ اجازت ہے کہ قاضی کے یہاں اپنی مصیبت و پریشانی سے رہائی کے لیے درخواست دے، لیکن قاضی فوراً فسخ نکاح کا فیصلہ نہ صادر کردے، بلکہ حسب ذیل تدریجی کارروائی کرے۔

[الف]- پہلے تحقیق کرے کہ عورت واقعی تعسّر نفقہ کے صبر آزما حالات سے مسلسل دوچار ہے یا نہیں؟ اگر تحقیق سے یہ ثابت ہو کہ واقعہ اس کے برخلاف ہے، یعنی اسے تعسّرِ نفقہ کی دشواری عارضی طور پر پیش آگئی ہے، حاجتِ دائمہ کی صورت نہیں ہے، یا تعسرِ نفقہ کا سرے سے کوئی مسئلہ ہی نہیں ہے، بلکہ کسی اور وجہ سے دونوں کے درمیان رنجش پیدا ہوگئی ہے تو قاضی دونوں کی شکایتیں دور کر کے صلح کرادے اور دونوں کو ترغیب و ترہیب کے ذریعہ ایک دوسرے کے حقوق کی حفاظت کرنے کی ہدایت دے کر مقدمہ ختم کردے۔

[ب]- اور اگر تحقیق سے یہ ثابت ہو جائے کہ عورت مسلسل تعسّرِ نفقہ کے آزار میں مبتلا ہے، اور شوہر کی حالت جوں کی توں بنی ہوئی ہے یعنی محتاج ہے اور بیوی کے حق میں حاجتِ دائمہ متحقق ہے تو شوہر کو حکم دے کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق دے کر آزاد کردے تاکہ اس کی وجہ سے دوسرے کی زندگی مصیبت کے بھنور میں نہ پھنسی رہے۔ ارشادِ باری ہے:

”فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ سَرِّحُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ ۪[1]

اور اگر شوہر نرمی سے طلاق نہ دے تو اس کے ساتھ سختی کرے، پھر بھی نہ مانے تو اس کے بائیکاٹ کا فرمان جاری کر دے تاکہ معاشرتی دباؤ سے تنگ آکر اصلاح پذیر ہو۔

[ج]- لیکن اگر شوہر کسی طرح بھی طلاق دینے کے لیے آمادہ نہ ہو اور انکار و سرکشی پر قائم رہے تو موجودہ حالات میں اب فسخ نکاح سے چارہ نہیں۔ اگر اُس علاقہ میں سنّی صحیح العقیدہ شافعی قاضی موجود ہوں جیسے کیرالا وغیرہ کے علاقے، تو مستحسن یہ ہے کہ حنفی قاضی یہ مقدمہ شافعی قاضی کے یہاں ٹرانسفر کردے اور شافعی قاضی ضروری کارروائی کے بعد نکاح فسخ کر کے پھر حنفی قاضی کے یہاں بھیج دے، حنفی قاضی بعد ملاحظۂ فیصلہ اسے نافذ کردے۔ ساتھ ہی واضح کردے کہ مستغیثہ عدّت گزار کر دوسرے شخص سے نکاح کر سکتی ہے۔

[د]- اور اگر اس علاقہ میں سنّی صحیح العقیدہ شافعی قاضی موجود نہ ہوں جیسا کہ عامۂ دیارِ ہند و پاک وغیرہ کا یہی حال ہے تو حرجِ عظیم و ضررِ شدید کے ازالہ کے لیے اجازت ہے کہ اب حنفی قاضی براہِ راست یہ نکاح فسخ کردے، جیسا کہ ہمارے اکابر اہل سنت نے مفقود الخبر کے باب میں یہی موقف اپنایا کہ مالکی قاضی نہ ملنے کی وجہ سے حنفی قاضی کو براہِ راست فسخ نکاح کی اجازت دی، اور آج تمام اہلِ سنت کا اسی پر عمل درآمد ہے۔“

آپ نے اپنے موقف کے آخری حصے کی تائید میں ردالمختار (ج:۳/۳۶۲) کی وہ عبارت پیش کی ہے جس کا آغاز ”قال فی البزازیۃ: الفتویٰ فی زماننا علی قول مالك الخ“ سے ہوتا ہے۔ یہ عبارت سوال نامہ میں موجود ہے۔

---

(۱) البقرۃ:۲، آیت:۲۳۱

٭ اصل مذہبِ حنفی سے عدول کا سبب کیا ہے، اس سلسلے میں بھی مقالہ نگاروں کی درج ذیل رائیں ہیں:

(۱) **حاجتِ دائمہ** - یہ چھ علمائے کرام کی رائے ہے۔

(۲) حاجتِ دائمہ کے ساتھ ضرورت، حرجِ عظیم وضررِ شدید بھی ہے۔ یہ موقف درج ذیل علمائے کرام کا ہے:

• مولانا مفتی محمد نظام الدین رضوی، جامعہ اشرفیہ • مولانا نصر اللہ رضوی • مفتی شفیق احمد شریفی • مولانا شمس الہدیٰ رضوی مصباحی۔ ان میں مولانا نصر اللہ رضوی صاحب ضرورت وحاجتِ دائمہ کے ساتھ مصلحت کا اضافہ بھی کرتے ہیں۔

(۳) **ضرورتِ شرعیہ** - یہ مندرجہ ذیل اربابِ علم ودانش کی رائے ہے:

• مفتی محمد ایوب نعیمی • مولانا انور نظامی مصباحی • مولانا محمد سلیمان مصباحی • مولانا عارف اللہ مصباحی • مولانا محمد رابع نورانی صدیقی۔

(۴) اور مولانا عبد الحق صاحب رضوی اور مولانا غلام جیلانی مصباحی ضرورتِ شرعیہ ملجئہ اور ازالۂ فسادِ مظنون بظن غالب کو اس کا سبب قرار دیتے ہیں۔

بقیہ حضرات اس سلسلے میں خاموش نظر آتے ہیں۔

٭ پھر تعسّرِ نفقہ کا ثبوتِ شرعی مل جانے کے بعد شافعی قاضی کو نائب بنا کر اس سے نکاح فسخ کرانے کا حکم استحسانی ہے یا وجوبی ہے، اس بارے میں بھی مندوبینِ کرام کے دو موقف ہیں:

(۱) شافعی قاضی کو نائب بنانے کی شرط استحسانی ہے، وجوبی نہیں، یعنی یہ عمل مستحسن ہے لازم نہیں۔ یہ موقف درج ذیل علمائے کرام کا ہے۔

• مولانا شبیر احمد مصباحی • مولانا نصر اللہ رضوی • مولانا عبد الغفار اعظمی • مولانا عالم گیر مصباحی • خواجہ آصف رضا مصباحی • مولانا ناظم علی مصباحی • مولانا شہاب الدین احمد نوری • مفتی انفاس الحسن چشتی • مفتی محمد نظام الدین رضوی، جامعہ اشرفیہ۔

(۲) شافعی قاضی کی عدمِ موجودگی ہی میں حنفی قاضی کو حقِ فسخ حاصل ہوگا۔ یہ موقف مندرجہ ذیل اہلِ علم کا ہے:

• مفتی محمد ایوب نعیمی • قاضی فضل احمد مصباحی • مولانا انور نظامی • مفتی شیر محمد رضوی • مولانا عارف اللہ مصباحی • مولانا محمد نظام الدین مصباحی، دار العلوم علیمیہ جمدا شاہی • مولانا صدر الوریٰ قادری • مولانا محمود علی مشاہدی • مولانا شمس الہدیٰ خاں رضوی • قاضی فضل رسول مصباحی۔

موخر الذکر دو علمائے کرام کے مقالوں میں اس کی صراحت نہیں، بلکہ ان کے مقالوں سے یہ موقف مستفاد ہے۔

اس قید کو استحسانی اور اس عمل کو مستحسن قرار دینے والے حضرات درج ذیل عبارتوں سے استدلال کرتے ہیں:

شرح وقایہ اور فتاویٰ خیریہ میں ہے:

استحسنوا أن ينصب القاضى نائبا شافعى المذهب يفرّق بينهما. وقد اختار كثير من

علمائنا ذٰلك. اھ[1]

ردالمحتار میں ہے:

قال فی غرر الأذکار : اعلم أنّ مشایخنا استحسنوا أن ینصب القاضی الحنفی نائبا ممن مذهبه التفریقُ بینهما إذا کان الزوج حاضراً و أبیٰ عن الطلاق.[2]

دوسری قسم سے تعلق رکھنے والے علمائے کرام کا استدلال درج ذیل عبارتوں سے ہے:

❋ وإن کان حنفیا لا ینبغی له أن یقضی بالتفریق بخلاف مذهبه إلّا إذا کان مجتهدًا ووقع اجتهاده علی ذٰلك، فإن قضی مخالفاً لرأیه من غیر اجتهاد فعن أبی حنیفة روایتان.[3]

❋ ولو قضی به حنفی لم ینفذ، نعم لو أمر شافعیًّا فقضی به نفذ.[4]

❋ جوابات سوال نمبر (۲) ❋

دوسرا سوال یہ ہے: شوہر غائب یا لاپتہ ہو اور گھر پر اس کا کوئی ایسا سرمایہ مثل روپے، پیسے، غلّہ وغیرہ نہ ہو جو اس کی بیوی کے نفقہ میں کام آئے، نیز بیوی کے لیے اپنے شوہر سے حصولِ نفقہ متعذر ہو تو کیا یہاں بھی حاجتِ دائمہ اس کے لیے متحقق ہے؟ تحقق کی صورت میں کیا یہاں بھی اسے حنفی قاضی کے یہاں استغاثہ کر کے اپنا نکاح فسخ کرانے کی اجازت ہے؟

اس سوال میں دو جز ہیں:

[الف]– کیا یہاں بھی حاجتِ دائمہ متحقق ہے؟

[ب]– کیا تحقق کی صورت میں بعدِ استغاثہ حنفی قاضی سے اپنا نکاح فسخ کرانے کی اجازت ہے؟

اس سوال کے جواب میں بھی علمائے کرام چار خانوں میں بٹے ہوئے نظر آتے ہیں:

① حاجتِ دائمہ متحقق ہے یا نہیں، اس کی کوئی صراحت نہیں۔ البتہ اس صورت میں بھی حنفی قاضی کے یہاں استغاثہ کر کے نکاح فسخ کرانے کی اجازت ہونی چاہیے۔ یہ درج ذیل علمائے کرام کا موقف ہے:

• مفتی عنایت احمد نعیمی • مولانا انور نظامی • مولانا محمد سلیمان مصباحی • مولانا محمد ہاشم نعیمی • مولانا اختر حسین مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مفتی شفیق احمد شریفی • مولانا نثار احمد رضوی • مولانا نیاز احمد مصباحی —— ان علمائے کرام میں

---

(۱) شرح وقایه، فتاویٰ خیریه علی هامش العقود الدریة فی تنقیح الفتاویٰ الحامدیة، ج:۱، ص:۱۲۱، مطلب إذاکان الزوج معسراً الخ

(۲) رد المحتار، ص:۳۰۶، ج:۵، باب النفقة، کتاب الطلاق، دار الکتب العلمیة، بیروت.

(۳) البحر الرائق، ج:٤، ص:۲۰۰

(۴) درِ مختار، ج:۵، ص:۳۰٦، باب النفقة،، کتاب الطلاق، دار الکتب العلمیة، بیروت.

سے موخر الذکر (مولانا نیاز احمد مصباحی) اس بات کی صراحت کرتے ہیں کہ یہ صورت بھی اِعسار کی طرف پلٹتی ہے، اس وجہ سے عورت چاہے تو حنفی قاضی نکاح فسخ کر سکتا ہے۔ اور مولانا محمد سلیمان مصباحی لکھتے ہیں: "سوال نامے میں مذکور تینوں صورتوں میں حنفی قاضی کو فسخِ نکاح کی اجازت ہونی چاہیے۔ مگر انھیں تھوڑا سا اشتباہ اعلیٰ حضرت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے فتوے کی وجہ سے ہے۔

(۲) حاجتِ دائمہ متحقق ہے، حنفی قاضی کے یہاں استغاثہ کر کے فسخِ نکاح کرانے کی اجازت ہے۔ یہ موقف درج ذیل علماے کرام و مفتیانِ عظام کا ہے:

• قاضی فضل احمد مصباحی • مولانا نصر اللہ رضوی • مولانا عبد الغفار اعظمی • مفتی عالم گیر مصباحی • قاضی فضل رسول مصباحی • خواجہ آصف رضا مصباحی • مولانا معین الدین اشرفی مصباحی • مولانا عارف اللہ مصباحی • مولانا محمد اسحاق رام پوری مصباحی • مفتی شہاب الدین احمد نوری • مولانا محمد رابع نورانی صدیقی • مفتی بدر عالم مصباحی • مولانا محمد جابر خاں مصباحی • مولانا محمود علی مشاہدی مصباحی • مفتی انفاس الحسن چشتی • مولانا ناظم علی قادری مصباحی • مولانا اشتیاق عالم۔

ان کے علاوہ مندرجہ ذیل اہلِ علم و دانش مذکورہ بالا جواب سے اتفاق رکھتے ہوئے مزید کچھ اضافہ بھی کرتے ہیں:

* حاجتِ دائمہ کے ساتھ کثرتِ ضرر بھی ہے۔ (مولانا ساجد علی مصباحی، جامعہ اشرفیہ)
* ضرورتِ صحیحہ، حرجِ عظیم اور ضررِ شدید ہے۔ (مولانا شمس الہدیٰ مصباحی، جامعہ اشرفیہ)
* حاجت کے ساتھ ضرورتِ شرعی بھی ہے۔ (مولانا محمد عالم نوری)
* ضرورت اور فسادِ مظنون بظنِ غالب کا ازالہ ہے۔ (مولانا غلام جیلانی مصباحی، جامعہ اشرفیہ)
* حاجتِ دائمہ اور ضرورتِ شرعیہ ہے۔ (مفتی محمد نظام الدین رضوی، جامعہ اشرفیہ)

حنبلی قاضی کی عدم موجودگی میں حنفی قاضی تفریق کر سکتا ہے؟

اس سوال کے جواب میں حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب کے مقالہ میں بہت تفصیل ہے، جس کا خلاصہ ہدیۂ ناظرین ہے:

"سوال نمبر (۲) تین الگ الگ صورتوں پر مشتمل ہے۔ **اوّل**– یہ کہ شوہر مفقود الخبر یعنی ایسا لا پتہ ہو کہ اس کی موت و حیات کا بھی کچھ سراغ نہ چل سکے، ساتھ ہی نقد و جنس بھی مفقود ہو۔ **دوم**– یہ کہ غائب ہو اور یہ معلوم نہ ہو کہ کہاں ہے، کب آئے گا۔ ہاں یہ معلوم ہو کہ وہ زندہ ہے، خواہ کہیں بھی ہو، اس کو فقہ کی اصطلاح میں "غیبتِ منقطعہ" کہتے ہیں۔ **سوم**– یہ کہ صرف غائب ہو، مگر غیبتِ منقطعہ نہ ہو، یعنی معلوم ہے کہ فلاں جگہ ہے مگر آتا نہیں، اور نہ ہی کسی طرح سے اس سے نفقہ حاصل ہو پاتا ہے۔ واضح رہے کہ پہلے سوال کا تعلق تعسّرِ نفقہ سے ہے اور دوسرے سوال کا تعذُّرِ نفقہ سے —— شوہر مفقود الخبر ہو، اس سے تعذّرِ نفقہ کی صورت در پیش ہوگئی۔ اس کا حکم امام مالک اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک یہ ہے کہ فسخِ نکاح جائز ہے، اور یہی امام شافعی کا بھی ایک قول ہے، جسے کثیر فقہاے شافعیہ نے اختیار فرمایا۔ مذہبِ حنبلی و شافعی کے

نصوص قدرے تفصیل سے سوال نامے میں منقول ہیں اور مذہبِ مالکی کا خلاصہ کتبِ معتمدہ سے علامہ علوی مالکی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے پیش فرمایا ہے۔ مختصر العلامۃ الخلیل اور اس کی شرح منح الجلیل (ج:۴، ص:۲۰۳) سے معلوم ہوتا ہے کہ ــــ

✽ اگر مفقود نے گھر پر اتنا مال چھوڑا ہے، جس سے بیوی اپنے نان ونفقہ کا انتظام کرتی رہے، ساتھ ہی زنا میں ملوث ہونے کا اندیشہ نہ ہو تو اس کی طلب پر اسے قاضی چار سال تک شوہر کے انتظار کی مہلت دے گا۔

✽ اور اگر اس کے لیے شوہر کے مال سے نفقہ کا انتظام نہ ہو تو عدمِ نفقہ کے باعث قاضی اس کا نکاح بلا تاجیل فسخ کر دے گا۔

✽ یوں ہی اگر عورت کو غلبۂ شہوت کے باعث اندیشۂ زنا ہو تو بھی قاضی اس کا نکاح بغیر کوئی میعاد مقرر کیے فسخ کر دے گا ــــ علماے حنفیہ نے زوجۂ مفقود الخبر کے بارے میں امام مالک کی جو تقلید فرمائی ہے اور عورت کے لیے چار سال کی مدّت مقرر فرمائی ہے، وہ انھیں شرطوں کے التزام کے ساتھ ہے۔ اب عرض یہ ہے کہ جب بوجہِ ضرورتِ شرعیہ اپنے مذہب سے عدول کر کے چار سال کی تاجیل جائز ہے تو عدمِ نفقہ و خوفِ زنا کی صورت میں اس طرح کی ضرورتِ شرعیہ کی بنا پر اب بلا تاجیل بھی فسخِ نکاح کی اجازت ہونی چاہیے ــــ غیبتِ منقطعہ کی صورت میں شیخ الاسلام نے یہ بیان فرمایا کہ جس قاضی کے مذہب میں عجز عن النفقہ کے سبب فسخِ نکاح جائز ہو، حنفی قاضی اس کے یہاں مقدمہ ٹرانسفر کر کے فسخ کرا دے۔[1]

غیبتِ غیر منقطعہ کی صورت میں جب حصولِ نفقہ متعذر ہو جائے تو وہ بھی غیبتِ منقطعہ کی طرح ہے، لہٰذا اس کا حکم بھی غیبتِ منقطعہ ہی کا حکم ہے۔ اس کے قائل فقہ حنفی کے جلیل القدر ائمہ وفقہا (شیخ الاسلام، ابن الہمام صاحبِ فتح القدیر، قاری الہدایہ اور شیخ علاء الدین حصکفی رضی اللہ تعالیٰ عنہم) ہیں۔ صاحبِ درِ مختار نے بوجہِ ضرورت امام شافعی کی اور امام شیخ الاسلام وغیرہ نے امام احمد بن حنبل کی تقلید کی ہے۔ اس باب میں امام شافعی کے دو قول ہیں، اصح عدمِ جواز ہے۔ اور امام احمد بن حنبل کا صرف ایک قول ہے اور وہ ہے فسخ کا جواز، اس لیے بوجہِ ضرورت مذہبِ حنبلی کی ہی تقلید مناسب ہے۔"

اس کے بعد مفتی صاحب دام ظلہ نے دفعِ ضرر کی تدبیریں لکھی ہیں جن پر مذہبِ حنفی کے دائرہ میں رہتے ہوئے عمل ہو سکتا ہے، اور لکھا ہے کہ یہ ساری تدبیریں بے اثر ہو جائیں تو آخری مرحلے میں ناچار فسخ کا فیصلہ لینے کی بھی گنجائش ہے۔ وہ تدبیریں یہ ہیں:

(۱) پہلے لڑکی کو صبر و شکر اور خوفِ خدا کی تلقین کریں، روزے رکھنے کی ہدایت دیں، ساتھ ہی اس کے گھر والوں اور کچھ اہلِ خیر کو اس کے نفقہ کے انتظام کی ترغیب دیں۔ دنیا اربابِ خیر سے خالی نہیں، گھر کے لوگ کچھ نہ کچھ انتظام کرتے ہی ہیں۔ اور اب بھی ہزارہا خواتین صابرہ، شاکرہ، خائفہ، خاشعہ پائی جاتی ہیں۔ ممکن ہے یہ انھیں میں سے ہو اور تلقین قبول کر لے۔

(۲) پھر اگر وہ کچھ دنوں کے بعد واپس آئے اور چارہ جوئی کرے تو دوبارہ انھیں امور کی ہدایت کے ساتھ اسے واپس کر دے۔

(۳) لیکن اگر اس کے بعد بھی استغاثہ کرے، اور اس کی عمر، حالت، عادت کے پیشِ نظر یہ ظن غالب ہو کہ وہ حدود

(۱) فتاویٰ ھندیہ، ج:۱، ص:۵۵۰، ۵۵۱، باب النفقۃ

اللہ سے تجاوز کر سکتی ہے، یا نفقہ کا انتظام نہ ہونے کی وجہ سے مسلسل اذیت سے دوچار ہے، یا دونوں ہی باتیں جمع ہیں تو اب اپنے چاروں ائمۂ کرام کی پیروی میں مذہبِ حنبلی پر فتویٰ وقضا کی اجازت ہونی چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۳) تیسری قسم کے علمائے کرام کی رائیں تقریباً انھیں کے الفاظ میں درج ہیں:

❁ حاجتِ دائمہ متحقق نہیں، فسخِ نکاح کا حکم نہیں۔ (مولانا عبدالحق صاحب رضوی)

❁ حاجتِ دائمہ متحقق نہیں، قاضی کو تفریق کا اختیار نہیں، عورت کے لیے گزارے کی صورت نظر آئے تو صبر سے کام لے، ورنہ اگر روز بہ روز حالت ابتر ہورہی ہو تو قاضی کو حقِ تفریق ملنا چاہیے۔ (مولانا شبیر احمد مصباحی)

❁ محلِ غور ہے۔ (مولانا آلِ مصطفیٰ مصباحی)

❁ تحقق محلِ نظر ہے، حنفی قاضی تفریق کرے تو نافذ نہیں۔ (مولانا نظام الدین مصباحی، جمداشاہی)

❁ تحقق یقینی نہیں، چارۂ کار نالش ہے۔ (مولانا صدر الوریٰ قادری، اشرفیہ)

❁ فسخِ نکاح کا حکم نہیں، نفقہ دینے پر مجبور کرے۔ (مولانا جمال مصطفیٰ قادری)

(۴) زوجِ مفقود کی صورت میں فقدان کی جو صورت متحقق ہو اسی کے مطابق فیصلہ یہاں بھی ہونا چاہیے۔ یہ رائے مولانا محمد حنیف رضوی (بریلی شریف) کی ہے۔

اور مفتی شیر محمد رضوی (جودھ پور) کی رائے یہ ہے کہ یہ مشکل عندالاحناف حاملِ تفریق نہیں، مفقود الخبر مان کر ۴؍ سال کی مدت گزار کر امام مالک کے قول پر فتویٰ دیا جائے۔

❁ جوابات سوال نمبر (۳) ❁

تیسرا اور آخری سوال یہ ہے کہ "شوہر نے بیوی کو لٹکا رکھا ہے، نہ طلاق دے کر آزاد کرتا ہے، نہ اسے نفقہ دیتا ہے، اس سے حفاظت کے لیے کیا تدبیر اختیار کی جائے؟"

درج ذیل اہلِ علم کے مقالے میں اس سوال کا کوئی جواب مذکور نہیں:

(۱) مولانا علی رضا مصباحی (۲) مولانا محمد رابع نورانی صدیقی

باقی علمائے کرام وارباب فتویٰ درج ذیل نظریات رکھتے ہیں:

پہلا نظریہ:- بیوی کو لٹکا کر رکھنے والا شوہر یا تو قسمِ اول سے ہوگا یا قسمِ ثانی سے۔ اگر قسمِ اول کی قبیل سے ہے تو صورتِ اول کو اپنایا جائے گا، اور اگر صورتِ ثانی کی قبیل سے ہو تو صورتِ ثانی میں مذکور ہونے والے جواب کے تحت عمل کیا جائے گا——یہ رائے مولانا شبیر احمد مصباحی کی ہے۔

دوسرا نظریہ:- پہلے اپنے مذہب کے دائرے میں رہتے ہوئے کچھ موثر تدبیریں اپنائی جائیں، وہ بے اثر ہو جائیں تو کسی حنفی قاضی کے یہاں مقدمہ پیش کرے، وہ بعد تحقیق فسخِ نکاح کا فیصلہ کر دے۔

یہ درج ذیل حضرات کا موقف ہے:
• مولانا محمد حنیف رضوی • مفتی محمد ایوب نعیمی • مفتی عنایت احمد نعیمی • مولانا نصر اللہ رضوی • مولانا انور نظامی مصباحی • مولانا محمد سلیمان مصباحی • مولانا ساجد علی مصباحی • مولانا محمد ہاشم نعیمی • مولانا غلام جیلانی مصباحی • مولانا اختر حسین فیضی مصباحی • مولانا خواجہ آصف رضا مصباحی • مولانا عارف اللہ مصباحی • مولانا محمد اسحاق مصباحی رام پوری • مولانا ناظم علی قادری مصباحی • مولانا شہاب الدین احمد نوری • مولانا نثار احمد رضوی • مولانا شمس الہدیٰ رضوی • مفتی بدر عالم مصباحی • مفتی انفاس الحسن چشتی • مولانا محمد عالم نوری • مولانا عبد الغفار اعظمی • مفتی محمد نظام الدین رضوی، جامعہ اشرفیہ • مولانا اشتیاق عالم مصباحی • مولانا محمد جابر خاں مصباحی • مولانا محمود علی مشاہدی • مولانا عالم گیر مصباحی • مولانا نیاز احمد مصباحی۔

ان حضرات میں مولانا عبد الغفار اعظمی لکھتے ہیں:

"عورتوں کو اس قسم کے ظالم شوہروں سے نجات دِلانے کے لیے حفظِ ما تقدم کے طور پر حافظِ ملت علیہ الرحمۃ والرضوان کے اس فتویٰ پر عمل کرنا چاہیے جو ماہ نامہ اشرفیہ اپریل ۲۰۰۲ء میں شائع ہو چکا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ عقدِ نکاح کے وقت ہی شوہر کو ایسے شرائط سے پابند کر دیا جائے، جن سے وہ عورت پر ظلم نہ کر سکے، مثلاً یہ شرط کہ شوہر نے اگر اتنے دنوں تک نان و نفقہ نہیں دیا یا اتنے دِنوں تک غائب رہا اور خبر گیری نہیں کی تو عورت کو حقِ طلاق حاصل ہو گا وغیرہ۔ یہ تو قبلِ نکاح پیش بندی ہوئی اور اگر کوئی عورت بغیر پیش بندی کیے شوہر کے چنگل میں پھنس چکی ہے تو ناچار چھٹکارے کے لیے حنفی قاضی کے یہاں درخواست دینا مسئلہ کا حل ہے۔"

علامہ مفتی نظام الدین صاحب رضوی نے اپنے مقالہ میں اس موضوع پر سیر حاصل بحث کی ہے، جس کا خلاصہ کچھ اس طرح ہے:

اس سے حفاظت کی تدبیر "نکاح بالشرط" ہے۔ البتہ اس پر عمل در آمد کے تعلق سے قاضی درج ذیل امور کا پابند ہو گا: (۱) فریقین کے پنچوں کے ذریعہ دونوں کی شکایتوں کا ازالہ کرے، اور یہ کوشش ایک بار ناکام ہو جائے تو دوبارہ پنچوں کے ذریعہ مفاہمت کی کوشش کرے۔ (۲) نہ مانیں تو ایک ماہ یا کم و بیش کی میعاد طلاق کے لیے مقرر کر دے۔ (۳) اس دوران بھی شوہر اصلاح پذیر نہ ہو تو طلاق بائن دے کر آزاد کر دے ——— یہ پیش بندی ان عورتوں کے لیے مفید ہے جن کا نکاح آئندہ اس شرط پر ہو ——— لیکن جو عورت مبتلاے آفات ہو چکی ہے، اس کی گلو خلاصی کے لیے اس زمانے میں بتدریج تین حل ہیں:

(۱) شوہر کا موثر انداز میں معاشرتی بائیکاٹ کیا جائے۔

(۲) اگر شوہر سخت دل، مردہ ضمیر و بے توفیق ہی ہو کہ اس کے بعد بھی سرکشی سے باز نہ آئے تو عورت کو صبر و شکر اور راضی بہ رضاے الٰہی رہنے اور روزہ رکھنے کی ہدایت کی جائے۔

(۳) لیکن اگر عورت اس کے باوجود بھی عدم صبر کی شکایت کرے، اور اس کی عمر، حالت، عادت اس کی شاہد ہو تو علمائے کرام کو اب فسخ نکاح کی اباحت کا راستہ کھول دینا چاہیے، جیسا کہ مذہبِ حنبلی و مالکی میں یہ راستہ پہلے ہی سے کھلا ہوا ہے۔ (۱)

تیسرا نظریہ:- اس صورت میں فسخِ نکاح جائز نہیں، بلکہ اس کے لیے دوسری تدبیریں ہو سکتی ہیں ـــــ وہ تدبیریں درج ذیل ہیں:

❊ بااثر افراد کی کمیٹیاں تشکیل دی جائیں جو مظلوموں کے حقوق دِلا سکیں، یہ کمیٹیاں شوہر پر دباؤ ڈال کر نان و نفقہ یا طلاق دینے پر اُسے مجبور کریں۔ جگہ جگہ بااثر دار القضا قائم کیے جائیں۔ (مولانا عبد الحق رضوی، مولانا صدر الوریٰ مصباحی، مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، مولانا قاضی فضل رسول مصباحی)

❊ پولیس کارروائی کروا کر بذریعہ پولیس زبانی یا تحریری طلاق لی جائے کہ جبری طلاق بھی عند الاحناف نافذ ہے۔ (مفتی شیر محمد رضوی، راجستھان)

❊ ڈرایا دھمکایا جائے اور اگر قرینِ مصلحت ہو تو نکاح بشرطِ تفویضِ طلاق کر دیا جائے۔ (مولانا نظام الدین مصباحی، جمد اشاہی، مولانا محمود احمد برکاتی، سون بھدر، مفتی شفیق احمد شریفی)

❊ صبر کرے یا قاضی کے یہاں نالش کرے۔ آخری صورت یہ ہے کہ کسی تدبیر سے طلاق حاصل کر لی جائے، گو کہ مزاحاً ہو۔ (مولانا معین الدین اشرفی)

❊ یا تو پنچ کے ذریعہ معاملہ حل کرایا جائے یا پھر قانونی چارہ جوئی کی جائے، ان کے سوا کوئی تدبیر فی زماننا کارگر نہیں۔ (مولانا آل مصطفیٰ مصباحی)

❊ نفقہ یا طلاق دینے پر شوہر کو مجبور کرے۔ (مولانا جمال مصطفیٰ قادری)

تنقیح طلب امور

(۱) شوہر غربت و افلاس کے باعث نفقہ کے انتظام سے عاجز ہو اور عورت ضرر سہنے کے لیے آمادہ نہ ہو تو اس سلسلے میں درج ذیل امور تنقیح طلب معلوم ہوتے ہیں:

[الف]- فسخِ نکاح ہو سکتا ہے یا نہیں؟

[ب]- فسخِ نکاح کے جواز کی صورت میں شافعی قاضی کی عدمِ موجودگی کی صورت میں حنفی قاضی براہِ راست یہ کام کر سکتا ہے یا نہیں؟

[ج]- اور شافعی قاضی کے موجود ہونے کی صورت میں بھی حنفی قاضی کے لیے فسخِ نکاح کرنا جائز ہے یا نہیں،

---

(۱) المغنی، ج:۹، ص: ۲۴۵ تا ۲۴۸، الشرح الکبیر علی ھامش الدسوقی، ج:۲، ص:۵۱۹

اور فسخ کردے تو یہ نافذ ہوگا یا نہیں؟ بلفظِ دیگر شافعی کو مقدمہ ٹرانسفر کرنے کی شرط استحسانی ہے یا وجوبی؟

[د]- اس صورت میں مذہبِ حنفی سے عدول کرنے کی وجہ کیا ہے، ضرورت، حاجتِ دائمہ، ازالۂ فساد مظنون بظن غالب یا کئی اسباب کا مجموعہ؟

② شوہر غائب یا لا پتہ ہو اور گھر پر اس کا کوئی سرمایہ مثل روپے، پیسے، غلّہ وغیرہ نہ ہو جو اس کی بیوی کے نفقہ میں کام آئے، ساتھ ہی بیوی کے لیے اپنے شوہر سے حصولِ نفقہ متعذر ہو تو اس بارے میں مندرجہ ذیل امور تنقیح طلب ہیں:

[الف]- حاجتِ دائمہ یا اسبابِ ستہ میں سے کوئی ایک سبب یا کئی اسباب متحقق ہیں یا نہیں؟ بہ صورتِ اثبات وہ اسباب کیا ہیں؟

[ب]- اس صورت میں قاضی کے ذریعہ نکاح فسخ ہو سکتا ہے یا نہیں؟

③ شوہر نے بیوی کو لٹکا رکھا ہے، نہ طلاق دے کر آزاد کرتا ہے، نہ نفقہ دیتا ہے اس سے حفاظت کے لیے کیا تدبیر اختیار کی جائے؟ کیا اس صورت میں شوہر کو ظلم سے باز رکھنے یا طلاق کے لیے مجبور کرنے کی ساری تدبیریں بے اثر ہو جائیں تو آخری حل کے طور پر بدرجۂ مجبوری حنفی قاضی کو فسخِ نکاح کا اختیار ہے یا نہیں؟

④ قاضی کو جن جن صورتوں میں حقِ تفریق حاصل ہوگا، اس کا حکم کیا ہے، وہ تفریق، طلاق ہے یا فسخ؟

☆☆☆☆

فیصلے

فسخِ نکاح بوجہِ تعسُّرِ نفقہ

سوال: شوہر غربت و افلاس کے باعث نفقہ کے انتظام سے عاجز ہو، اور عورت ضرر سہنے کے لیے آمادہ نہ ہو تو کیا اسے بوجہ حاجت دائمہ یہ اجازت ہے کہ حنفی قاضی کے یہاں درخواست دے اور قاضی بعد تحقیق اس کا نکاح فسخ کر دے؟

جواب: اصل مذہب حنفی تو یہی ہے کہ تعسُّر نفقہ کی بنیاد پر نکاح فسخ نہیں ہوتا اور قاضی کو تفریق کا حق نہیں، لیکن دفعِ ضرر کے لیے عصر حاضر میں عورت کو یہ اجازت ہے کہ قاضی حنفی کے یہاں اپنی مصیبت و پریشانی سے رہائی کے لیے درخواست دے، لیکن قاضی فوراً فسخِ نکاح کا فیصلہ نہ صادر کر دے بلکہ حسب ذیل تدریجی کارروائی کرے۔

(الف) پہلے تحقیق کرے کہ عورت واقعی تعسرِ نفقہ کے صبر آزما حالات سے مسلسل دوچار ہے یا نہیں؟ اگر تحقیق سے یہ ثابت ہو کہ واقعہ اس کے برخلاف ہے، یعنی اسے تعسُّرِ نفقہ کی دشواری عارضی طور پر پیش آگئی ہے، حاجت دائمہ کی صورت نہیں ہے، یا تعسرِ نفقہ کا سرے سے کوئی مسئلہ ہی نہیں ہے، بلکہ کسی اور وجہ سے دونوں کے درمیان رنجش پیدا ہو گئی ہے تو قاضی دونوں کی شکایتیں دور کر کے صلح کرا دے اور دونوں کو ترغیب و ترہیب کے ذریعہ ایک دوسرے کے حقوق کی حفاظت کرنے کی ہدایت دے کر مقدمہ ختم کر دے۔

(ب) اور اگر تحقیق سے یہ ثابت ہو جائے کہ عورت مسلسل تعسُّرِ نفقہ کے آزار میں مبتلا ہے اور شوہر کی حالت جوں کی توں بنی ہوئی ہے یعنی محتاج ہے اور بیوی کے حق میں حاجت دائمہ متحقق ہے تو شوہر کو حکم دے کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق دے کر آزاد کر دے تاکہ اس کی وجہ سے وہ پوری زندگی مصیبت کے بھنور میں نہ پھنسی رہے۔ ارشاد باری ہے:

فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ سَرِّحُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ۔(۱)

اور اگر شوہر نرمی سے طلاق نہ دے تو اس کے ساتھ سختی کرے۔ پھر بھی نہ مانے تو اس کے بائیکاٹ کا فرمان جاری کر دے، تاکہ معاشرتی دباو سے تنگ آکر اصلاح پذیر ہو۔

---

(۱)۔ قرآن مجید، سورۃ البقرۃ، آیت: ۲۳۱

(ج) لیکن اگر شوہر کسی طرح بھی طلاق دینے پر آمادہ نہ ہو اور انکار و سرکشی پر قائم رہے تو موجودہ حالات میں اب فسخِ نکاح سے چارہ نہیں۔ اگر اس علاقہ میں سنی صحیح العقیدہ شافعی قاضی موجود ہوں جیسے کیرالا وغیرہ کے علاقے، تو مستحسن یہ ہے کہ حنفی قاضی یہ مقدمہ شافعی قاضی کے یہاں منتقل کر دے اور شافعی قاضی ضروری کارروائی کے بعد نکاح فسخ کر کے حنفی قاضی کے یہاں بھیج دے، حنفی قاضی بعد ملاحظۂ فیصلہ اسے نافذ کر دے، ساتھ ہی واضح کر دے کہ مستغیثہ عدت گزار کر دوسرے شخص سے نکاح کر سکتی ہے۔

(د) اور اگر اس علاقہ میں سنی صحیح العقیدہ شافعی قاضی موجود نہ ہوں جیسا کہ عامۂ دیار ہند و پاک وغیرہ کا یہی حال ہے تو حرجِ عظیم و ضرر شدید کے ازالہ کے لیے اجازت ہے کہ اب حنفی قاضی براہ راست یہ نکاح فسخ کر دے جیسا کہ ہمارے اکابر اہل سنت نے مفقود الخبر کے باب میں یہی موقف اپنایا کہ مالکی قاضی نہ ملنے کی وجہ سے حنفی قاضی کو براہ راست فسخ نکاح کی اجازت دی، اور آج تمام اہل سنت کا اسی پر عمل درآمد ہے۔

شوہر غربت و افلاس کا شکار نہیں مگر عورت نفقہ سے محروم ہے، اس کی چار صورتیں ہیں۔

① شوہر مفقود الخبر ہے یعنی ایسا لاپتہ ہے کہ اس کی موت و حیات کا بھی سراغ نہ مل سکے، ساتھ ہی وہ نقد و جنس بھی مفقود ہو جس سے عورت کا کام چل سکے۔

② شوہر غائب ہو اور یہ معلوم نہ ہو کہ کہاں ہے؟ کب آئے گا؟ ہاں! یہ معلوم ہو کہ وہ زندہ ہے خواہ کہیں بھی ہو۔ اس کو فقہ کی اصطلاح میں "غیبتِ منقطعہ" کہتے ہیں۔

③ شوہر غائب ہو مگر "غیبتِ منقطعہ" نہ ہو یعنی معلوم ہے کہ فلاں جگہ ہے مگر آتا نہیں، اور نہ ہی کسی طرح اس سے نفقہ حاصل ہو پاتا ہے۔

④ شوہر موجود ہے مگر اس نے بیوی کو مُعلَّقہ بنا دیا ہے، نہ طلاق دے کر اسے آزاد کرتا ہے، نہ ہی اس کے حقوق (نان و نفقہ وغیرہ) ادا کرتا ہے۔

ظاہر ہے کہ ان صورتوں میں عورت جہاں نان و نفقہ سے محروم ہے وہیں حقوق زوجیت سے بھی محروم ہے۔ جس کے باعث اس زمانہ میں اکثر یا کثیر عورتوں کے مبتلائے گناہ ہونے کا عظیم خطرہ درپیش ہے۔ یہ خود ایک سخت ضرر اور حرج ہے۔

احکام

① شوہر مفقود الخبر ہو جس کے باعث تعذّرِ نفقہ کی صورت درپیش ہو گئی، اس کا حکم امام مالک اور امام احمد بن حنبل رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے یہاں یہ ہے کہ فسخ نکاح جائز ہے اور یہی امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا بھی ایک قول ہے جسے کثیر فقہائے شافعیہ نے اختیار فرمایا۔

فقہ مالکی کی معتمد کتاب "مختصر العلامۃ خلیل" اور اس کی شرح "مِنَح الجلیل" (ج:۴،ص: ۲۰۳) میں یہ مضمون ہے کہ اگر مفقود نے گھر پر اتنا مال چھوڑا ہے جس سے بیوی اپنے نان ونفقہ کا انتظام کرتی رہے، ساتھ ہی غلبۂ شہوت کے باعث گناہ میں مبتلا ہونے کا اندیشہ نہ ہو تو قاضی زوجہ کی طلب پر اسے چار سال تک شوہر کے انتظار کی مہلت دے گا۔ اور اگر اس کے لیے شوہر کے مال سے نفقہ کا انتظام نہ ہو تو عدم نفقہ کے باعث قاضی بعد تحقیق واقعی اس کا نکاح فوراً فسخ کر دے گا۔ یوں ہی اگر عورت کو غلبۂ شہوت کے باعث گناہ میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہو تو بھی قاضی اس کا نکاح کوئی میعاد مقرر کیے بغیر فسخ کر دے گا۔

علماے حنفیہ نے زوجۂ مفقود الخبر کے بارے میں امام مالک کی جو تقلید فرمائی ہے اور عورت کے لیے چار سال کی مدت مقرر فرمائی ہے وہ انھیں شرطوں کے التزام کے ساتھ ہے۔ جب بوجہ ضرورت شرعی اپنے مذہب سے عدول کر کے چار سال کی تاجیل جائز ہے تو عدم نفقہ و خوف گناہ کی صورت میں اسی طرح کی ضرورت شرعی کی بنا پر اب بلا تاجیل بھی فسخِ نکاح کی اجازت ہے۔

۲ غیبتِ منقطعہ اور معدومیتِ نفقہ کی صورت میں شیخ الاسلام[۱] نے یہ بیان فرمایا کہ جس قاضی کے مذہب میں عَجز عن النفقہ کے سبب فسخ نکاح جائز ہو، حنفی قاضی اس کے یہاں مقدمہ منتقل کرے اور وہ دوسرا قاضی نکاح فسخ کر دے تو نکاح فسخ ہو جائے گا۔[۲]

۳ غیبتِ غیر منقطعہ کی صورت میں جب حصول نفقہ متعذر ہو جائے تو وہ بھی غیبت منقطعہ کی طرح ہے، اس لیے اس میں بھی غیبتِ منقطعہ کا حکم ہے۔ اس کے قائل فقہ حنفی کے جلیل القدر ائمہ وفقہا ہیں۔

۴ پہلے اپنے مذہب کے دائرہ میں رہتے ہوئے کچھ مؤثر تدبیریں اپنائی جائیں۔ وہ بے اثر ہو جائیں تو کسی حنفی قاضی کے یہاں مقدمہ پیش کرے، وہ بعد تحقیق فسخ نکاح کا فیصلہ کر دے۔

پہلی، دوسری، تیسری صورتوں میں بھی حکم یہی ہے کہ پہلے دفع ضرر کی تدابیر اپنے مذہب کے دائرے میں رہ کر اختیار کی جائیں، وہ بے اثر ہو جائیں تو آخری مرحلے میں ناچار فسخ نکاح کے فیصلہ کی بھی گنجائش ہے۔ تدابیر یہ ہیں:

پہلے عورت کو صبر و شکر اور خوفِ خدا کی تلقین کریں، روزے رکھنے کی ہدایت دیں، ساتھ ہی اس کے گھر والوں اور کچھ اہل خیر کو اس کے نفقہ کے انتظام کی ترغیب دیں۔ دنیا ارباب خیر سے خالی نہیں، گھر کے لوگ کچھ نہ کچھ انتظام کرتے ہی ہیں۔ اور اب بھی ہزارہا خواتین صابرہ، شاکرہ، خائفہ، خاشعہ پائی جاتی ہیں۔ ممکن ہے یہ انھیں میں سے ہو اور تلقین قبول کر لے۔ پھر اگر عورت دوبارہ استغاثہ کرے تو بھی ہدایت و تلقین دے کر قاضی اسے واپس کر دے لیکن اگر اس کے بعد بھی عورت استغاثہ کرے اور اس کی عمر، حالت، عادت (چال چلن) کے پیشِ نظر یہ ظن غالب ہو کہ وہ حدودُ اللہ سے تجاوز کر سکتی ہے، یا نفقہ کا انتظام نہ

(۱) شیخ الاسلام احمد بن محمد بن صاعد استوائی، ابو منصور قاضی القضاۃ و رئیس نیشاپور، ولادت: ۴۱۰ھ، وفات: شعبان ۴۸۲ھ۔ آپ کے حالات سیر النبلا، مرآۃ الجنان، کتائب اعلام الاخیار اور فوائد بہیہ میں ہیں۔ ۱۲ مرتب غفرلہ

(۲) الفتاوی الهندية، الفصل الاول فی نفقة الزوجة من الباب السابع عشر، ص: ۵۵۰، ۵۵۱، پاکستان.

ہونے کی وجہ سے مسلسل اذیت سے دوچار ہے، یا دونوں ہی باتیں جمع ہیں تو اب مذہب حنبلی پر فتوی وقضا کی اجازت ہوگی۔

جو عورت مبتلاے آفات ہو چکی اس کی گلوخلاصی کی تدبیر فتاوی رضویہ جلد خامس میں متعدّد مقامات پر یہ بتائی گئی ہے کہ عورت حاکم اسلام کے یہاں استغاثہ کرے وہ شوہر کو اس بات پر مجبور کرے کہ اپنی بیوی کو نفقہ دے، وظیفۂ زوجیت ادا کرے، ورنہ طلاق دے، اگر نہ مانے تو قید کرے، اس پر بھی نہ مانے تو مارے یہاں تک کہ وہ دو باتوں میں سے ایک کو اختیار کرلے۔

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کے زمانے میں رام پور وغیرہ بلادِ اسلامیہ (ریاستِ اسلامیہ) میں ایسے بااقتدار حُکّام تھے جو اس طرح کی مظلوم عورت کو شوہر کے پنجۂ ظلم واستبداد سے اپنی طاقت واقتدار کے بَل بوتے چھُڑا سکتے تھے، مگر آج کے دور میں کوئی ایسا بااقتدار قاضیِ شریعت نہیں جو ظالم شوہر کو قید کرے، مارے اور حسنِ معاشرت یا طلاق پر مجبور کرے۔ اس لیے اب اس کے بتدریج تین حل ہیں۔

(۱) شوہر کا معاشرتی بائیکاٹ کیا جائے اور اس میں کچھ بھی ڈھیل نہ رکھی جائے۔ اس تعزیر کے ذریعہ سوائے سرکش اور بے توفیق شخص کے ہر وہ انسان اصلاح پذیر ہو سکتا ہے جس کا ضمیر کچھ بھی زندہ ہو اور اس میں کچھ بھی اسلامی حمیت وغیرت موجود ہو۔

(۲) لیکن اگر وہ سخت دل، مردہ ضمیر و بے توفیق ہی نکلا اور سرکشی سے باز نہ آیا تو عورت کو صبر و شکر اور راضی برضاے الٰہی رہنے، نیز روزے رکھنے اور اس پر مضبوطی کے ساتھ قائم رہنے کی ہدایت کی جائے۔

(۳) لیکن اگر عورت اس کے باوجود بھی عدم صبر کی شکایت کرے اور اس کی عمر، حالت، عادت اس کی شاہد ہو تو اب ضرورت شرعی متحقق ہو چکی، اس مرحلے پر قاضی کو فسخ نکاح کی اجازت ہے۔

فلیٹوں کی خرید و فروخت کے جدید طریقے اور ان کے احکام

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

فلیٹوں کی خرید و فروخت کے جدید طریقے اور ان کے احکام

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مکان کی بالائی منزل کی خرید و فروخت کے درج ذیل طریقے صوبۂ مہاراشٹر بالخصوص ممبئ عظمیٰ اور اس کے قریبی بلاد میں رائج ہیں۔

(۱) کثیر منزلہ بلڈنگ تیار کرنے کے بعد اسے خریدار کے ہاتھ فروخت کیا جاتا ہے خریدار بلڈنگ کے جس حصے کو چاہے بشرطِ استطاعت خرید کر مالکانہ تصرف کا حق دار قرار پاتا ہے، وہ جب چاہے اسے دوسرے کے ہاتھ اپنی مرضی کے مطابق فروخت کرنے کا حق رکھتا ہے۔

اس کا حکم تو بالکل واضح ہے کہ یہ طریق کار شرعی اصولِ خرید و فروخت کے عین مطابق ہے۔

(۲) مکان یا بلڈنگ کا پورا پلان بنانے کے بعد قبل از تعمیر ہی بکنگ شروع ہو جاتی ہے ایک معاہدے کے تحت جیسے جیسے مکان تکمیل کے مراحل سے گزرتا جاتا ہے خریدار اس کی قسطیں ادا کرتا رہتا ہے قبضہ ملنے پر وہ اپنی آخری قسط ادا کرتا ہے، مگر کوآپریٹیو ہاؤسنگ سوسائٹی رجسٹریشن (جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے) کے مطابق خریدار فلیٹوں کے قانونی طور پر مالک نہیں ہوتے، یعنی خود سے مالکانہ تصرف نہیں کر سکتے۔ ہاں اس میں مالکانہ تصرف بیع، ہبہ وغیرہ سوسائٹی کی اجازت سے کر سکتے ہیں۔

(۳) کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ زمین ایک فرد کی ہے اور سرمایہ بلڈر کا ان دونوں کے درمیان معاہدہ ہوتا ہے کہ بلڈنگ تیار ہونے کے بعد دونوں آدھی آدھی بلڈنگ کے مالک ہوں گے یا کم و بیش، حسبِ معاہدہ دونوں اپنے اپنے حصوں کے مالک قرار پاتے ہیں، اسے اپنی سہولت کے مطابق فروخت کرتے ہیں، اس میں کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ زمینی منزل ایک کی، پہلی منزل دوسرے کی، دوسری منزل پہلے کی اور اس کے اوپر کی دوسرے کی۔

عام تاثر تو یہی ہے کہ جس خریدار نے جس منزل کا فلیٹ خریدا وہ اسی کا ہے، لیکن لوگوں کو عام طور پر اس کا پتہ نہیں ہوتا کہ زمین کا مالک کون ہے، یعنی زمین کے مالکانہ حقوق کسے حاصل ہیں۔ اس لیے کہ پہلے صرف زمین کی خرید و فروخت

ہوتی تھی یا زمین مع عمارت بیچی جاتی تھی، جب سے کثیر منزلہ بلڈنگوں کا چلن ہوا اور فلیٹ سسٹم رائج ہوا تو پریشانی آئی۔ اس دشواری کو دور کرنے کے لیے حکومت نے دو قانون بنائے۔

(الف): مہاراشٹر فلیٹ اونر شپ ایکٹ: اس قانون کے مطابق خریدار کسی بھی بلڈنگ کے مختلف منزلوں پر بنے ہوئے فلیٹوں کو خریدکران کے مالکانہ حقوق حاصل کر لیتے ہیں مگر اس طرح کی پوری بلڈنگ جس زمین پر بنی ہوتی ہے وہ زمین کسی کی ملکیت نہیں رہ جاتی، حتیٰ کی اصل مالک بھی اس کے مالکانہ حقوق سے محروم ہوجاتا ہے۔

(ب) کوآپریٹیو ہاؤسنگ سوسائٹی رجسٹریشن ایکٹ: اس قانون کے مطابق زمین مالک بلڈر، بلڈنگ کا پورا پلان پیش کرکے خریداروں سے معاہدہ کرتا ہے اور نمبر۲ میں بتائے ہوئے طریقے پر ہر خریدار کو اس کا فلیٹ اس کے حوالے کردیتا ہے لیکن اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ کوآپریٹیو ہاؤسنگ سوسائٹی رجسٹرڈ کی جائے جس کے ارکان صرف فلیٹوں کے خریدار ہی ہوسکتے ہیں۔ واضح ہو کہ سوسائٹی اس وقت رجسٹرڈ ہوتی ہے جب فلیٹ تیار ہوجائیں اور خریداروں کو ان پر قبضہ مل جائے، فلیٹ کے مالکان اس سوسائٹی کے ممبر و شیر ہولڈر ہوتے ہیں، اس قانون کے مطابق فلیٹ اور زمین کے مالکانہ حقوق صرف سوسائٹی کو حاصل ہوتے ہیں اور قانونی یا کاغذی طور پر کسی بھی فلیٹ کا مالک تنہا اس کا مالک نہیں ہوتا، البتہ عملاً ہر طرح کے مالکانہ تصرف کا حق اس کو حاصل ہوتا ہے، اسے اس کا اختیار ہے کہ اپنی ممبر شپ دوسرے کے نام منتقل کردے یعنی کسی سے مطلوبہ رقم حاصل کرکے اپنی رکنیت اس کے نام منتقل کردے جس سے نئے رکن کو اس کے فلیٹ پر قبضہ حاصل ہوجاتا ہے۔

سوسائٹی قانونی مالک ہوتی ہے، کوئی بھی فلیٹ ان سے اجازت حاصل کرکے ہی بیچا جاسکتا ہے۔ انہیں یہ اختیار ہوتا ہے کہ نیا خریدار اگر ان کا غیر مناسب ہے تو اسے مسترد کردیں۔

یہ ہیں کثیر منزلہ عمارات کے فلیٹوں کی خرید و فروخت کا جدید طریقِ کار۔

اس کی روشنی میں حسب ذیل امور شرعاً حل طلب ہیں۔

(۱)- دوسرے طریق کار کے مطابق آخری قسط سے پہلے کی ادا شدہ قسطیں قرض ہیں، یا فلیٹ کا ثمن؟ کیا فلیٹ مکمل ہونے سے پہلے ان کی بیع ممکن ہے؟

(۲)- تمام فلیٹوں کے فروخت ہوجانے کے بعد خریداروں کی جو سوسائٹی تشکیل پاتی ہے۔ وہی قانوناً پوری عمارت کی مالک ہوتی ہے، جب کہ عملی طور پر فلیٹ والا مالک ہوتا ہے۔ کیا اس طرح کی کوئی نظیر عقود شرعیہ میں ہے؟

(۳)- اور بہر حال ایکٹ (الف) کے مطابق فلیٹوں کی خرید و فروخت شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

(۴)- فلیٹوں کی خریداری کا تیسرا طریقہ شرعی نقطۂ نظر سے کیسا ہے؟

اشارہ

بیع سَلَم، بیع بالشرط، باب القرض، کتاب القضا، اشباہ قاعدہ "لا ضرر و لا ضرار" کا مطالعہ ان امور کے حل کے لیے مفید ہو گا، ہدایہ جلد ثالث مع شروح، در مختار مع حواشی، فتاویٰ رضویہ سابع، بہارِ شریعت جلد نمبر ۱۱/ سے پوری تحقیق ہو سکتی ہے۔

کفایہ میں ہے:

"وفي الفوائد الظهيرية ماقاله أبو حنيفة رحمه الله من كون الشئ مملوكا ولا مالك له مشروع في الجملة كما فى العبد المشترىٰ لخدمة الكعبة وما قالا من اجتماع البدلين في ملك رجل واحد غير مشروع اصلًا فكان التعويل على ما قاله ابوحنيفة رحمه الله وذكر الإمام التمرتاشى رحمه الله ويجوز ان يخرج الشئ عن ملك انسان ولا يدخل في ملك غيره كالتركة المستغرقة من الدين يزول عن ملك الميت ولا يدخل فى ملك الورثة لكن في قوله لايزول عن ملك الميت منع إذا التركة ميقاة في حكم ملك الميت فيما هو من حوائجه وقضاء الدين منها فلا يزول ملكه."

(ج:٥، ص:٥٠٦)

☆☆☆☆

خلاصۂ مقالات بعنوان

فلیٹوں کی خرید وفروخت کے جدید طریقے اور ان کے احکام

تلخیص نگار: مولانا ساجد علی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے گیارہویں فقہی سمینار کے لیے پانچ موضوعات بحث ومذاکرہ کے لیے منتخب ہوئے، ان میں ایک موضوع ہے "فلیٹوں کی خرید وفروخت کے جدید طریقے"۔

اس موضوع پر ہندوستان کی مختلف دانش گاہوں میں رہنے والے علماے کرام ومفتیان عظام نے مقالات لکھے یا اپنی گراں قدر آرا قلم بند فرمائیں۔ اس موضوع کے تعلق سے تلخیص کے وقت تک جو مقالات یا آرا مجلس شرعی کو موصول ہوئیں ان کی تعداد اکتیس ہے جو فل اسکیپ سائز کے ۱۲۳ صفحات پر مشتمل ہیں۔

مندرجہ بالا موضوع کے تعلق سے چار سوالات مندوبین کرام کی خدمت میں پیش کیے گئے تھے جن کا خلاصہ درج ذیل ہے:

سوال ﴿۱﴾ اور اس کے جوابات

فلیٹوں کی خرید وفروخت کا ایک جدید طریقہ یہ ہے کہ مکان یا بلڈنگ کا پورا پلان بنانے کے بعد قبل از تعمیر ہی بکنگ شروع ہو جاتی ہے، ایک معاہدہ کے تحت جیسے جیسے مکان تکمیل کے مراحل سے گزرتا جاتا ہے خریدار اس کی قسطیں ادا کرتا رہتا ہے، قبضہ ملنے پر وہ اپنی آخری قسط ادا کرتا ہے مگر کواپریٹیو ہاؤسنگ سوسائٹی رجسٹریشن (جس کی پوری تفصیل سوالنامے میں درج ہے) کے مطابق خریدار فلیٹوں کے قانونی طور پر مالک نہیں ہوتے، ہاں اس میں مالکانہ تصرف مثلاً بیع، ہبہ وغیرہ سوسائٹی کی اجازت سے کر سکتے ہیں۔

اس جدید طریق کار کے تعلق سے جو سوال کیا گیا اس کے دو جز ہیں: **(الف)** اس طریق کار کے مطابق آخری قسط سے پہلے کی ادا شدہ قسطیں قرض ہیں یا فلیٹ کا ثمن؟۔ **(ب)** کیا فلیٹ مکمل ہونے سے پہلے ان کی بیع ممکن ہے؟

جز الف کے جواب میں مقالہ نگار چار حصوں میں منقسم ہیں جن کی قدرے تفصیل حسب ذیل ہے۔

(ا) پیشگی قسطیں قرض ہیں، فلیٹ کا ثمن نہیں۔ یہ موقف تیرہ مقالہ نگاروں کا ہے۔ ان کے اسماے گرامی درج

ذیل ہیں:

ا۔ مفتی محمد ایوب نعیمی ، جامعہ نعیمیہ ، مرادآباد۔ ۲۔مفتی محمد نظام الدین رضوی ، جامعہ اشرفیہ ، مبارک پور ۔ ۳۔ مولانا محمد حنیف خاں رضوی، جامعہ نوریہ، بریلی شریف۔ ۴۔ مفتی محمد ہاشم نعیمی، جامعہ نعیمیہ، مرادآباد۔ ۵۔ مفتی شیر محمد خاں رضوی، دارالعلوم اسحاقیہ، جودھ پور۔ ۶۔مفتی ابرار احمد امجدی، مرکز تربیت افتا، اوجھاگنج۔ ۷۔ مولانا ابرار احمد اعظمی، دارالعلوم ندائے حق، امبیڈکر نگر۔ ۸۔ مفتی اختر حسین قادری، دارالعلوم علیمیہ، جمداشاہی۔ ۹۔ مفتی محمد شہاب الدین نوری، دارالعلوم فیض الرسول، سدھارتھ نگر۔ ۱۰۔ مولانا محمد سلیمان مصباحی، جامعہ عربیہ، سلطان پور۔ ۱۱۔ مولانا محمد ناظم علی مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۱۲۔ مولانا محمد عالمگیر رضوی مصباحی، دارالعلوم اسحاقیہ، جودھ پور۔ ۱۳۔ مولانا محمد ناصر حسین مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔

ان حضرات کی دلیلوں کا ماحصل یہ ہے کہ ثمن، مبیع کے مقررہ دام کو کہا جاتا ہے اور صورت مسئولہ میں فلیٹ پر قبضہ کرنے اور آخری قسط کی ادائگی سے پہلے بیع کا تحقق ہی نہیں ہوتا ہے۔ لہذا پیشگی قسطیں ثمن نہیں ہوسکتیں۔

اس ضمن میں حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی، صدر شعبہ افتا جامعہ اشرفیہ، مبارک پور نے ایک شبہہ ذکر کر کے اس کا ازالہ بھی فرمایا ہے، چنانچہ حضرت کے مقالہ میں ص ۲ پر ہے:

یہاں یہ شبہہ پیدا ہوسکتا ہے کہ قرض اس مثلی چیز کو کہتے ہیں جو دوسرے کو اس لیے دی جائے تا کہ وہ اس کا مثل واپس کرے جیسا کہ در مختار، ردالمحتار، بحرالرائق اور بہار شریعت وغیرہ میں اس کی صراحت کی گئی ہے، اور یہاں مثل مال کی واپسی نہیں ہوتی، بلکہ اس کے بدلے میں فلیٹ پر قبضہ کیا جاتا ہے۔

اس شبہہ کا ازالہ ان الفاظ میں کیا گیا ہے: مگر خدام فقہ پر یہ امر روشن ہے کہ بیع تعاطی کے انعقاد کے ساتھ جب خریدار پر فلیٹ کا دام واجب ہوتا ہے تو وہ اس دام کو اسی قرض میں مجرا کردیتا ہے جسے فقہ کی زبان میں "مقاصہ" کہا جاتا ہے یعنی دام اور قرض کا ادلا بدلہ، تو قرض کی جگہ خریدار کا دام کو اپنے پاس بائع کی مرضی سے روک لینا بلا شبہہ حکماً مثل مال کو واپس لینا ہے اس لیے پیشگی قسطوں پر قرض کی تعریف بجا طور پر صادق آتی ہے۔

(۲) پیشگی قسطیں فلیٹ کا ثمن ہیں، قرض نہیں۔ یہ موقف چودہ مقالہ نگاروں کا ہے۔ ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

ا۔ مولانا زین العابدین شمسی ، مدرسہ امداد العلوم ، مٹہنا، سدھارتھ نگر۔ ۲۔ مفتی عنایت احمد نعیمی ، الجامعۃ الغوثیہ ، اترولہ، بلرام پور۔ ۳۔ مفتی آل مصطفی مصباحی، جامعہ امجدیہ، گھوسی، مئو۔ ۴۔ مولانا محمد عارف اللہ مصباحی، فیض العلوم، محمد آباد۔ ۵۔ مفتی بدر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۶۔ مولانا شمس الہدی مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۷۔ مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی ، فیض العلوم، محمد آباد، مئو۔ ۸۔ مولانا قاضی فضل احمد مصباحی ، ضیاء العلوم ، کچی باغ بنارس ۔ ۹۔ مولانا صدر الوری قادری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۱۰۔ مولانا عبد السلام رضوی ، انوار العلوم ، بلرام پور۔ ۱۱۔ مولانا

عبد الغفار اعظمی، ضیاء العلوم، خیر آباد۔ ۱۲۔ مولانا زاہد علی سلامی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۱۳۔ مولانا جمال مصطفی قادری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۱۴۔ مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، سراج العلوم، مہراج گنج۔

ان حضرات کی دلیلوں کا ماحصل درج ذیل امور ہیں:

● یہاں قرض کی حقیقت نہیں پائی جاتی ہے کیوں کہ قرض میں مثل مال کی واپسی ہوتی ہے اور یہاں دی جانے والی رقم واپس نہیں ہوتی، لہذا ان کا قرض سے کوئی تعلق نہیں۔

● کوئی شخص قرض سمجھ کر یہ معاملہ نہیں کرتا ہے، بلکہ سبھی اس کو ثمن سمجھ کر لیتے دیتے ہیں، لہذا اسے قرض ماننا اور سمجھنا مقاصد کے خلاف ہے۔

● حضور ﷺ کا ارشاد ہے: کل قرض جر منفعة فهو ربا۔

(۳) پیشگی قسطیں قرض بھی ہو سکتی ہیں اور فلیٹ کا ثمن بھی۔ یہ نظریہ دو مقالہ نگاروں کا ہے۔ ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں: ۱۔ مولانا شبیر احمد مصباحی، سراج العلوم، مہراج گنج۔ ۲۔ مولانا محمد رابع نورانی، دار العلوم فیض الرسول، سدھارتھ نگر۔

ان دونوں حضرات کا نظریہ ایک ہے، لیکن طرز استدلال میں دونوں ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں، چنانچہ اول الذکر کے مقالہ میں ہے کہ "اگر بیع بطور تعامل جائز ہو تو پیشگی قسطیں ثمن ہیں ورنہ قرض۔" اور دوسرے کے مقالہ میں ہے کہ "فلیٹوں کی دو حیثیتیں ہیں: حقیقی اور حکمی۔ اگر ان کو حکما دیکھا جائے تو پیشگی قسطیں فلیٹ کا ثمن ہیں، اور اگر حقیقت کا لحاظ کیا جائے تو قرض ہیں۔"

(۴) پیشگی قسطیں نہ قرض ہیں، نہ فلیٹ کا ثمن۔ یہ رائے صرف مولانا محمد نظام الدین قادری، دار العلوم علیمیہ، جمدا شاہی کی ہے۔

ان کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ معاملہ کرنے والے نہ تو قرض کا لفظ بولتے ہیں اور نہ ہی معنی قرض کا قصد کرتے ہیں، اور بلڈروں کے حال سے بہت بعید ہے کہ وہ قرض مانگتے پھریں، بلکہ یہ ثمن کے طور پر ہیں، لیکن چونکہ مبیع معدوم ہے اس لیے بیع منعقد نہیں، تو ان کا ثمن بننا بھی درست نہیں۔

اس سوال کے جز **(ب)** کے تعلق سے بھی چار نظریات سامنے ہیں جو حسب ذیل ہیں:

(ا) فلیٹ مکمل ہونے سے پہلے ان کی بیع ممکن نہیں، نہ استصناع، نہ سلم، بلکہ یہ معاملہ ابتداءً "وعدۂ بیع" اور انتہاءً "بیع تعاطی" ہے۔ یہ رائے گیارہ مقالہ نگاروں کی ہے۔ ان کے اسما درج ذیل ہیں:

۱۔ مفتی محمد نظام الدین رضوی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۲۔ مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی، فیض العلوم، محمد آباد مئو۔ ۳۔ مولانا عارف اللہ فیضی، فیض العلوم، محمد آباد، مئو۔ ۴۔ مولانا عبد الغفار اعظمی، ضیاء العلوم، خیر آباد۔ ۵۔ مفتی محمد شہاب الدین نوری، دار العلوم فیض الرسول، سدھارتھ نگر۔ ۶۔ مولانا محمد ناظم علی مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۷۔ مفتی ابرار احمد امجدی برکاتی، مرکز تربیت افتا، اوجھا گنج۔ ۸۔ مفتی اختر حسین قادری، دار العلوم علیمیہ، جمدا شاہی۔ ۹۔ مولانا محمد

سلیمان مصباحی، جامعہ عربیہ، سلطان پور۔ ۱۰۔ مولانا ابرار احمد اعظمی، دار العلوم ندائے حق، امبیڈکر نگر۔ ۱۱۔ مولانا محمد عالمگیر رضوی مصباحی، دار العلوم اسحاقیہ، جودھ پور۔

ان حضرات کی دلیلوں کا ماحصل یہ ہے کہ بیع مطلق کے لیے مبیع کا وجود، ساتھ ہی ایجاب وقبول یا تعاطی ضروری ہے ، اور یہاں یہ سب کچھ ناپید ہے۔ بیع استصناع کا امکان تھا لیکن فلیٹوں کے جدید طریقۂ تجارت پر تعامل نہیں پایا جاتا، پھر ان کی تیاری کے لیے لمبی مدت مقرر ہوتی ہے، جب کہ استصناع کے لیے ضروری ہے کہ وہ میعادی نہ ہو، یا ایک ماہ سے کم کی میعاد مقرر ہو، ساتھ ہی اس پر عوام وخواص کا عمل درآمد بھی ضروری ہے، اس لیے موجودہ صورت حال میں بیع استصناع کی بھی گنجائش نہیں۔ اور سلم تو ناممکن ہے۔ فلیٹ تیار ہونے کے بعد جب خریدار اس پر قبضہ کرتا ہے، تب بیع بطور تعاطی منعقد ہوتی ہے۔

(۲) فلیٹ مکمل ہونے سے پہلے ان کی بیع ہو سکتی ہے، اور یہ معاملۂ بیع ”عقد استصناع“ کی قبیل سے ہوگا، بشرطے کہ اس پر لوگوں کا تعامل ہو۔ یہ رائے تیرہ مقالہ نگاروں کی ہے، ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

۱۔ مفتی شیر محمد رضوی، دار العلوم اسحاقیہ، جودھ پور، راجستھان۔ ۲۔ مولانا زین العابدین شمسی، مدرسہ امداد العلوم، مٹہنا، سدھارتھ نگر۔ ۳۔ مولانا محمد حنیف خاں رضوی، جامعہ نوریہ، بریلی شریف۔ ۴۔ مفتی بدر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۵۔ مولانا شمس الہدیٰ مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۶۔ مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، ضیاء العلوم، کچی باغ، بنارس۔ ۷۔ مولانا صدر الوریٰ قادری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۸۔ مولانا زاہد علی سلامی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۹۔ مولانا محمد رابع نورانی، دار العلوم فیض الرسول، سدھارتھ نگر۔ ۱۰۔ مولانا محمد اسحاق مصباحی، رام پور۔ ۱۱۔ مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، سراج العلوم، مہراج گنج۔ ۱۲۔ مولانا جمال مصطفیٰ قادری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۱۳۔ مولانا شبیر احمد، سراج العلوم، مہراج گنج۔

ان میں بعض حضرات نے فرمایا کہ جواز کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ میعاد کا کوئی ذکر نہ ہو، اور بعض حضرات نے کسی شرط کا ذکر کیے بغیر فرمایا کہ بوجہ تعامل وضرورت ان کی بیع جائز ہونی چاہیے۔

(۳) فلیٹ مکمل ہونے سے پہلے ان کی بیع غیر ممکن، ناجائز و فاسد ہے۔ یہ رائے پانچ مقالہ نگاروں کی ہے۔ ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

۱۔ مفتی محمد ایوب نعیمی، جامعہ نعیمیہ، مرادآباد۔ ۲۔ مفتی محمد ہاشم نعیمی، جامعہ نعیمیہ، مرادآباد۔ ۳۔ مفتی آل مصطفیٰ مصباحی، جامعہ امجدیہ، گھوسی، مئو۔ ۴۔ مولانا محمد نظام الدین قادری، دار العلوم علیمیہ، جمدا شاہی۔ ۵۔ مولانا ناصر حسین مصباحی، ریسرچ اسکالر جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔

ان میں بعض حضرات نے جواز کی ایک صورت بھی پیش فرمائی ہے۔ وہ صورت یہ ہے کہ جب فلیٹ مکمل ہو جائے تو عقد اول کو فسخ کر دیں اور از سر نو بیع کا معاملہ کریں تو یہ بیع مطلق ہوگی جو شرعا جائز ہے۔

(۴) فلیٹ مکمل ہونے سے پہلے ان کی بیع جائز ہے۔ظاہر یہ ہے کہ بیع سے ان کی مراد "بیع مطلق" ہے۔یہ رائے صرف مولانا عبد السلام رضوی، انوار العلوم، بلرام پور کی ہے۔

سوال﴿۲﴾اور اس کے جوابات

تمام فلیٹوں کے فروخت ہوجانے کے بعد خریداروں کی ایک سوسائٹی تشکیل پاتی ہے اور وہی قانوناً پوری عمارت کی مالک ہوتی ہے جب کہ عملی طور پر فلیٹ والا مالک ہوتا ہے۔کیا اس طرح کی کوئی نظیر عقود شرعیہ میں ہے؟

اس سوال کے جواب میں مقالہ نگار تین حصوں میں منقسم ہیں جو درج ذیل ہیں:

(۱) عقود شرعیہ میں سوسائٹی کے اختیار کی نظیر "حق شفعہ" اور "شرکت ملک" ہے۔یہ موقف دس مقالہ نگاروں کا ہے۔ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

ا۔مفتی محمد نظام الدین رضوی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۲۔مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی، فیض العلوم، محمد آباد، مئو۔۳۔مولانا عارف اللہ فیضی ،فیض العلوم ، محمد آباد ،مئو۔۴۔مولانا زین العابدین شمسی ،مدرسہ امداد العلوم، مٹہنا، سدھارتھ نگر۔۵۔مولانا محمد ناظم علی مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۶۔مولانا صدر الوری قادری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۷۔مولانا عبد الغفار اعظمی، ضیاء العلوم، خیر آباد۔۸۔مفتی ابرار احمد امجدی برکاتی، مرکز تربیت افتا، اوجھاگنج۔۹۔مولانا زاہد علی سلامی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۱۰۔مولانا ابرار احمد اعظمی، دار العلوم ندائے حق، امبیڈکر نگر۔

ان میں مولانا نصر اللہ رضوی اور مولانا عبد الغفار اعظمی کے نزدیک اس کی ایک نظیر "عقد رہن" بھی ہے۔

(۲) عقود شرعیہ میں اس کی کوئی نظیر، نظر نہیں آتی۔اس کی صراحت آٹھ مقالہ نگاروں نے کی ہے۔ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں؛

ا۔مولانا محمد حنیف خاں رضوی، جامعہ نوریہ، بریلی شریف۔۲۔مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، ضیاء العلوم، کچی باغ بنارس۔۳۔مفتی عنایت احمد نعیمی، الجامعۃ الغوثیہ، اترولہ، بلرام پور۔۴۔مولانا عبد السلام رضوی، انوار العلوم، بلرام پور۔۵۔مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، سراج العلوم، مہراج گنج۔۶۔مفتی محمد شہاب الدین نوری، دار العلوم فیض الرسول، سدھارتھ نگر۔۷۔مولانا محمد رابع نورانی، دار العلوم فیض الرسول، سدھارتھ نگر۔۸۔مولانا ناصر حسین مصباحی، ریسرچ اسکالر جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔

(۳) باقی تیرہ مقالہ نگاروں نے اس کے تعلق سے سکوت اختیار کیا اور کوئی جواب نہیں رقم فرمایا۔

سوال﴿۳﴾اور اس کے جوابات

ایکٹ الف کے مطابق خریدار کسی بھی بلڈنگ کے مختلف منزلوں پر بنے ہوئے فلیٹوں کو خریدکر ان کے مالکانہ حقوق حاصل کر لیتے ہیں مگر اس طرح کہ پوری بلڈنگ جس زمین پر بنی ہوتی ہے وہ زمین کسی کی ملکیت نہیں رہ جاتی حتی کہ اصل مالکِ

زمین بھی اس کے مالکانہ حقوق سے محروم ہو جاتا ہے۔

اس طریق کار کے تعلق سے جو سوال کیا گیا اس کے دو جز ہیں:

(الف) اس ایکٹ کے مطابق فلیٹوں کی خرید و فروخت شرعاً جائز ہے یا نہیں ؟۔اس کے جواب میں مقالہ نگار حضرات چار حصوں میں منقسم ہیں۔

(ا) ایکٹ الف کے مطابق فلیٹوں کی خرید وفروخت شرعاً جائز ہے ۔ یہ رائے ۲۶ مقالہ نگاروں کی ہے ،ان کے اسماے گرامی درج ذیل ہیں:

ا۔ مفتی شیر محمد رضوی، دارالعلوم اسحاقیہ، جودھ پور، راجستھان ۔۲۔ مفتی محمد نظام الدین رضوی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۳۔ مولانا محمد حنیف خاں رضوی، جامعہ نوریہ، بریلی شریف ۔۴۔ مفتی محمد ہاشم نعیمی، جامعہ نعیمیہ، مراد آباد ۔ ۵۔ مولانا زین العابدین شمسی، مدرسہ امداد العلوم، مٹھنا، سدھارتھ نگر۔۶۔ مفتی بدر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور ۔ ۷۔ مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، ضیاء العلوم، کچی باغ، بنارس۔۸۔ مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی، فیض العلوم، محمد آباد، مئو۔۹۔ مفتی عنایت احمد نعیمی، الجامعۃ الغوثیہ، اترولہ، بلرام پور۔۱۰۔ مفتی آل مصطفیٰ مصباحی، جامعہ امجدیہ، گھوسی، مئو ۔ ۱۱۔ مولانا محمد ناظم علی مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۱۲۔ مولانا صدر الوری قادری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور ۔ ۱۳۔ مولانا زاہد علی سلامی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۱۴۔ مولانا عارف اللہ فیضی، فیض العلوم، محمد آباد، مئو۔۱۵۔ مولانا محمد نظام الدین قادری، دارالعلوم علیمیہ، جمدا شاہی۔۱۶۔ مفتی ابرار احمد امجدی برکاتی، مرکز تربیت افتا، اوجھا گنج۔۱۷۔ مولانا عبدالغفار اعظمی، ضیاء العلوم، خیر آباد ۔ ۱۸۔ مولانا ابرار احمد اعظمی، دارالعلوم ندائے حق، امبیڈکر نگر۔۱۹۔ مولانا محمد رابع نورانی دارالعلوم فیض الرسول، سدھارتھ نگر۔ ۲۰۔ مفتی محمد شہاب الدین نوری، دارالعلوم فیض الرسول، سدھارتھ نگر ۔۲۱۔ مولانا عبدالسلام رضوی، انوار العلوم، بلرام پور۔ ۲۲۔ مولانا محمد سلیمان مصباحی، جامعہ عربیہ، سلطان پور۔۲۳۔ مفتی اختر حسین قادری، دارالعلوم علیمیہ، جمدا شاہی۔۲۴۔ مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، سراج العلوم، مہراج گنج۔۲۵۔ مولانا جمال مصطفی قادری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۲۶۔ مولانا محمد ناصر حسین مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔

اس ضمن میں حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی صدر شعبۂ افتا، جامعہ اشرفیہ مبارک پور نے ایک شبہہ کا ذکر کر کے اس کا ازالہ بھی فرمایا ہے چنانچہ حضرت اپنے مقالہ میں ص ۱۲ پر تحریر فرماتے ہیں:

”یہاں یہ شبہہ ہو سکتا ہے کہ اس ایکٹ کے مطابق کوئی بھی شخص صرف فلیٹ خریدتا ہے، زمین خریداری میں شامل نہیں ہوتی جیسا کہ ایکٹ کے الفاظ شاہد ہیں، حالانکہ شرعی نقطۂ نظر سے فلیٹ کی بیع میں زمین عرفاً شامل ہے، ساتھ ہی اس وجہ سے بھی کہ فلیٹ زمین کے تابع ہے جب تابع مبیع میں شامل ہے تو متبوع اصل ہونے کی حیثیت سے ضرور شامل ہوگا جیسا کہ ہدایہ وغیرہا کی عبارتیں اس پر دلالت کرتی ہیں۔اس طور پر یہ شرط تقاضاے عقد کے خلاف ہوئی۔

مگر یہ شبہہ یہاں اس لیے ختم ہو جاتا ہے کہ زمین اصل ہونے کی حیثیت سے وہاں شامل بیع ہوتی ہے جہاں فلیٹ کی بیع

سے اسے جدا نہ کیا گیا ہو، اور یہاں ایکٹ الف کی بنا پر یہ صراحت ہے کہ بیع صرف فلیٹ کی ہو رہی ہے، زمین کی نہیں والصریح یفوق الدلالۃ۔ اور یہ شرط مبیع کی تعیین کے لیے ہے جو عین تقاضاے عقد کے موافق ہے۔

(۲) ایکٹ الف کے مطابق فلیٹوں کی خرید وفروخت اصالۃً فاسد ہے لیکن ضرورت وتعامل کی وجہ سے جائز ہے۔ یہ موقف مولانا محمد اسحاق مصباحی، رام پور اور مولانا محمد عالمگیر رضوی مصباحی، دارالعلوم اسحاقیہ، جودھ پور کا ہے۔

(۳) اگر سلم یا استصناع کی شرائط کی مکمل رعایت ہو تو روا ہے۔ یہ نظریہ صرف مولانا شمس الہدیٰ مصباحی، جامعہ اشرفیہ کا ہے۔

(۴) ایکٹ کے مطابق فلیٹوں کی خرید وفروخت شرعاً ناجائز ہے۔ اس لیے کہ بائع کے لیے ثمن پر اور مشتری کے لیے مبیع پر ملکیت کا حصول نہیں ہوا۔ یہ رائے صرف مولانا شبیر احمد مصباحی، سراج العلوم، مہراج گنج کی ہے۔

(ب) جواز کی صورت میں اس زمین کا مالک شرعا کون ہوگا جس پر بلڈنگ تعمیر ہوئی ہے؟

اس کے جواب میں مقالہ نگاروں کے چھ نظریات سامنے ہیں، جو درج ذیل ہیں:

(۱) زمین کا مالک شرعا وہ شخص ہوگا جس نے زمین خریدی ہے لیکن چونکہ زمین سے فلیٹ مالکان کے حقوق وابستہ ہیں اس لیے اس کو کسی ایسے تصرف کا حق نہیں ہوگا جس سے فلیٹ خریداروں کو ضرر ہو۔ یہ رائے چھ حضرات کی ہے، جن کے اسماے گرامی درج ذیل ہیں:

۱۔ مفتی محمد نظام الدین رضوی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۲۔ مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، ضیاء العلوم، کچی باغ، بنارس ۳۔ مولانا محمد نظام الدین قادری، دارالعلوم علیمیہ، جمدا شاہی۔ ۴۔ مفتی اختر حسین قادری، دارالعلوم علیمیہ، جمدا شاہی۔ ۵۔ مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، سراج العلوم، مہراج گنج۔ ۶۔ مولانا محمد عالمگیر رضوی مصباحی، دارالعلوم اسحاقیہ، جودھ پور۔

(۲) تمام خریدار بطور مشاع اس زمین کے مالک ہوں گے۔ یہ رائے آٹھ حضرات کی ہے، ان کے اسماے گرامی درج ذیل ہیں:

۱۔ مولانا زین العابدین شمسی، مدرسہ امداد العلوم، مٹھنا، سدھارتھ نگر۔ ۲۔ مفتی محمد ہاشم نعیمی، جامعہ نعیمیہ، مراد آباد ۳۔ مفتی بدر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۴۔ مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی، فیض العلوم، محمد آباد، مئو۔ ۵۔ مولانا زاہد علی سلامی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۶۔ مولانا محمد ناظم علی مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۷۔ مفتی ابرار احمد امجدی برکاتی، مرکز تربیت افتا، اوجھا گنج۔ ۸۔ مولانا عبد الغفار اعظمی، ضیاء العلوم خیر آباد۔

(۳) وہ زمین اس شخص کی ملک ہوگی جو سب سے نیچے والے فلیٹ کا مالک ہوگا۔ یہ رائے صرف مفتی شیر محمد خان رضوی، دارالعلوم اسحاقیہ، جودھ پور کی ہے۔

(۴) اگر بظاہر کوئی مالک نہ ہو تو زمین، فلیٹ خریداروں کی ملک ہوگی، اور اگر کوئی اس کی ملکیت کا دعوی کرے اور اس کی ملکیت ثابت ہو جائے تو وہی اس زمین کا مالک ہے۔ یہ رائے صرف مولانا صدر الوری مصباحی، جامعہ اشرفیہ کی ہے۔

(۵) زمین پر مالکان فلیٹ کی مشترکہ ملکیت ہوگی بشرطے کہ مالک زمین نے فلیٹ کے ساتھ ساتھ زمین بھی فروخت کی ہو، ورنہ زمین اصل مالک کی ملکیت رہے گی۔ یہ رائے صرف مولانا آل مصطفی مصباحی، جامعہ امجدیہ، گھوسی کی ہے۔

(٦) اصولی طور پر اس زمین کا مالک کوئی نہیں رہتا۔ یہ نظریہ صرف مفتی عبد السلام رضوی، انوار العلوم، بلرام پور کا ہے۔

باقی تیرہ مقالہ نگاروں نے اس جز کے تعلق سے سکوت اختیار کیا اور کوئی جواب تحریر نہیں فرمایا۔

سوال نمبر ﴿۴﴾ اور اس کے جوابات

فلیٹوں کی خرید و فروخت میں کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ زمین ایک فرد کی ہوتی ہے اور سرمایہ بلڈر کا، ان دونوں کے درمیان معاہدہ ہوتا ہے کہ بلڈنگ تیار ہونے کے بعد دونوں آدھی آدھی بلڈنگ کے مالک ہوں گے یا کم و بیش، حسب معاہدہ دونوں اپنے اپنے حصے کے مالک قرار پاتے ہیں اور اپنی سہولت کے مطابق فروخت کرتے ہیں، اس میں کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ زمینی منزل ایک کی، پہلی منزل دوسرے کی، دوسری منزل پہلے کی، اور اس کے اوپر کی دوسرے کی۔ فلیٹوں کی خریداری کا یہ طریقہ شرعی نقطۂ نظر سے کیسا ہے؟

اس سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات کے دو نظریات ہیں:

(ا) فلیٹوں کی خریداری کا یہ طریقہ شرعاً جائز ہے۔ یہ موقف پچیس حضرات کا ہے ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

ا۔ مفتی محمد ایوب نعیمی، جامعہ نعیمیہ، مراد آباد۔ ۲۔ مفتی محمد نظام الدین رضوی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۳۔ مولانا محمد حنیف خاں رضوی، جامعہ نوریہ، بریلی شریف۔ ۴۔ مولانا زین العابدین شمسی، مدرسہ امداد العلوم، مٹھنا، سدھارتھ نگر۔ ۵۔ مفتی بدر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ٦۔ مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، ضیاء العلوم، پکی باغ، بنارس۔ ۷۔ مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی، فیض العلوم، محمد آباد، مئو۔ ۸۔ مفتی عنایت احمد نعیمی، الجامعۃ الغوثیہ، اترولہ، بلرام پور۔ ۹۔ مفتی آل مصطفی مصباحی، جامعہ امجدیہ، گھوسی، مئو۔ ۱۰۔ مولانا محمد ناظم علی مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۱۱۔ مولانا صدر الوری قادری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۱۲۔ مولانا زاہد علی سلامی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۱۳۔ مولانا عارف اللہ فیضی، فیض العلوم، محمد آباد، مئو۔ ۱۴۔ مفتی ابرار احمد امجدی برکاتی، مرکز تربیت افتا، اوجھاگنج۔ ۱۵۔ مولانا عبد الغفار اعظمی، ضیاء العلوم، خیر آباد۔ ۱٦۔ مولانا ابرار احمد اعظمی، دار العلوم ندائے حق، امبیڈکر نگر۔ ۱۷۔ مولانا محمد رابع نورانی، دار العلوم فیض الرسول، سدھارتھ نگر۔ ۱۸۔ مفتی محمد شہاب الدین نوری، دار العلوم فیض الرسول، سدھارتھ نگر۔ ۱۹۔ مولانا عبد السلام رضوی، انوار العلوم، بلرام پور۔ ۲۰۔ مولانا محمد سلیمان مصباحی، جامعہ عربیہ، سلطان پور۔ ۲۱۔ مفتی اختر حسین قادری، دار العلوم علیمیہ، جمداشاہی۔ ۲۲۔ مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، سراج العلوم، مہراج گنج۔ ۲۳۔ مولانا جمال مصطفی قادری جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۲۴۔ مولانا محمد عالمگیر رضوی مصباحی، دار العلوم اسحاقیہ، جودھ پور۔ ۲۵۔ مولانا محمد ناصر حسین مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔

ان میں اکثر حضرات نے اسے "بیع مقایضہ" قرار دیا ہے اور بعض حضرات نے اسے بطور "بیعِ تعاطی" جائز قرار دیا ہے اور بعض حضرات نے "بوجہ تعامل" جائز کہا ہے۔

(۲) فلیٹوں کی خرید وفروخت کا یہ طریقہ شرعا نا جائز ہے، لہذا مالک زمین بدستور اپنی زمین کا مالک ہے اور بلڈنگ بلڈر کی ملک ہے۔ یہ موقف صرف مولانا محمد نظام الدین قادری، دار العلوم علیمیہ، جمد اشاہی کا ہے۔

● باقی پانچ مقالہ نگار حضرات نے اس سلسلے میں توقف کیا اور کوئی جواب تحریر نہیں فرمایا۔

تنقیح طلب امور

(۱) فلیٹوں کی خرید وفروخت کا یہ طریقہ کس عقد شرعی کے تحت آتا ہے؟

ا۔ بیع مطلق۔ ۲۔ بیع سلم۔ ۳۔ بیع استصناع۔ ۴۔ ابتداءً وعدۂ بیع، انتہاءً بیعِ تعاطی۔

(۲) اس ضمن میں یہ امر بھی تنقیح طلب ہے کہ پیشگی قسطیں قرض ہیں یا فلیٹ کا ثمن؟

(۳) وہ زمین جس پر بلڈنگ تعمیر ہوئی ہے شرعا کس کی ملک ہوگی؟

(۴) تمام فلیٹوں کے فروخت ہوجانے کے بعد خریداروں کی جو سوسائٹی تشکیل پاتی ہے وہی قانونا پوری عمارت کی مالک ہوتی ہے جب کہ عملی طور پر ہر فلیٹ والا اپنے فلیٹ کا مالک ہوتا ہے۔ اس کا صحیح مطلب کیا ہے؟۔ توضیح وتشریح ہونی چاہیے۔

☆☆☆☆

فیصلے

فلیٹوں کی خرید و فروخت کے جدید طریقے اور ان کے احکام

(۱) کثیر منزلہ بلڈنگ تیار کرنے کے بعد اس کے حصوں کی فروخت اور خریداروں کا حسب استطاعت حصے لے کر مالک بننا اور تصرف کرنا باتفاق مندوبین جائز و درست ہے۔

(۲) مذہب امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ جو ماخوذ و مفتیٰ بِہٖ ہے اس کی رو سے اس وقت "بیع استصناع"(۱) نہیں ہو سکتی جب کہ ایک ماہ یا زیادہ دنوں کی مدت بیع میں مذکور ہو۔ لیکن صاحبین رحمہما اللہ کا مذہب یہ ہے کہ تعامل کی صورت میں ذکرِ مدت کے ساتھ بھی استصناع جائز ہے، اور مدت کا ذکر تعجیل پر محمول ہوگا۔

اب یہ دیکھا جاتا ہے کہ شہروں میں مکان بہت گراں قیمت ہوتے ہیں، بیک وقت ان کی مکمل تعمیر میں کثیر سرمایہ لگانا اور کثیر سرمایہ دے کر خریدنا دونوں مشکل ہے، اس لیے یہ رواج ہوا کہ کچھ لوگ فلیٹوں کا نقشہ بنا کر بکنگ شروع کر دیتے ہیں اور خریدنے والے بھی قسطوں پر خریداری شروع کر دیتے ہیں، انھیں اگر تکمیل عمارت کے بعد یک مشت خریداری کا پابند کیا جائے تو سخت دشواری میں مبتلا ہوں گے۔

اوّلاً: ان کے پاس بیک وقت اتنا سرمایہ جمع ہونا مشکل ہوگا۔

ثانیاً: جب قسط وار خریدنے والے فلیٹ کا ہر حصہ خرید چکے ہوں گے تو یک مشت سرمایہ دے کر بھی بلڈروں سے ان کو مکان نہ مل سکے گا۔ جب کہ مکان کی ضرورت ہر شخص کو ہے۔

الحاصل ان حالات میں ان کے لیے مذہب امام اعظم سے عدول کے لیے حاجت شرعیہ متحقق ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہے کہ

---

(۱) بیع استصناع: ٹوپی، جوتے، چپل اور اب مکان وغیرہ کو آرڈر دے کر بنوانے اور ساتھ ہی اسے خریدنے کا رواج ہے، اسی طرح کی خرید و فروخت کو بیع استصناع کہتے ہیں۔ ۱۲ مرتب غفرلہٗ

بہت سے شہروں میں اس طریقۂ خرید و فروخت پر عوام و خواص کا عمل درآمد ہے۔ ایسی صورت میں صاحبین علیہما الرحمہ کے نزدیک ایک ماہ یا زیادہ مدت ذکر ہونے کے باوجود استصناع جائز ہے اور قول صاحبین بھی باقوت ہے، اس لیے اس صورت کو استصناع کے دائرے میں رکھتے ہوئے قول صاحبین پر جائز ہونے کا حکم دیا جاتا ہے۔

③ اس فیصلے کی روشنی میں پہلے ادا کی جانے والی قسطیں بننے والی عمارت کا ثمن ہیں۔

④ کوآپریٹیو ہاؤسنگ سوسائٹی رجسٹریشن ایکٹ کے تحت ہر خریدار اپنے حصہ کا حقیقتاً و قانوناً مالک ہوتا ہے اور سوسائٹی کو جو روکنے یا اجازت دینے کا حق ہوتا ہے نظر فقہی میں وہ حق شفعہ ہے جو جائز و درست ہے۔

⑤ جب زمین ایک شخص کی ہو اور وہ کسی سے اس پر بلڈنگ تعمیر کرائے پھر زمین والا اپنی زمین کے عوض اور بلڈر اپنی تعمیر کے سبب باہم مقررہ حصوں کی تقسیم کرلیں۔ اس صورت میں زمین کے عوض عمارت کی خریداری اور تعمیر کے بدلے زمین کی خریداری عمل میں آتی ہے مگر دونوں کے لیے صرف فلیٹوں کے حصّے متعیّن ہوتے ہیں، زمین کسی خاص کی ملک قرار نہیں دی جاتی تو زمین میں تمام حصہ داروں کی بطور مُشاع شرکتِ ملک ہوتی ہے۔ اس لیے تنہا کوئی شخص اس کی بیع نہیں کرسکتا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

☆☆☆☆

مآخذ و مصادر

ماخذ و مصادر

اسمائے کتب	اسمائے مصنفین	سنہ وفات ہجری
قرآنِ کریم	(خدائے حیّ وقیوم کا کلام اور پوری شریعت اسلامیہ کا ماخذ و سرچشمہ)	

تفاسیر واصول

الجامع لاحکام القرآن	امام ابوبکر احمد بن علی الرازی الجصاص الرازی	۳۷۰ھ
تفسیرات احمدیہ	علامہ شیخ احمد بن ابوسعید ملاجیون جون پوری امیٹھوی	۱۱۳۰ھ
الاتقان فی علوم القرآن	امام جلال الدین سیوطی	۹۱۱ھ
بیضاوی شریف	علامہ عبداللہ بن عمر بیضاوی	۶۹۱ھ

کتب حدیث:

موطا امام محمد	امام ابوعبداللہ محمد بن حسن شیبانی	۱۸۹ھ
کتاب الآثار	امام ابوعبداللہ محمد بن حسن شیبانی	۱۸۹ھ
مسند امام احمد بن حنبل	امام احمد بن حنبل	۲۴۱ھ
صحیح بخاری	امام محمد بن اسماعیل بخاری	۲۵۲ھ
صحیح مسلم	امام مسلم بن حجّاج قشیری	۲۶۱ھ
سنن بیہقی	علامہ ابوبکر احمد بن حسین بن علی	۴۵۸ھ
مستدرک للحاکم	علامہ ابوعبداللہ حاکم	۴۰۵ھ
سنن ابن ماجہ	امام ابوعبداللہ محمد بن یزید ابن ماجہ	۲۷۳ھ
جامع ترمذی	امام ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ ترمذی	۲۷۹ھ
جامع المسانید	علامہ محمد بن محمود خوارزمی	۶۶۵ھ
مجمع الزوائد	علامہ نور الدین علی ابن ابی بکر ہیثمی	۸۰۷ھ
مشکوٰۃ المصابیح	علامہ شیخ ولی الدین عراقی	۷۴۲ھ

شروحِ حدیث:

عمدۃ القاری	علامہ بدر الدین ابی محمد محمود بن احمد عینی	۸۵۵ھ
فتح الباری	علامہ شہاب الدین احمد بن علی ابن حجر عسقلانی	۸۵۲ھ
اشعۃ اللمعات	شیخ عبدالحق محدث دہلوی	۱۰۵۲ھ

کتب فقہ:

کتاب الأصل	امام عبداللہ محمد بن حسن شیبانی	۱۸۹ھ
المبسوط	علامہ شمس الائمہ محمد بن احمد سرخسی	۴۸۳ھ
المحیط	علامہ شمس الائمہ محمد بن احمد سرخسی	۴۸۳ھ
فتح القدیر	امام کمال الدین محمد بن عبدالواحد	۸۶۱ھ
الفتاویٰ الخیریہ لنفع البریّہ	علامہ خیر الدین بن احمد بن علی رملی	۱۰۸۱ھ
تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ	علامہ محمد امین بن عمر شامی	۱۲۵۲ھ
المسلک المتقسط	علامہ علی بن سلطان، ملا علی قاری	۱۰۱۴ھ
طحطاوی علی الدر المختار	علامہ سید احمد طحطاوی	۱۳۰۲ھ
المدخل	علامہ محمد بن محمد، المشہور ابن الحاج	۷۳۷ھ
لباب المناسک	شیخ رحمۃ اللہ سندھی مکی	۱۰۱۴ھ
کنز الدقائق	علامہ عبداللہ بن احمد بن محمود	۷۱۰ھ
منحۃ الخالق	علامہ محمد امین ابن عابدین شامی	۱۲۵۲ھ
بحر الرائق	علامہ زین الدین بن ابراہیم بن نجیم	۹۷۰ھ
میزان الشریعۃ الکبریٰ	شیخ عبدالوہاب شعرانی	۹۷۳ھ
الکواکب الدریّہ	....	....
جمیلۃ ارباب المقاصد شرح عقیلۃ اتراب القصائد		
المنتقیٰ	حاکم شہید ابوالفضل محمد بن محمد بن احمد	۳۳۴ھ
حاشیۃ الشلبی تبیین الحقائق	علامہ شیخ شہاب الدین احمد بن یونس شلبی حنفی	۱۰۱۰ھ
خزانۃ الروایات	قاضی جکن، حنفی، ہندی	
فتاویٰ عتابیہ	امام احمد بن محمد بن عمرو ابونصر عتابی	۵۸۶ھ

جامع المضمرات	علامہ جمال الدین یوسف بن محمد بن عمر بن یوسف صوفی ماذرونی	....
کافی	حاکم شہید محمد بن محمد حنفی	....
الحدیقۃ الندیۃ	علامہ عبدالغنی نابلسی	۱۱۴۳ھ
جامع الرموز	علامہ شمس الدین محمد خراسانی	۹۶۲ھ
مختصر القدوری	علامہ ابوالحسین احمد بن محمد قدوری حنفی	۴۲۸ھ
الجوہرۃ النیّرۃ	علامہ ابوبکر بن علی بن محمد بن اَبی المفاخر	۵۶۵ھ
تبیین الحقائق	علامہ فخرالدین عثمانی بن علی زیلعی	۷۴۳ھ
بدایۃ المجتہد	امام ابی الولید محمد بن احمد بن محمد بن القرطبی	۵۹۵ھ
الاِختیار لتعلیل المختار	ابوالفضل مجد الدین عبداللہ بن محمود بن مودود موصلی حنفی	۶۸۳ھ
ہدایہ	حضرت شیخ الاِسلام مولانا برہان الدین علی بن ابی بکر مرغینانی، حنفی	۵۹۳ھ
عنایہ	علامہ اکمل الدین محمد بن محمد بابرتی	۷۸۶ھ
بنایہ	امام بدر الدین ابو محمد عینی	۸۵۵ھ
کفایہ	علامہ جلال الدین بن شمس الدین خوارزمی	۸۰۰ھ
در مختار	علامہ علاء الدین حصکفی	۱۰۸۸ھ
ردالمحتار	علامہ محمد امین ابن عابدین شامی	۱۲۵۲ھ
النہر الفائق	علامہ سراج الدین عمرو بن نجیم مصری	۱۰۰۵ھ
شرح نقایہ	علامہ علی بن سلطان ملا علی قاری	۱۰۱۴ھ
فتاویٰ قاضی خان	علامہ حسن بن منصور قاضی خاں	۵۹۲ھ
فتاویٰ بزازیہ	علامہ محمد بن محمد بن شہاب بن بزار	۸۲۷ھ
ملتقی الأبحر	شیخ ابراہیم بن محمد حلبی، حنفی	۹۵۶ھ
مجمع الأنہر	شیخ عبداللہ بن محمد بن سلیمان	۱۰۷۸ھ
الحاوی	علامہ جلال الدین عبدالرحمٰن سیوطی	۹۱۱ھ
غنیۃ المستملی	علامہ محمد ابراہیم بن محمد حلبی	۹۵۶ھ
نہایہ	علامہ حسام الدین حسن بن علی سغناقی حنفی	۷۱۱ھ
فتاویٰ تاتارخانیہ	علامہ بن علاء انصاری، دہلوی	۷۸۶ھ
الأشباہ والنظائر	علامہ زین الدین بن ابراہیم بن نجیم	۹۷۰ھ

غمز عیون البصائر	علامہ احمد بن محمد، محمودی مکی	۱۰۹۸ھ
بدائع الصنائع	علامہ علاء الدین بن أبی بکر مسعود کاسانی	۵۸۷ھ
فتاویٰ عالم گیری	علامہ شیخ نظام الدین رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ	۱۱۶۱ھ
محیط برہانی	علامہ برہان الدین محمود بن تاج الدین احمد بن عبد العزیز	۶۱۶ھ
رسالہ: تنبیہ ذوی الأفہام	علامہ محمد امین ابن عابدین شامی	۱۲۵۲ھ
رسالہ نشر العرف فی بناء الأحکام علی العرف	علامہ محمد امین ابن عابدین شامی	۱۲۵۲ھ
رسالہ شرح عقود رسم المفتی	علامہ محمد امین ابن عابدین شامی	۱۲۵۲ھ
فتاویٰ رضویہ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری، برکاتی	۱۳۴۰ھ
جدّ الممتار	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری، برکاتی	۱۳۴۰ھ
حجۃ اللہ البالغہ	علامہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی	۱۱۷۹ھ
الملفوظ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری، برکاتی	۱۳۴۰ھ
بہارِ شریعت	صدر الشریعہ مفتی محمد امجد علی رضوی	۱۳۶۷ھ
قامع الواہیات	صدر الشریعہ مفتی محمد امجد علی رضوی	۱۳۶۷ھ
فتاویٰ امجدیہ	صدر الشریعہ مفتی محمد امجد علی رضوی	۱۳۶۷ھ

رسائل رضویہ

حاجز البحرین الواقی عن جمع الصلاتین	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
النہی الحاجز عن تکرار صلاۃ الجنائز	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
اجلی الإعلام أن الفتویٰ مطلقاً علی قول الإمام	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
القطوف الدانیہ لمن احسن الجماعۃ الثانیہ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
الأحلی من السکر	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
المنیٰ والدرر لمن عمد منی آرڈر	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
شمائم العنبر فی آداب النداء امام المنبر	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
اذاقۃ الأثام لمانعی عمل المولد والقیام	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
الطراز المعلم	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
تبیان الوضوء	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ

الھبۃ الاحمدیہ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
اراءۃ الادب لفاضل النسب	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
اجود القریٰ لطالب الصحۃ فی القریٰ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
اقامۃ القیامۃ علی طاعن القیام لنبی تہامہ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
جلی النص فی اماکن الرخص	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
الفقه التسجيلى فى عجين النار جيلى	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
انور البشارۃ فی مسائل الحج والزیارۃ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ

کتب اصولِ فقہ

المستصفی من علم الاصول	حجۃ الاسلام محمد بن محمد غزالی	۵۰۵ھ
مسلم الثبوت	علامہ محبّ اللہ بہاری	۱۱۱۹ھ
فواتح الرحموت	علامہ عبد العلی محمد بن نظام الدین کندی	۱۲۲۵ھ
نور الانوار	علامہ احمد بن ابو سعید معروف بہ ملا جیون	۹۱۱ھ
قمر الاقمار	علامہ عبد الحلیم فرنگی محلی	۱۲۸۵ھ
المحصول من علم الاصول	امام فخر الدین رازی	۶۰۶ھ
تحریر الاصول	امام ابن الہمام کمال الدین حنفی	۶۸۱ھ
اصول الرشاد لقمع مبانی الفساد	علامہ نقی علی خاں رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۲۹۷ھ

کتب فقہ مالکی

مختصر العلّامۃ الخلیل	خلیل بن اسحاق جندی	۷۷۶ھ
منح الجلیل	شیخ محمد بن احمد بن محمد علیش	۱۲۹۹ھ

تاریخ وسیر

تاریخ الخلفاء	امام جلال الدین سیوطی	۹۱۱ھ
ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء	شاہ ولی اللہ محدث دہلوی	۱۱۷۹ھ
اسلام اور چاند کا سفر	مفتی محمد شریف الحق امجدی	۱۴۲۱ھ

طبعیات ولغات

مخزن الادویہ

جدید طریقۂ تجارت

ایجادات کی کہانی

توانائی کے ذرائع

بجلی کی کہانی

بھارگواز ڈکشنری کلاں

ایڈوانس ٹوینٹتھ سنچری ڈکشنری

☆☆☆☆

جدید مسائل

پر

علما کی رائیں اور فیصلے

(جلد دوم)

۱۴۲۶ھ تا ۱۴۳۰ھ مجلسِ شرعی کے پانچ سیمیناروں کے مقالات کے خلاصے اور فیصلے

ترتیب

مفتی محمد نظام الدین رضوی برکاتی

ناشر

طلبۂ درجۂ فضیلت (سال اول) ۲۰۱۸ء

جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، ضلع اعظم گڑھ

بہ اہتمام: مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

وَلَوۡ رَدُّوۡہُ اِلَی الرَّسُوۡلِ وَاِلٰۤی اُولِی الۡاَمۡرِ مِنۡہُمۡ لَعَلِمَہُ الَّذِیۡنَ یَسۡتَنۡۢبِطُوۡنَہٗ مِنۡہُمۡ ؕ ﴿۸۳﴾

(النساء:٤ آیت:٨٣)

اور اگر رسول اور اپنے ذی اختیار لوگوں کی طرف رجوع لاتے
توضرور ان سے اس کی حقیقت جان لیتے یہ جو بعد میں استنباط کرتے ہیں۔

جدید مسائل

پر

علما کی رائیں اور فیصلے

(جلد دوم)

۱۴۲۶ھ تا ۱۴۳۰ھ مجلسِ شرعی کے پانچ سیمیناروں کے مقالات کے خلاصے اور فیصلے

ترتیب

مفتی محمد نظام الدین رضوی برکاتی

ناظم مجلس شرعی وصدر المدرسین وصدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

ناشر: طلبۂ درجۂ فضیلت (سال اول) ۲۰۱۸ء

باہتمام: **مجلسِ شرعی** جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، ضلع اعظم گڑھ

باسمہٖ سبحانہٗ وتعالیٰ

سلسلہ اشاعت: (۹)

نام کتاب	جدید مسائل پر علما کی رائیں اور فیصلے (جلد دوم)
مرتب	مفتی محمد نظام الدین رضوی برکاتی ناظم مجلس شرعی، صدر المدرسین وصدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ مبارک پور
تصحیح	مولانا محمد عارف حسین مصباحی، استاذ جامعہ نوریہ قادریہ، بگھاڑو اور جملہ تلخیص نگار اساتذۂ جامعہ اشرفیہ
اشاعت	۱۴۴۰ھ/۲۰۱۸ء
تعداد	۱۱۰۰
کمپوزنگ	مولانا محمد ناصر حسین مصباحی، ماسٹر مہتاب پیامی
ناشر	طلبۂ درجۂ فضیلت (سال اول) ۱۹-۲۰۱۸ء
باہتمام	مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ
ہدیہ	....

Contact:
MAJLIS-E-SHARAEE
Jamia Ashrafia, Mubarakpur, Azamgarh (U.P.) PIN : 276404

جدید مسائل

پر

علما کی رائیں اور فیصلے

(جلد دوم)

خلاصۂ مقالات : ۱۷

فیصلے : ۲۲

از: ۱۴۲۶ھ / ۲۰۰۵ء تا ۱۴۳۰ھ / ۲۰۰۹ء

بسم الله الرحمن الرحيم

اَلحمدُ لِلّٰهِ العزيزِ الغفّار. والصَّلاة وَالسَّلَام علىٰ نبيّهٖ المُختار. وعَلىٰ آله وصَحبهٖ الأَخيار. لا سيّما الشّيخَين الصّاحبَين. الاٰخِذَين مِنَ الشريعة والحقيقة بكلا الطرفَين. وعلىٰ مجتهدِى ملّتهٖ. وَفُقَهَاءِ اُمَّتِهٖ. وعلىٰ جميع مَن تمسّك بسنّتهٖ

جدید مسائل پر علما کی رائیں اور فیصلے (جلد دوم)

ایک نظر میں

مدّتِ کار

٢٣/ رجب المرجب ١٤٢٦ھ/ ٣٠/ اگست ٢٠٠٥ء سہ شنبہ

— تا —

٢٠/ صفر المظفر ١٤٣٠ھ/ ١٦/ فروری ٢٠٠٩ء دوشنبہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فہرست مضامین

تبرکات

ابتدائیہ

بارھواں فقہی سیمینار

۲۳- مصنوعی سیارہ (سٹیلائٹ) سے رویتِ ہلال کا حکم

۲۴- قضاۃ اور ان کے حدودِ ولایت

تیرھواں فقہی سیمینار

۲۵-تا-۲۹- مسائلِ حج

۳۰-دنیا کی حکومتیں اور ان کی شرعی حیثیت

۳۱-آنکھ اور کان میں دوا ڈالنا مفسدِ صوم ہے یا نہیں

۳۲-تقلیدِ غیر، کب جائز، کب ناجائز؟

چودھواں فقہی سیمینار

۳۳-۳۴-بیت المال اور مسلم کالج واسکول کے نام پر تحصیلِ زکاۃ

۳۵- کریڈٹ کارڈ کا حکم

۳۶- تحصیلِ صدقات پر کمیشن کا حکم

پندرھواں فقہی سیمینار

۳۷- طبیب کے لیے اسلام اور تقویٰ کی شرط

۳۸- مساجد میں مدارس کا قیام

۳۹- نیٹ ورک مارکیٹنگ کی شرعی حیثیت

سولھواں فقھی سیمینار

۴۰- میوچول فنڈ کے ذریعہ کمپنیوں میں کاروبار

۴۱- پرافٹ پلس کا حکم

۴۲- طویل المیعاد قرض پر زکاۃ کا حکم

۴۳- درآمد، برآمد گوشت کا حکم

۴۴- جدید مسعیٰ میں سعی کا حکم

تبرکات

☆ارشاداتِ کتاب وسنت
☆اقوالِ زریں

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

وَ مَا كَانَ الۡمُؤۡمِنُوۡنَ لِيَنۡفِرُوۡا كَآفَّةً ؕ فَلَوۡ لَا نَفَرَ مِنۡ كُلِّ فِرۡقَةٍ مِّنۡهُمۡ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوۡا فِي الدِّيۡنِ وَلِيُنۡذِرُوۡا قَوۡمَهُمۡ اِذَا رَجَعُوۡۤا اِلَيۡهِمۡ لَعَلَّهُمۡ يَحۡذَرُوۡنَ.

(التوبۃ: ۱۲۲)

اور مسلمانوں سے یہ تو نہیں ہو سکتا کہ سب کے سب نکلیں
تو کیوں نہ ہو کہ ان کے ہر گروہ میں سے ایک جماعت نکلے
کہ دین کی فقاہت حاصل کرے اور واپس آکر اپنی قوم کو ڈر
سنائے اس امید پر کہ وہ بچیں۔

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

عن ابن عمر قال:

قال رسول الله ﷺ :

.... يد الله على الجماعة

رواه الترمذی۔

ترجمہ:- حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ عزوجل کی مدد و توفیق اور حفاظت و رحمت جماعت پر ہے۔

(جامع الترمذی ۔ مشکوٰۃ المصابیح، باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ الفصل الثانی، ص:۳۰، مجلس برکات)

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

امامِ اعظم ابو حنیفہ نعمان بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ (ولادت: ۷۰ھ/وفات: ۲۰ شعبان ۱۵۰ھ) نے ارشاد فرمایا:

إنِّی أُقَدِّمُ الۡعَمَلَ بِالۡکِتَابِ ، ثُمَّ بِالسُّنَّةِ ، ثُمَّ بِأَقۡضِیَةِ الصَّحَابَةِ مُقَدِّمًا مَا اتَّفَقُوۡا عَلٰی مَا اخۡتَلَفُوۡا، وَ حِیۡنَئِذٍ أَقِیۡسُ.

(میزان الشریعة الکبری، فصل في بیان ضعف قول من نسب الإمام أبا حنیفة إلی أنه یقدم القیاس علی حدیث رسول اللہ ﷺ ، از: عارف باللہ امام عبد الوہاب شعرانی رحمہ اللہ تعالیٰ)

میں کتاب اللہ پر عمل سب پر مقدم رکھتا ہوں، اس کے بعد احادیث پر، پھر صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے متفقہ فیصلے پر، اور ان کے درمیان کسی مسئلے میں اختلاف ہو تو قیاس کرتا ہوں۔

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

مجدد اسلام اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے فرمایا:

امام ترمذی نے بسند حسن حضرت انس اور امام احمد نے حضرت عمار بن یاسر اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں عمار بن یاسر و سلمان فارسی رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے روایت کی اور محقق دہلوی نے اَشِعَّۃُ اللمعات شرح مشکوٰۃ میں بنظر کثرتِ طرق اس کی صحت پر حکم دیا کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

”مَثَلُ اُمَّتِیْ مَثَلُ المطرِ لایُدْرٰی اَوَّلُہٗ خَیْرٌ اَمْ اٰخِرُہٗ.“

ترجمہ:- میری امت کی کہاوت ایسی ہے جیسی مینہ کہ نہیں کہہ سکتے کہ اس کا اگلا بہتر ہے یا پچھلا۔

شیخ محقق شرح میں لکھتے ہیں:

”کنایہ است از بودن ہمہ امت خیر چناں کہ مطر ہمہ نافع ست۔“

(مطلب یہ ہے کہ اگلی، پچھلی ساری امت خیر و نافع ہے جیسے شروع اور آخر کی ساری بارش خیر اور نافع ہے۔ن)

امام مسلم اپنی صحیح میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے راوی ہیں:

”لاتزال طائفۃٌ مِّنْ اُمَّتِی قَائمۃٌ باَمر اللہ، لَایَضُرُّھُم مَنْ خَذَلَھُمْ اَوْ خَالَفَھُم حتیٰ یاتی اَمرُ اللہِ وَھُمْ ظَاھِرُوْنَ عَلَی النَّاسِ.“

ترجمہ:- میری امت کا ایک گروہ ہمیشہ خدا کے حکم پر قائم رہے گا انھیں نقصان نہ پہنچائے گا جو انھیں چھوڑے گا یا ان کا خلاف کرے گا یہاں تک کہ خدا کا وعدہ آئے گا اس حال میں کہ وہ لوگوں پر غالب ہوں گے۔ (فتاویٰ رضویہ، ص:۸۲، ج:۱۲، رسالہ اقامۃ القیامۃ، رضا اکیڈمی)

ابتدائیہ

کلماتِ طیبات

جانشینِ حضور حافظِ ملت، عزیز ملت حضرت مولانا شاہ **عبدالحفیظ** صاحب قبلہ دام ظلہ العالی
سرپرست مجلس شرعی، و سربراہِ اعلیٰ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہٖ سبحانہٗ و تعالیٰ
نحمدہٗ و نصلی ونسلم علیٰ رسولہٖ الکریم

خلوص وللّٰہیت کے ساتھ کوئی بھی عمل کبھی رائیگاں نہیں جاتا، اس کے اثرات بہت مضبوط اور دور رس ہوتے ہیں۔ بحمدہٖ تعالیٰ، مجلس شرعی مبارک پور ضلع اعظم گڑھ کا قیام اللہ عزوجل کی رضا و خوشنودی کے لیے ہوا۔ مجلس شرعی کے ارکان اور اعوان و انصار کی مخلصانہ جدوجہد سے حسب حاجات علمی مجالس اور فقہی سیمینار منعقد ہوتے رہے، ملک و بیرون ملک کے فقہی ذوق رکھنے والے علماے اہلِ سنت و مفتیانِ کرام جدید اور پیچیدہ مسائل پر اپنی تحقیقات قلم بند فرماتے رہے اور پوری دیانت و فقاہت کے ساتھ بحث و مباحثہ میں حصہ لیتے رہے، رب کریم کا بے پایاں احسان رہا کہ اس نے رسول کریم علیہ التحیۃ والتسلیم کے صدقہ و طفیل ہمارے مفتیانِ کرام اور علماے ذوی الاحترام کو مسائل کی تہ تک رسائی عطا فرمائی، پھر نتیجہ خیز ابحاث کے بعد فیصلے تیار ہوئے۔ فالحمد للہ علیٰ ذلك.

نہایت مسرت و شادمانی ہے کہ آج مجلس شرعی علماے کرام و مفتیانِ عظام کی رایوں کے ساتھ انھی فیصلوں کا مجموعہ تین جلدوں میں کتابی شکل میں شائع کرنے جا رہی ہے۔ جماعت فضیلت سال اول (۴۰-۱۴۳۹ھ/۱۹-۲۰۱۸ء) کے بلند حوصلہ طلبہ تقریباً دو ثلث مالی تعاون میں شریک ہیں۔ میں مجلس شرعی کے ارکان اور جماعت فضیلت سال اول کے ان طلبہ کو مبارک باد دیتا ہوں اور دعا گو ہوں، مولیٰ تعالیٰ علماے اہلِ سنت و مفتیانِ کرام کی عمر، اور علم و فضل میں خوب خوب برکتیں عطا فرمائے اور مستقبل میں بھی پورے اخلاص کے ساتھ ملت کے مسائل حل کرنے میں انھیں توفیقات جلیلہ سے نوازے۔ آمین بجاہ حبیبہ سید المرسلین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

عبدالحفیظ عفی عنہ
سرپرست مجلس شرعی
و سربراہ اعلیٰ الجامعۃ الاشرفیہ، مبارکپور
۲۷/ ذوالحجہ ۱۴۳۹ھ/ ۸/ ستمبر ۲۰۱۸ء
شنبہ

خطبۂ استقبالیہ

از: عزیز ملت حضرت علامہ شاہ **عبد الحفیظ** صاحب قبلہ دام ظلہ
سرپرست مجلسِ شرعی و **سربراہِ اعلیٰ** جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

قابل صد افتخار مندوبین کرام و علمائے ذوی الاحترام ----- السلام علیکم و رحمۃ اللہ و برکاتہ

محترم حضرات! ملک کے مختلف گوشوں سے آئے ہوئے علمائے کرام و مفتیان عظام اس وقت ہمارے روبرو ہیں، جن کے نورانی چہروں کی زیارت سے ہم پر ایک کیف کا عالم طاری ہے۔ ایسے مسرت انگیز مواقع کبھی کبھی میسر آتے ہیں کہ اتنی کثیر تعداد میں علمی شخصیتیں جدید فقہی مسائل کے حل کے لیے یکجا جلوہ افروز ہوں۔

محترم حضرات! سب سے پہلے ہم صمیم قلب سے آپ تمام حضرات کا شکریہ ادا کرتے ہیں کہ آپ جیسے مصروف ترین حضرات نے اپنا قیمتی وقت نکالا اور سفر کی صعوبتوں کو جھیلتے ہوئے وقت موعود پر یہاں تشریف لائے۔ میزبانی کے فرائض کی انجام دہی میں ہمیں اپنی کوتاہیوں کا اعتراف ہے۔ تاہم وسعت بھر کوشش کریں گے کہ دوران قیام آپ کو کوئی تکلیف نہ پہنچے۔ سیمیناروں کے دوران اگر کوئی بات دل شکنی کی باعث ہو تو اپنے قیمتی مشوروں سے نوازیں تاکہ بر وقت یا آئندہ اس کی اصلاح کی جا سکے۔

محترم حضرات! مجلس شرعی مبارک پور کی جانب سے جو سوال نامہ آپ کی خدمت میں ارسال کیا گیا تھا وہ حسب ذیل تین موضوعات پر مشتمل تھا:

(۱) طبیب کے لیے اسلام اور عدالت کی شرط۔ (۲) مساجد میں مدارس کا قیام۔ (۳) نیٹ ورک مارکیٹنگ کی شرعی حیثیت۔

یہ تینوں سوالات عہد حاضر میں بڑی اہمیت کے حامل ہیں جو برسوں سے ہمارے دارالافتاؤں میں زیر غور تھے، ان میں آخری مسئلہ عصر جدید کی پیداوار ہے، جب کہ دو مسائل کی اہمیت کچھ اس طرح ہے کہ ایک طرف ہمارے قدیم فقہائے حنفیہ کا نقطۂ نظر ہے اور دوسری طرف بدلتے حالات کے شدید تقاضے ہیں۔ ان حالات نے موجودہ دارالافتاؤں کو ایسے دوراہے پر کھڑا کر دیا ہے کہ نہ وہ اسلاف کے طے شدہ فیصلوں سے انحراف کر سکتے ہیں اور نہ موجودہ حالات کے شدید

تقاضوں کو مسلسل نظر انداز کر سکتے ہیں۔ ضرورت تھی کہ اہل علم اور اہل افتا سر جوڑ کر بیٹھیں اور ان مسائل کا ایسا حل نکالیں کہ فقہ حنفی کے اصول بھی متاثر نہ ہوں اور جدید تقاضوں کی رعایت بھی ہو سکے۔ جیسا کہ اسی ڈگر پر ماضی میں ہمارے فقہی سیمیناروں میں فیصلے ہوتے رہے۔ ید اللہ علی الجماعۃ۔ اللہ تعالی کی مدد شامل حال ہوگی اور ہمارے علما و فقہا اجتماعی بصیرتوں کے اجالے میں کسی اہم نتیجے تک ضرور پہنچیں گے۔ ان شاء اللہ تعالی۔

صد قابل قدر علمائے کرام! مجلس شرعی مبارک پور کی تشکیل کے دو بنیادہ نشانے تھے: (۱) جدید فقہی مسائل کا حل تلاش کرنا (۲) علمائے کرام کی فقہی تربیت۔ قریب سولہ سال کی تاریخ آپ کے سامنے ہے۔ مجلس شرعی اپنے دونوں اہداف میں بڑی حد تک کامیاب ہے، اگر ہمارے بزرگ اور نوجوان علمائے کرام نے اس رخ پر پیہم محنت اور مسلسل جدوجہد نہ کی ہوتی تو شاید آج ہماری پیشانی پر یہ فخریہ لکیریں نہیں ابھرتیں، مگر اسی کے ساتھ یہ بھی ایک ناقابل تردید حقیقت ہے کہ ہمارا کارواں ابھی اپنی منزل تک نہیں پہنچا۔ ابھی منزل تک پہنچنے کے لیے ہمارے علما و مفتیان کرام کو مزید محنت و مطالعہ کی ضرورت ہے۔ لگتا ہے ہمارے بعض علما نے یہ سمجھ لیا ہے کہ ہم نے اپنی منزل پالی ہے اور اسی کا نتیجہ ہے کہ ان کی فکر و تحقیق میں کچھ سرسری پن در آیا ہے، جیسا کہ اس بار کے بعض مقالات سے اندازہ ہوا۔ خاص طور پر ہمارے نوجوان علما کو اس راہ میں بے پناہ تلاش و تحقیق کا سفر جاری رکھنا ہوگا۔ بفضلہ تعالی ہمارے علما باصلاحیت ہیں اگر وہ سیمینار سے پہلے اپنی محنت بڑھا دیں تو گراں قدر مقالات بھی لکھ سکتے ہیں اور بحثوں میں بھرپور حصہ بھی لے سکتے ہیں۔ مقام افسوس ہے کہ بعض حضرات خالی الذہن سیمینار میں شرکت فرماتے ہیں جب کہ مہینوں پہلے انھیں سوالات ارسال کر دیے جاتے ہیں۔ خیر ہم اپنے علما و ارباب افتا سے مایوس نہیں بلکہ پر امید ہیں کہ ان شاء اللہ آئندہ وہ ہمیں مزید شکر گزاری کا موقع دیں گے۔

مایہ ناز علمائے ملت اسلامیہ! آپ حضرات کا دائرۂ فکر و علم صرف مدارس و مساجد کی چہار دیواری تک محدود نہیں بلکہ آپ کی نظر ملت کے حساس مسائل پر بھی رہتی ہے۔ اس وقت جماعت اہل سنت جس دردناک مسائل سے دوچار ہے وہ آپ پر مخفی نہیں۔ دنیا بھر میں اجتماعی فکر و عمل کا سفر بڑھ رہا ہے مگر ہماری نگاہیں صرف انفرادی مسائل پر محدود رہتی ہیں۔ یہ ایک سچائی ہے کہ کوئی بھی جماعت اجتماعی شعور کی بالادستی کے بغیر آگے نہیں بڑھ سکتی۔ جدید الیکٹرانک میڈیا نے پوری دنیا کو ایک گاؤں میں تبدیل کر کے رکھ دیا ہے اور بڑے بڑے مسائل افہام و تفہیم کے ذریعہ حل کیے جا رہے ہیں، ایسے وقت میں ہمارے درمیان اختلاف و انتشار کی خلیج مزید بڑھ رہی ہے۔ اور سب سے افسوس ناک صورت حال یہ ہے کہ جو علما و مشائخ حکم بن امت مسلمہ کے اجتماعی شعور کو بیدار کر سکتے تھے، وہ خود فریق بن کر میدان عمل اتر آتے ہیں۔ اس پس منظر میں ہم یہ کہنے میں حق بہ جانب ہیں کہ جماعتی بالادستی کے حوالے سے کہیں نہ کہیں ہمارے درمیان اخلاص کا فقدان ضرور ہے۔ ملت کے حساس مسائل میں جو حضرات فریق بن کر سامنے آتے ہیں، اگر وہ افہام و تفہیم کی روش اختیار کریں تو اختلاف کا بڑے سے بڑا طوفان عین اسی جگہ دفن ہو سکتا ہے جہاں سے وہ اٹھا ہے۔

محترم قائدین ملت اسلامیہ! کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ ہمارے داخلی اختلافات نے جماعتی مسائل کے تعلق سے

ہمیں مفلوج کر کے رکھ دیا ہے، بلکہ دین و دانش کے انتہائی اہم مسائل ہر لمحہ آواز دے رہے ہیں اور ہم باہم دست و گریباں ہیں دیگر فرقے بڑے بڑے اجتماعات کر کے جماعت اہل سنت میں نقب لگا رہے ہیں اور فکر و قلم کی طاقت سے جدید تعلیم یافتہ طبقوں کو شب و روز متاثر کر رہے ہیں اور ہم خواب خرگوش میں مگن ہیں، کیا یہ زمینی حقیقت نہیں کہ ہم بڑھنے کے بجائے سمٹ رہے ہیں، کیا ہم علمائے کرام اس کے ذمہ دار نہیں ہیں؟ ہم دعوت و تبلیغ کے میدان میں حکمت و موعظت کے تقاضو کو کہاں تک پوارا کر رہے ہیں، اس سلسلے میں تنظیم ابنائے اشرفیہ، مبارک پور نے ''محفل درس'' کے نام سے اپنے سفر کا آغاز کیا ہے۔ اگر داعیان اسلام کی حیثیت سے آپ بھی اس طرف قدم بڑھائیں تو امت مسلمہ میں ایک صالح انقلاب برپا ہو سکتا ہے۔

محترم حضرات! ایک بار پھر آپ کے سامنے اپنے درد و کرب کا احساس دلاتا ہوں کہ اہل سنت کو مزید اختلاف و انتشار سے بچایا جائے اور کسی بھی مسئلہ میں فتوی کی زبان کا آخری فیصلہ نافذ کرنے سے پہلے افہام و تفہیم کی راہ اختیار کی جائے۔ اگر پانی سر سے گزر جائے اور افہام و تفہیم کی ہر کوشش ناکام ہو جائے تو جو چاہیں قلم سے صادر فرمائیں۔ مگر یہاں تو عالم یہ ہے کہ یکساں معاملات میں بھی قلم کے دو قسم کے رویے نظر آتے ہیں اور کمزور گردنوں پر حکم کی گرفت اتنی تنگ کر دی جاتی ہے کہ ان کی صفائی بھی نہیں سنی جاتی۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ بعض کام کے لوگ ہماری جماعت سے ہی منحرف ہو گئے اور جو ہماری حمایت میں زبان و قلم کا استعمال کرتے تھے یا تو انھوں نے کام کا رخ بدل دیا یا سینہ سپر ہو کر ہمارے خلاف میدان میں آکر کھڑے ہو گئے۔ یہاں یہ ہرگز تصور نہ کیا جائے کہ میں مجرمین کی وکالت کر رہا ہوں بلکہ میرا مدعائے نگارش یہ ہے کہ ہماری روش نے مجرمین کو اصلاغ قبول کرنے کے بجائے بغاوت اور کنارہ کشی کی راہ پر ڈال دیا ہے۔ ہمارے ذمہ دار علما و مفتیان کرام کو اپنی روش پر نظر ثانی کرنا چاہیے، اسی میں ہمارے دارین کی بھلائی ہے اور جماعت کی فلاح و بہبود بھی۔ اللہ تعالی نے علم دین کے حوالے سے ہمیں جو عظیم منصب عطا فرمایا ہے اس میں نفس کا دخل ظاہر ہے۔ ہمیں بھی ایک دن اپنے پروردگار کے سامنے اپنی ذمہ داریوں کے تعلق سے جواب دہ ہونا ہے۔ اللہ تعالی ہمارے فکر و قلم کو جذبۂ اخلاص عطا فرمائے۔ آمین۔

محترم حضرات! اب میں آپ کی توجہ ایک اور انتہائی حساس مسئلہ کی جانب مبذول کرانا چاہتا ہوں۔ آزادی کے بعد سے گاہے بگاہے یکساں سول کوڈ کا مسئلہ اٹھایا جا رہا ہے۔ جب شاہ بانو کے کیس کا مسئلہ اٹھا تھا تو پورا ملک سراپا احتجاج بن گیا تھا اور یہ یقین ہو چلا تھا کہ اب مسلم پرسنل لا میں مداخلت کا سلسلہ بند ہو جائے، مگر اس کے برخلاف ع: مرض بڑھتا گیا جوں جوں دوا کی۔

اب اگر چہ یکساں سول کوڈ کے نفاذ کا مسئلہ تو سامنے نہیں ہے، مگر عملا وہ سب کچھ ہو رہا ہے جو یکسا سول کوڈ کے نفاذ کے بعد ہونا تھا۔ ملک کی مختلف عدالتوں نے درجنوں ایسے فیصلے صادر کیے ہیں جو شریعت مخالف ہیں۔ جب کوئی شریعت مخالف فیصلہ سامنے آتا ہے تو دو چار اخبارات میں تردیدی بیانات جاری ہو جاتے ہیں اور مسئلہ جوں کا توں اپنی جگہ باقی رہتا ہے اگر شریعت مخالف عدالتی فیصلوں کی تفصیل پیش کی جائے تو کافی وقت درکار ہو گا۔ اس قسم کے جو فیصلے سامنے آئے ہیں ان سے

آپ حضرات اچھی طرح واقف ہیں۔ اس وقت ہمارے سامنے ذمہ دار علمائے کرام تشریف فرما ہیں، ہمیں یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ یہ کتنا اہم اور حساس مسئلہ ہے۔ اگر اس رخ پر اجتماعی طور پر توجہ نہیں کی گئی تو پانی سر سے اونچا ہو جائے گا اور پھر ایک دن آئے گا کہ ہمارے دارالافتا اور دارالقضا بے اثر ہو کر رہ جائیں گے۔ یہ ایک بڑا ہی نازک اور حساس مسئلہ ہے، جس پر بروقت فکر و عمل کی شدید ضرورت ہے۔ ہمارے ذمہ دار علما اور مشائخ اجتماعی طور پر اس طرف پیش قدمی کریں تو اس کا حل ضرور نکلے گا۔ سب کچھ لٹنے کے بعد اگر ہم بیدار ہوئے تو کف افسوس ملنے کے سوا ہمارے ہاتھ کچھ نہیں آئے گا۔ اس دردناک مسئلہ کا حل کیا ہے، اس سلسلے میں آپ کو سر جوڑ کر بیٹھنا ہو گا۔ یہ مسئلہ بجائے خود ایک مسلسل تحریک اور بھرپور جدو جہد کا متقاضی ہے۔ اللہ تعالی ہمارے علما و مشائخ کو مزید تدبر و استحکام عطا فرمائے۔

محترم حضرات! ہم اپنی گفت گو ختم کرتے ہوئے ایک بار پھر آپ کے شکر گزار ہیں کہ آپ نے اپنا قیمتی وقت نکال کر اپنی آمد سے سیمینار کو زینت بخشی۔ اللہ تعالی ہم سب کو اپنے دین کا سچا خادم بنائے اور مسائل کے حل میں فکر صائب کی دولت سے سرفراز فرمائے۔ اگر ان چند جملوں میں کوئی بات ناگوار خاطر ہو تو در گزر فرمائیں۔ ہم نے جو کچھ عرض کیا ہے جذبۂ اخلاص ہی کے ساتھ عرض کیا ہے۔ و آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العلمین

اظہارِ حقیقت اور شکرِ اہلِ عزیمت

صدر العلما حضرت علامہ محمد احمد مصباحی دام ظلہ
صدر مجلسِ شرعی و صدر المدرسین الجامعۃ الاشرفیہ مبارک پور
(بہ موقع بارہواں فقہی سیمینار)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم * حامدًا ومصلیًا ومسلمًا

سیمینار کا انعقاد اور اس کی کامیابی میں متعدّد مراحل ہوتے ہیں اور ہر ہر مرحلے میں مختلف حضرات کی سرگرمی اور دلچسپی کارفرما ہوتی ہے۔ ناظرین کی آگاہی کے لیے یہاں اجمالاً ان مراحل اور ان سے متعلق حضرات کا تذکرہ مقصود ہے تاکہ اہل نظر سب کی خدمات سے آگاہ ہوکر ان کے لیے دعاے خیر کریں اور انھیں اپنی قدر دانی اور ہمت افزائی سے نوازیں۔ مجلسِ شرعی اپنے تمام معاونین اور کارکنان کا شکریہ ادا کرتی ہے اور دارین میں ان کی سعادت و فیروز مندی کے لیے دعا بھی کرتی ہے۔ رب کریم سب کو ان کی امید و آرزو سے زیادہ اور افضل و اعلیٰ جزاؤں سے نوازے۔

(۱)- سیمینار کی پہلی کلید تو جامعہ اشرفیہ کے سربراہِ اعلیٰ دام ظلہ اور ارکان انتظامیہ ہیں، جنھوں نے پیچیدہ مسائل میں قوم کی دینی و شرعی رہنمائی کی ضرورت کا احساس کیا اور اس کے لیے "مجلس شرعی" قائم کرکے اس کے مصارف کے انتظام کی ذمہ داری قبول کی۔

(۲)- دوسرا مرحلہ مجلس شرعی کے ارکان سے شروع ہوتا ہے جو حل طلب مسائل پر غور کرکے ان کا انتخاب کرتے ہیں اور چند مسائل بطور عنوان مقرر کرکے ان پر مذاکرات منعقد کرنے کا فیصلہ کرتے ہیں اور اگلے مراحل کو کامیابی سے ہم کنار کرنے کے لیے اپنی نشستوں میں ذمہ داریاں تقسیم کرتے اور کاموں کا جائزہ لیتے رہتے ہیں۔

(۳)- تیسرا مرحلہ سوالات کی ترتیب کا ہوتا ہے۔ ناظرین جانتے ہیں کہ یہ سوالات دارالافتا میں آنے والے سوالات کی طرح نہیں ہوتے جن میں عموماً سائلین ٹوٹے پھوٹے لفظوں میں کچھ بھی پوچھ ڈالتے ہیں، بعض تو یہ بھی غور نہیں کرپاتے کہ مفتی ان جملوں سے میرا مدعا اور واقعے کی صحیح صورت بھی سمجھ پائے گا یا نہیں؟ بس کچھ سوالیہ جملے لکھ کر بھیج دینا کافی سمجھتے ہیں، بعض لمبے چوڑے قصے لکھ ڈالتے ہیں اور جو خاص محل سوال اور مقام سوال اور مقام نظر ہوتا ہے وہ مبہم بلکہ تاریک رہ جاتا ہے۔

مجلس شرعی کے سوالات میں مسئلہ کی دشواری اور صحیح نوعیت کی تعیین کے ساتھ جواب کی صورتیں بھی ظاہر کی جاتی ہیں۔ کبھی فقہی جزئیات بھی کثرت سے درج کردیے جاتے ہیں۔ کم از کم فقہی کتابوں اور ان کے ابواب و فصول کی نشاندہی تو ضرور کردی جاتی ہے، یہی عبارات و ارشادات بیش تر مقالات کے لیے ماخذ اور رہنما بنتے ہیں۔ اس لیے سوالات کی ترتیب

فقہی دقتِ نظر اور وسعتِ مطالعہ کی طلب گار ہوتی ہے، جس سے عہدہ برآ ہونا سب کے لیے آسان نہیں۔

(۴)- چوتھا مرحلہ سوالات کی کتابت، تصحیح، مندوبین کے یہاں قابل اعتماد ذریعہ سے ترسیل، پھر مندوبین سے برابر رابطے اور تقاضے اور ان سب کار کارڈر کھنے کا ہوتا ہے، جو تھوڑا سا علمی اور زیادہ انتظامی اور دفتری نوعیت کا کام ہے مگر بڑی ذمہ داری کا ہے۔ ذرا سی غفلت اور بے توجہی ہوگئی تو بہت سی شکایات کا دروازہ کھل جاتا ہے۔ رب تعالیٰ مجلس کے دفتری امور کے ذمہ داروں کو بھی سلامت روی پر استقامت بخشے اور آسیب روزگار سے محفوظ رکھے۔

(۵)- پانچواں اور بڑا اہم یا ایک طرح سے، سب سے اہم مرحلہ نتیجہ خیز جوابات کا ہوتا ہے۔ مسائل اور جزئیات پر نظر کرنا، صورت مسئلہ سے انطباق پر غور کرنا، صحیح انداز سے استخراج کرنا، مناسب اور مفہم انداز سے آدابِ زبان و بیان کی پوری رعایت کے ساتھ قید تحریر میں لانا اور ان سب کے لیے اپنی مصروفیات کے بیش قیمت اوقات سے خاطر خواہ وقت نکالنا ایک مندوب کے لیے بڑی سخت آزمائش کا مرحلہ ہوتا ہے، جس میں کامیابی چند ہی خوش نصیبوں کو حاصل ہوتی ہے۔ اور ان کے سہارے مسائل امت کی کشتی ساحلِ مراد سے ہم کنار ہوتی ہے۔ رب کریم انھیں مزید ہمت و توانائی، قوت فکر و فہم، صلاحیتِ افہام و تفہیم، رسوخِ علم اور ثباتِ عمل سے نوازے اور ان کے امثال زیادہ کرے۔

(۶و۷)- مقالات کی دست یابی، ترتیب وصول کے ساتھ ان کے اندراج، بعض ناصاف یا بے سائز مقالات یا تھوڑے مضمون اور زیادہ جگہ پر پھیلے ہوئے مقالات کی از سر نو تبییض، پھر صفحات کی سلسلہ وار نمبرنگ، فہرست سازی، فوٹو کاپی، اس کی صحت وصفائی کی نگرانی، جدا جدا منتشر اوراق کی صحیح ترتیب و شیرازہ بندی اور اس کے لیے مسلسل تگ و دو، شبانہ روز محنت و سرگرمی کے مرحلے سے گزرنے کے بعد ہر موضوع کے مقالات کی تلخیص اور ان کا عطر تحقیق کشید کرنے کا ہوتا ہے۔ اس کے لیے تمام مقالات کا بہ نظر غائر مطالعہ، ہر گوشے سے متعلق مقالہ نگار کے موقف کی تعیین، اس کی دلیل و استدلال کا احاطہ، مقالہ نگاروں کے درمیان نکاتِ اختلاف اور مقامات اتفاق کی تحدید، پھر کم سے کم مگر واضح اور ناقابل شکایت عبارت میں ہر ایک کے موقف و مدعا اور ماخذ و دلیل کا بیان ضروری ہوتا ہے۔ پھر یہ بھی بتانا ہوتا ہے کہ ان مقالہ نگاروں کی تحقیق سے کتنے امور پر اتفاق ہو گیا اور کتنے امور پر اختلاف باقی ہے، جس کے نتیجے میں فیصلہ کن مباحثہ و مذاکرہ کی ضرورت ہے، سیکڑوں صفحات پر پھیلے ہوئے ایسے پیچیدہ مباحث کی تلخیص، ہر ایک کے مدعا کا بے کم و کاست بیان اور اہل علم و دانش کی شکایت اور اعتراض سے دامن سلامت بچالے جانا آسان کام نہیں جو چند گھنٹوں میں چلتے پھرتے کوئی کر ڈالے اور اس کا سر بھی سلامت رہ جائے۔ ساتھ ہی مجلس کی بھی گلو خاصی ہو جائے۔ اس کا احساس کم از کم سیمینار کے مندوبین اور ذی علم مشاہدین کو ضرور ہوگا۔ آگے قدر شناسی، ہمت افزائی اور دعاے خیر کا فریضہ ہے۔ (۶و۷ دونوں کے لیے) ساتھ ہی جوابات مقررہ وقت پر دست یاب کرانے کا بھی فریضہ ہے جس سے عہدہ برآ ہونا ہر مندوب کی ذمہ داری ہے۔ واللہ الموفق.

(۸)- آٹھواں مرحلہ مقررہ تاریخ اور وقت موعود پر مندوبین کا استقبال، ان کی رہائش اور ضروریات کا بندوبست اوقات مقررہ کے مطابق ضیافت کا اہتمام، کوئی دشواری یا تکلیف ہو تو اس کا ازالہ، یہ ایک لمبا اور مشکل کام ہے۔ جلسوں میں دس پانچ معزز علما چند گھنٹے کے لیے آتے ہیں تو اداروں کا پورا عملہ سرگرم عمل ہو جاتا ہے، پھر بھی شکایت رہ جاتی ہے۔ جہاں

کم و بیش ایک سو انتخاب روزگار معززین بیک وقت جمع ہو جائیں اور مسلسل تین دن تک ان کو کسی بھی ذہنی و بدنی الم سے بچانے اور حسب منشا سہولت فراہم کرنے کی ذمہ داری ہو وہاں انتظام کی چستی اور عمدگی کتنی دشوار ہوگی اور کتنے افراد کی انتھک محنت اور جدوجہد کی ضرورت ہوگی، تجربہ کاروں کے لیے محتاج بیان نہیں۔ مگر آپ کو یہ جان کر حیرت ہوگی کہ یہ سارے کام ہمارے ناظر دارالاقامہ و ناظم مطبخ ماسٹر فیاض احمد عزیزی اپنے چند اسٹاف اور درجۂ تحقیق میں زیر تعلیم دس پندرہ فاضلین کے ساتھ بہ حسن و خوبی پوری پابندیِ اوقات کے ساتھ انجام دیتے ہیں۔ اور اس انہماک و بے نیازی سے کہ نہ صلے کی پروا، نہ ستائش کی تمنا، کافی ہے رب کریم کی جزا اور اس کا صلہ ہر صلے سے بہتر۔

(۹)- نواں مرحلہ مذاکرات کی مجلسوں کا ہوتا ہے۔ انھیں کی کامیابی سیمینار کی کامیابی کہلاتی ہے۔ مندوبین کے علاوہ بہت سے مشاہدین بھی ان مجالس کے مناظر سے روشناس ہیں، اس لیے زیادہ تفصیل کی ضرورت نہیں، تاہم اشارہ ضروری ہے کہ اس مقام پر ناظم اجلاس حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی صدر شعبۂ افتا الجامعۃ الاشرفیہ و ناظم مجلسِ شرعی کا کلیدی کردار ہوتا ہے۔ وہ زیر بحث موضوعات و مسائل کے علاوہ دیگر جزئیات و اصول پر بھی گہری نظر رکھتے ہیں اور زیر بحث مسائل پر پوری تیاری کے ساتھ شریک ہوتے ہیں۔ اس لیے بیش تر اختلافات ان کی تقریر و تدبیر سے بہت جلد سمٹ جاتے ہیں اور جو چند گوشے باقی رہ جاتے ہیں ان میں ہمارے ان مندوبین کی بحثیں قابل ستائش نظر آتی ہیں جو مسائل پر اچھی گرفت رکھتے ہیں اور اپنے موقف پر پوری بصیرت اور ثابت قدمی سے گفتگو کرتے ہیں، یہاں تک کہ مسئلہ کا کوئی ایک پہلو راجح اور اس کی دلیل بھاری ہو جاتی ہے۔

قارئین کو یہ جان کر مسرت ہوگی اور حیرت بھی کہ یہ کوئی بہت قد آور لحیم شحیم، عمر دراز اور عوام میں مشہور و معروف افراد نہیں بلکہ ان میں نصف یا زیادہ چالیس سال سے بھی نیچے ہیں اور کسی خاص ادارے کے گم نام گوشے میں دینی و علمی خدمت میں مشغول۔ لیکن مسائل امت کی گرہ کشائی بے نیاز مولا کی توفیق جمیل نے انھی کے ناخن تدبیر سے وابستہ کر دی ہے اور وہ جس حال میں بھی ہیں رب کریم کے بے پایاں کرم کے معترف اور شکر گزار ہیں۔ کثر الله امثالهم.

(۱۰)- دسواں مرحلہ سیمینار کی کچھ تفصیلی کچھ اجمالی رپورٹ تیار کرنے اور شائع کرنے کا ہوتا ہے جسے ناظم مجلس شرعی مفتی محمد نظام الدین رضوی، مدیر اعلیٰ ماہ نامہ اشرفیہ مولانا مبارک حسین مصباحی رکن مجلس شرعی اور مولانا عرفان عالم مصباحی وغیرہم سر کرتے ہیں۔ دو سال سے چوتھا اور چھٹا مرحلہ کل کا کل یا اکثر و بیش تر مولانا عرفان عالم مصباحی کی محنت شاقہ کا رہین منت ہے۔ درجۂ تحقیق کے طلبہ اور بعض دیگر اساتذہ بھی حسب ہمت بہت سے کاموں میں معاون و مددگار ہوتے ہیں۔ رب کریم سب کو جزائے خیر سے نوازے۔ مرتبین سوالات اور تلخیص نگاروں کے اسما سوال ناموں اور خلاصۂ مقالات کے ساتھ ملاحظہ فرمائیں۔

☆ خوشی کی بات یہ ہے کہ مجلسِ شرعی کی کاوشوں کی اہمیت محسوس کی جا رہی ہے اور اس راہ میں مالی تعاون کا شمار بھی کار خیر کے تحت آ گیا ہے، ورنہ اس سے پہلے کار خیر کے لیے عوام کی سوچ مسجد، مدرسہ اور جلسہ و جلوس سے آگے یا دائیں

بائیں کہیں نہ جاتی تھی۔ اگرچہ ایسے ذی فہم اور بالغ نظر معاونین کی تعداد انگلیوں پر آسانی سے گنی جا سکتی ہے، پھر بھی رب کریم کا بے پایاں کرم ہے کہ اپنے کچھ بندوں کے سینے اس طرح کے گم نام خالص دینی وعلمی کام کرنے والے افراد کے لیے کھول دیے اور دین وملت کے بہت سے اہم کام انجام پذیر ہونے لگے۔

(الف)- دسویں فقہی سیمینار کے مندوبین کے لیے مجلسِ برکات جامعہ اشرفیہ مبارک پور کی شائع کردہ تقریبًا چالیس کتب کا ایک ایک سیٹ (جس میں فقہ کی قدوری، شرح وقایہ، ہدایہ وغیرہ حدیث کی مؤطا، مشکوٰۃ شریف، ترمذی شریف، وغیرہ اور دیگر کئی فنون کی اہم کتابیں شامل ہیں) حضرت امین ملت ڈاکٹر سید شاہ محمد امین برکاتی صاحب سجادہ مارہرہ مطہرہ کی عنایت سے ایک باہمت اور قدر شناس معاون نے تمام شرکا ومندوبین کی خدمت میں پیش کیا اور تیرہویں فقہی سیمینار میں بھی فتح القدیر کی نو جلدوں، بدائع الصنائع کی سات جلدوں / تبیین الحقائق شرح کنزالدقائق کی سات جلدوں کا سیٹ پیش کیا۔ اور شان اخلاص وہی کہ نہ صلے کی پروا نہ ستائش کی تمنا۔ فجزاه الله خير ما يجز يه عباده المخلصين.

(ب)- گیارہویں فقہی سیمینار، منعقدہ ممبئی کے تمام مصارف مولانا شاکر علی نوری کی سرکردگی میں سنی دعوت اسلامی نے برداشت کیے اور تیرہویں سیمینار منعقدہ مبارک پور میں بھی ایک ایک عمدہ وقیمتی بیگ کا تحفہ ہر مندوب کے لیے ممبئی سے بھیج دیا۔ جامعہ اشرفیہ کے دور افتادہ قدیم فاضل بڑے مخلص وہمدرد اور دینی وعلمی کاموں کے لیے پرجوش عالم مولانا محمد اقبال مصباحی گجراتی نے بھی اپنے جزوی تعاون سے نوازا۔ فارینا کمپیوٹرس مبارک پور کے مالک اعجاز بھائی نے مندوبین کو قلم پیش کرنے کی سعادت حاصل کی۔

(ج)- تیرہویں فقہی سیمینار کے دیگر مصارف کی ادائیگی کے لیے جمعیت اہل سنت، کرلا ممبئی نے دستِ تعاون بڑھایا اور جناب فیضان احمد ابن جناب عبد العلی عزیزی، جناب جاوید بھائی، جناب شاہد بھائی اور مولانا حافظ شرافت حسین صاحبان نے مبارک پور آکر خود سیمینار کے انتظامات اور مجالس مذاکرہ کا مشاہدہ بھی کیا۔ رب کریم تمام معاونین کو اپنی بے پایاں رحمتوں برکتوں اور بے کراں فضل واحسان سے نوازے، مجلس شرعی سب کا شکریہ ادا کرتی ہے اور صرف معاونینِ مجلس ہی نہیں بلکہ جامعہ اشرفیہ اور دینی اداروں کے تمام اخلاص پیشہ وباہمت معاونین کے لیے دعا گو ہے کہ رب کریم ان سب کی جان ومال، عزت وآبرو، ایمان وعمل کی حفاظت وصیانت فرمائے۔ تمام آفات ومصائب سے بچائے اور دارین کی سعادت و سرخروئی اور ترقی وسربلندی سے نوازے۔ آمین یا رب العلمین بجاه حبيبك سيد المرسلين عليه وعليهم وعلىٰ اٰله وصحبه افضل الصلاة واكرم التسليم.

☆☆☆☆

تقدیم

ناظمِ مجلسِ شرعی مفتی محمد نظام الدین رضوی
صدر المدرسین وصدر شعبۂ افتا، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم
حامدًا و مصلّیًا و مسلّمًا

﴿۱﴾

کتاب کے تین بنیادی اجزا کا تعارف

پیشِ نظر کتاب ”جدید مسائل پر علما کی رائیں اور فیصلے“ تین بنیادی اجزا پر مشتمل ہے:

(۱)-سوال نامے

(۲)- خلاصے

(۳)-فیصلے

یہ تینوں کام بڑی اہمیت کے حامل ہیں۔ آغازِ کار سے اب تک بیشتر **سوال نامے** اس بندۂ بے مایہ نے مرتب کیے ہیں اس لیے اسے اچھی طرح معلوم ہے کہ سوالات مرتب کرنے میں کس قدر مشقت اٹھانی پڑتی ہے۔ خاص کر جب سوال کا تعلق علمِ کیمیا، طب، سائنس، کامرس اور جدید اکتشافات و مصنوعات وغیرہ سے ہو تو مشکلات اور بڑھ جاتی ہیں۔ اس مضمون کے ماہرین سے رابطہ کرنا اور حکم شرعی کی تنقیح و تحقیق کے لیے جتنے امور ضروری ہیں ان سب کے بارے میں معلومات حاصل کرنا، اس بات پر نظر رکھنا کہ کوئی ضروری گوشہ تشنہ نہ رہ جائے، پھر اس موضوع پر کتبِ حدیث وفقہ کا مطالعہ کرکے گوہرِ مقصود تک رسائی کی کوشش کرنا یہ سارے کام دشوار ہیں۔ کتنے مسائل ہیں جن کے تعلق سے مجھے بتایا گیا کہ فلاں صاحب اس موضوع کے اکسپرٹ (ماہر) ہیں، مگر جب ان سے گفتگو شروع ہوئی تو سوائے ناکامی کے کچھ ہاتھ نہ آیا، کسی

اکسپرٹ تک رسائی بھی آسان کام نہیں، پھر زبانوں کے اختلافات کا مسئلہ بھی حائل رہتا ہے اگر سوال نامہ تمام ضروری گوشوں کو حاوی نہ ہو، یا کم از کم واضح نہ ہو تو اس کو پیش نظر رکھ کر مقالہ نویسی، پھر حکم شرعی کی تحقیق کے لیے کوشش تقریباً عبث کام ہے۔

ایک بار "ڈی. این. اے. ٹسٹ" کا مسئلہ موضوع بحث بنا تو سوال مرتب کرنے کی ذمہ داری ایک ایسے بیدار مغز اور شرعیات پر نظر رکھنے والے عالمِ دین کو تفویض ہوئی جو کمپیوٹر کے ماہر اور انگریزی زبان سے واقف اور باخبر ہیں۔ انھوں نے کافی جستجو اور جدوجہد کے بعد ایک مبسوط سوال نامہ مرتب کیا، مگر وہ عام فہم اور واضح نہ تھا؛ جس کے باعث "ڈی. این. اے. ٹسٹ" کی حقیقت کو سمجھنا بہت دشوار ہو گیا۔ پھر مقالہ کیا لکھا جاتا۔ مجھے تو قلم اٹھانے کی ہمت ہی نہ ہو سکی اور جب اس موضوع کے مقالات کا خلاصہ سنا تو افسوس ہوا کہ مواد ناکافی تھے اور اس موضوع پر سیمینار کی بحثیں چلانا مشکل تھا، سیمینار میں بس ایک ہفتے کا وقت باقی رہ گیا تھا کہ بھروچ (گجرات)، پھر ناسک (مہاراشٹر) کے سفر پر روانہ ہوا۔ بھروچ میں مجھے D.N.A. کے ماہر تو نہیں، لیکن مناسب معلومات رکھنے والے دو افراد مل گئے، انھوں نے میرے تمام ضروری سوالوں کے تشفی بخش جوابات دیے۔ ناسک آیا تو یہاں خاص اس شعبہ کے دو افراد مل گئے۔ انھیں میں نے پہلے اپنی معلومات پڑھ کر سنائیں تو انھوں نے سب کی تصدیق کی اور مزید کچھ اضافی باتیں بھی لکھوائیں۔ پھر میں نے وہیں قیام کر کے قلم برداشتہ ایک مقالہ لکھا "ڈی. این. اے. ٹسٹ" ایک تعارف، ایک جائزہ" یہی تعارف بحث کا محور بنا اور وہی جائزہ تحقیق کا حرف آخر ثابت ہوا اور پورے شرح صدر کے ساتھ اسی پر فیصلہ بھی تحریر ہوا۔

یہ عجیب اتفاق ہے کہ اسی سیمینار میں "بینکوں کی ملازمت" کا مسئلہ بھی زیرِ بحث تھا۔ سوال نامہ میں نے فقہی عبارات و تشریحات کی روشنی میں مرتب کر کے جاری کر دیا لیکن دل میں یہ خلجان برابر رہا کہ بینکوں کے ملازمین کتنی طرح کے ہوتے ہیں اور ہر ایک کے فرائض کیا ہیں اس کے بارے میں معلومات نہیں حاصل ہو سکی تھیں اور اس کے بغیر بینکوں کی ملازمت کے تفصیلی احکام نہیں بتائے جاسکتے تھے۔

لیکن الحمدللہ اسی سفر میں شہر ناسک میں ہی یہ مسئلہ بھی حل ہو گیا، وہاں مجھے بینکوں کے ایک ریٹائرڈ مینیجر مل گئے جو مخلص اور علما سے عقیدت رکھنے والے تھے۔ انھوں نے مجھے تمام مطلوبہ تفصیلات سے آگاہ کیا۔ میں نے وہیں یہ تمام تفصیلات رقم کر کے اس کا حکم شرعی بھی تحریر کیا۔ اس موضوع پر بحث کے دوران جب یہ مقالہ پڑھا گیا تو سب کے چہرے کھل اٹھے اور اسی کو فیصلے کا درجہ دے دیا گیا۔

یہ دونوں واقعات انیسویں فقہی سیمینار کے ہیں جو دارالعلوم امجدیہ بھیونڈی میں منعقد ہوا تھا۔ یہاں مقصود کچھ اور نہیں ہے صرف اس حقیقت کا اظہار ہے کہ سوال نامہ سارے گوشوں کو حاوی نہ ہو، یا حاوی ہو، مگر عام فہم نہ ہو تو نہ تحقیقی اور جامع مقالے لکھے جاسکتے ہیں، نہ باضابطہ سیمینار کی بحثیں چل سکتی ہیں، نہ فیصلے کی منزل تک پہنچنا آسان ہو سکتا ہے۔

کتنے سوال نامے ایسے ہیں جن کی ترتیب میں مجھے مبسوط مقالہ نویسی سے بھی زیادہ محنت کرنی پڑی۔ اور مشکل مسائل حل کرنے کی طرح فقہ کے اصول و فروع کھنگالنے پڑے۔ جیسے "مشترکہ سرمایہ کمپنی کا نظام کار اور اس میں شرکت"

"الکحل آمیز دواؤں کا استعمال"، "فقدانِ زوج کی مختلف صورتوں کے احکام" وغیرہ۔

ہم اپنی اس گفتگو کی تائید میں ایک بہت بڑے فقیہ، ماہرِ فنِ افتا کا ایک اقتباس یہاں نقل کرتے ہیں:

"سوالات کی ترتیب و ترسیل کا مسئلہ بظاہر بہت آسان معلوم ہوتا ہے کیوں کہ مشہور یہی ہے کہ سوال کرنا کچھ مشکل نہیں۔ ایک عامی کے لیے یہ بات تو صحیح ہے، وہ بھی ایک عام بات کے لیے، مگر جب اس کا تعلق حکم شرعی سے ہو اور وہ بحث کے لیے علما کی جماعت میں پیش کیا جانے والا ہو تو سوال مرتب کرنے والے کی پیشانی پر پسینہ چھوٹنے لگتا ہے اس قسم کے مباحث کے لیے جو سوالات مرتب کیے گئے ان میں اس کا خاص لحاظ رکھا گیا کہ اس موضوع کے کسی گوشے کو تشنہ نہ چھوڑا جائے، ایک موضوع میں کتنے احتمالات نکلتے ہیں اس کی تفصیل پر اہلِ علم غور کریں گے تو انھیں معلوم ہو جائے گا کہ یہ کتنی ذہنی بیداری و تیقظ کو چاہتا ہے پھر یہ بھی ضروری تھا کہ ہر احتمال کے متعلق مثبت اور منفی ہر پہلو پر روشنی بھی ڈال دی جائے اور اس کے موید کچھ مواد مل سکیں تو انھیں بھی درج کر دیا جائے۔

اس تفصیل کی روشنی میں سوالات کی ترتیب کے وقت صرف غور و فکر ہی کافی نہیں تھا، بلکہ کافی مطالعہ اور ہزاروں صفحات کی ورق گردانی ضروری تھی، اس سلسلے میں بھی ہمیں خوشی ہے کہ اس کام کو عزیز اسعد جناب مولانا مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب نے بہت حسن و خوبی کے ساتھ انجام دیا، ہر موضوع کے متعلق ان کے ترتیب دیے گئے سوالات کو پڑھیے تو آپ خود دنگ رہ جائیں گے۔ پھر ان سوالات کی ترتیب میں صرف کتب فقہ ہی کا مطالعہ کافی نہیں تھا بلکہ دوسری جدید معلوماتی کتابوں کا بھی مطالعہ ضروری تھا، مثلاً انگریزی دواؤں میں اسپرٹ ہوتی ہے، الکحل ہوتا ہے۔ اسپرٹ، الکحل کی حقیقت کیا ہے؟ بیمہ کے اصول و ضوابط کیا ہیں؟ شیئر بازار کس دستور کے مطابق رائج ہے؟ جب تک یہ ساری تفصیلات بہم نہ ہوں سوال کماحقہٗ مرتب نہیں ہو سکتا تھا مگر موصوف نے اس منزل کو بھی بہت خوبی سے طے اور کیا ان کی مہیا کی ہوئی معلومات کی روشنی میں بحث کرنا پھر حکم لگانا زیادہ مشکل نہیں رہا۔" (صحیفہ مجلس شرعی، ج:۱، ص:۲، مجلس شرعی، مبارکپور)

یہ کلمات ہیں شارحِ بخاری حضرت علامہ مفتی محمد شریف الحق امجدی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے جو آپ نے "صحیفہ مجلس شرعی" جلد اول کے پیشِ لفظ میں تحریر فرمائے ہیں۔

تقریباً اسی طرح کا تاثر فقیہ ملت حضرت مولانا حافظ مفتی محمد جلال الدین قادری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے دیا تھا۔ وہ سوال نامہ پڑھنے کے بعد بے پناہ مسرور ہوئے اور فرمانے لگے یہ سوال نامہ تو عمدہ تحقیقی مقالہ ہے میں نے اسے جلد سازی کرا کر محفوظ کر لیا ہے۔ یہ ان بزرگوں کا کرم ہے جو اس ذرۂ ناچیز کی اس قدر حوصلہ افزائی فرمائی۔ خداے پاک انھیں اپنی رحمتوں سے خوب نوازے۔

خلاصے: خلاصہ نگاری کی تاریخ بہت پرانی ہے۔ بڑے بڑے علما اور محققین نے اس کی افادیت کے پیش نظر بڑی بڑی کتابوں کے خلاصے مرتب کیے ہیں۔ "صحیح مسلم" کی تلخیص امام ابو زکریا نووی شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے کی ہے جو المنہاج شرح صحیح مسلم میں شامل ہے۔ اور امام احمد بن عمر قرطبی مالکی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (۶۵۶ھ) نے "صحیح مسلم" کی تلخیص کر کے اس کی شرح

بھی لکھی ہے اس کا نام "المُفْهِم لِمَا أُشكِل من تلخيص كتاب مسلم" ہے۔ امام محمد بن عبداللہ بن تومرت (۵۲۴ھ) نے "مختصر صحیح مسلم" کے نام سے اور امام عبدالعظیم بن عبدالقوی منذری (۶۵۶ھ) نے "الجامعُ المُعْلِم بمقاصدِ جَامِع مسلم" کے نام سے بہتر خلاصہ تحریر کیا ہے۔ "هدایه" جیسی عظیم کتاب "كفاية المنتهى" کی تلخیص ہے۔ "نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية" کا خلاصہ شیخ الاسلام امام ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے کیا ہے جس کا نام "الدراية في تخريج أحاديث الهداية" ہے۔ اور اگر تلخیص کے مفہوم میں کچھ توسع سے کام لیا جائے تو ایسی بیشتر کتبِ حدیث تلخیص کے زمرے میں شامل ہو جائیں گی جن میں صحاحِ ستہ وغیرہ سے راویوں کو حذف کر کے احادیث کو ایک خاص ترتیب پر جمع کیا گیا ہے یا صرف اوپر کے ایک راوی کو لیا گیا ہے، جیسے: "رياض الصالحين"، "مصابيح السنة"، "مشكاة المصابيح"، "الجامع الصغير لأحاديث البشير والنذير" اور جیسے: اخیر دور میں "قانونِ شریعت" جو دو حصوں میں "بہارِ شریعت" جیسی ضخیم فقہی کتاب کا خلاصہ ہے۔

ہمارے اس مجموعہ میں بھی تلخیص نگاروں کی صف میں ایک عالمِ جلیل علامہ محمد احمد مصباحی دام ظلہ العالی کا نام نامی نظر آئے گا۔ آپ نے پہلے سیمینار کے سارے موضوعات کے مقالات کا شاندار تعارف و خلاصہ مرتب کر کے ماہ نامہ اشرفیہ میں شائع کرا دیا تھا۔

خلاصے سے یہ فائدہ ہوتا ہے کہ مختصر وقت میں کثیر مضامین پر اطلاع ہو جاتی ہے اور اختصار کی وجہ سے وہ مضامین جلد ذہن نشین بھی ہو جاتے ہیں۔ اسی مقصد کے پیشِ نظر مجلس شرعی نے مقالات کی تلخیص کا کام باضابطہ شروع کرایا۔ ان تلخیصات میں یہ اوصاف ہوتے ہیں:

- ہر موضوع کے سوالوں کے جواب میں عموماً مقالہ نگار اپنی فکر اور رائے کے اعتبار سے مختلف طبقات میں تقسیم ہو جاتے ہیں ان تمام طبقات کی تعیین کی جاتی ہے، اور ہر طبقے کے علما کے نام بھی تحریر کیے جاتے ہیں۔
- ہر طبقہ کے دلائل بھی اختصار کے ساتھ جمع کر دیے جاتے ہیں۔
- کسی کسی مقالے سے صاحب مقالہ کا موقف ذکر کر کے اصل عبارت بھی نقل کر دیتے ہیں اور ملاقات کے وقت اس پر تبادلۂ خیال بھی ہو جاتا ہے۔
- کئی مقالہ نگار اپنے موقف پر قوی دلائل قائم کیے ہوئے ہوتے ہیں اور اسے خوبصورتی کے ساتھ بیان کرتے ہیں تو اس کی تحسین و ستائش بھی کی جاتی ہے۔
- کوئی قول یا اس کی دلیل ضعیف ہوتی ہے تو بسا اوقات کچھ طنز لطیف بھی ہو جاتا ہے۔
- عموماً ترتیب یہ ہوتی ہے کہ پہلے ضعیف پھر اس سے قوی، اس کے بعد اس سے زیادہ قوی اور آخر میں سب سے قوی قول و دلیل کو اس خوبصورتی سے پیش کیا جاتا ہے کہ بعد کی دلیل پہلے کی دلیل کا جواب بن جائے۔

ان اوصاف کی رعایت کے بعد خلاصہ اپنے موضوع کے تمام مقالات کے مضامین کو مختصر انداز میں شامل ہو جاتا

ہے۔ دو، ڈھائی سو یا ایک ڈیڑھ سو صفحات کا مطالعہ کرنے کے بجائے صرف چند صفحات کا مطالعہ کر کے تمام مقالہ نگاروں کی رائے اور ان کے دلائل پر اطلاع ہو جاتی ہے۔ راقم الحروف ایک زمانے سے صرف مقالات کے خلاصے سن کر سب کی رائے اور دلیل سے آگاہی حاصل کرتا ہے اور سمجھتا ہے کہ اس نے خلاصہ کیا سنا، گویا تمام مقالات سن لیے۔

اللہ عزوجل کا لاکھ لاکھ شکر ہے کہ اس نے ہمیں تلخیص نگاروں کی ایک اچھی ٹیم فراہم کر دی ہے اور وہ چند دنوں میں درج بالا تمام امور کی چھان بین کر کے جامع خلاصہ مرتب کر دیتے ہیں۔ ماشاء اللہ اچھے سبھی ہیں مگر فوق کلِّ ذی علم علیم کا امتیاز بہر حال باقی رہتا ہے۔ جی تو یہ چاہتا ہے ہم اپنے تمام مقالہ نگاروں کا مختصر تذکرہ لکھیں اور ان کے کارناموں سے آپ کو روشناس کرائیں، مگر اب وقت میں گنجائش بالکل نہیں رہ گئی اس لیے یہ کہہ کر گفتگو ختم کرتے ہیں کہ سارے خلاصہ نگار اپنے وقت کے جید عالم و فاضل، مختلف علوم و فنون کے واقف یا ماہر اور بالغ نظر مقالہ نگار و قلم کار ہیں۔ کسی میں یہ وصف کچھ زیادہ ہے اور کسی میں کچھ کم۔ کسی کے تعارف کا سب سے اچھا ذریعہ اس کا کام ہوتا ہے اس لیے اب آپ خود بغور ان کے کاموں کا جائزہ لیں اور علم و فضل میں ان کے قد کی بلندی کا اندازہ لگائیں۔ خدائے پاک ان سب کو عالمِ باعمل اور عالمِ بافیض بنائے اور ان سے دین حنیف کی زیادہ سے زیادہ خدمات لے اور ان سب کا اجر عظیم انھیں دارین میں عطا فرمائے، آمین۔

میں نے ان حضرات کی تلخیصات میں کچھ تصرف کیا ہے کیوں کہ کتابی شکل میں شائع کرنے کے لیے یہ تصرف ضروری تھا۔ اس لیے اگر آپ مطالعے کے دوران تلخیصات میں کچھ اوصاف نہ پائیں تو اسے خلاصہ نگاروں کی نہیں، بلکہ ہمارا تصرف یا ہماری کمی محسوس کریں۔

حضرت مصباحی صاحب کا خلاصہ ہم نے جوں کا توں باقی رکھا ہے، البتہ بعد میں جو خلاصے مرتب ہوئے ان میں خلاصہ نگاروں نے ہر مقالہ نگار کی رائے اور دلیل ذکر کرنے کا التزام کیا ہے اور یہ تفصیل حضرت مصباحی صاحب کے خلاصہ میں نہیں تھی، اس لیے ہم نے تین ذیلی خلاصے مرتب کرا کر "تذییل" کے عنوان سے ان کے ساتھ لاحق کر دیے ہیں تاکہ سارے خلاصوں میں یکسانیت پیدا ہو جائے۔

فیصلے: فقہی مسائل کے حل کے لیے مجالس مذاکرہ کا انعقاد اور علمی مذاکرات پھر کوئی محکم اور دو ٹوک واضح فیصلہ کی تاریخ بہت پرانی ہے۔ یہ کام خلفاے راشدین رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے عہد سے ہی شروع ہو گیا تھا۔ "صحیح بخاری" وغیرہ کتبِ احادیث میں اس کے شواہد موجود ہیں، اس طریقۂ کار کو زیادہ فروغ اس وقت ملا جب سراج الامہ، کاشف الغمہ سیدنا امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تدوین فقہ کے لیے اپنے زمانے کے اجلّہ فقہا پر مشتمل ایک عظیم مجلس کی تشکیل دی اس مجلس میں سوالات پیش ہوتے، مختلف رائیں آتیں، پھر خوب بحثیں ہوتیں اور آخر میں فیصلہ نوٹ کر لیا جاتا۔ اسی سلسلۂ زریں کی ایک خوب صورت کڑی مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور بھی ہے، جس میں سوالات قائم کیے جاتے ہیں اور مقالات کی شکل میں فقہاے وقت کی رائیں اور دلائل معلوم کر کے دلوں میں خوف خدا کا پہرہ بٹھا کر، اخلاص و للّٰہیت کے سائے میں کتاب و سنت اور فقہ حنفی کے پرچم تلے زور دار بحثیں کی جاتی ہیں۔ پھر خدائے وحدہٗ لاشریک کی توفیق و عطا سے اسی کی دی ہوئی شریعت کا اہم

مسئلہ حل کر کے دو ٹوک فیصلہ کیا جاتا ہے۔ علماے مجلس شرعی کی یہ جماعت تنہا سَوادِ اعظم تو نہیں ہے، مگر دیارِ ہند و پاک میں سَوادِ اعظم کی نمائندہ و معتمد جماعت ضرور ہے۔ جس کی پشت پناہی دستِ رحمت کرتا ہے:

عَنِ ابن عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله تعالىٰ عليه وسلم: "يَدُ اللهِ عَلَى الجَمَاعَةِ." رواه الترمذي.(۱)

ترجمہ: حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "اللہ عزوجل کی مدد و توفیق اور حفاظت و رحمت جماعت پر ہے۔"

یہی وجہ ہے کہ ان فیصلوں کو قبولِ عام حاصل ہے اور انھیں حجت کی جگہ تسلیم کیا جاتا ہے:

ایں سعادت بزور بازو نیست
تا نہ بخشد خداے بخشندہ

فیصلہ نویسی کا منصب: کام جتنا اہم ہوتا ہے اس کو ضبطِ تحریر میں لانا بھی اسی قدر اہمیت کا حامل اور دشوار ہوتا ہے۔ فیصلہ لکھنے کا کام ایسے عالم دین کے سپرد ہونا چاہیے جس کی نظر سوال، خلاصۂ مقالات اور قیمتی ابحاث کے ہر گوشے پر ہو، عمدہ قوتِ حافظہ کا مالک ہو، استحضار کا دھنی ہو، ساتھ ہی فقہی بصیرت بھی رکھتا ہو۔ اور کسی بھی بات کو جامع الفاظ اور مناسب پیرایے میں حسن تعبیر کے ساتھ بیان کرنے پر قادر ہو، الفاظ مختصر، عام فہم اور واضح ہوں۔ ایسے اوصاف کے جامع عالم دین کو ہی فیصلہ قلم بند کرنا چاہیے۔ یوں تو مجلس نے اس منصب کے لیے کبھی کسی کو مامور نہیں کیا، لیکن زیادہ تر نگہ انتخاب ہر دور میں جس شخصیت پر پڑی وہ صدر العلما حضرت علامہ و مولانا محمد احمد مصباحی دام ظلہ العالی ہیں۔ آپ کو اللہ تعالیٰ نے بہت کچھ خوبیوں سے نوازا ہے۔ درسِ نظامی کے فنونِ متداولہ پر گہری نظر رکھتے ہیں، عربی زبان وادب میں آپ اپنے اَقران میں ممتاز و منفرد ہیں، محقق، مصنف، مدبر، خاشع، متواضع ہیں، مصروف زندگی میں بھی اوراد و وظائف کے پابند ہیں۔ ایک عرصہ تک جامعہ اشرفیہ کی مسند صدارت پر متمکّن رہے اور حسن نظم و نسق کے ساتھ جامعہ کو ترقی دی۔ مجلس برکات کے آج بھی ناظم ہیں اور آپ کی انتھک اور مخلصانہ جدوجہد کی وجہ سے مجلس برکات نے آج برصغیر ہند و پاک میں کتابوں کی اشاعت کی دنیا میں اہلِ سنت و جماعت کا چہرہ روشن کر دیا ہے۔ ایک زمانے تک مجلس شرعی کے ناظم رہے اور اپنی استطاعت بھر اس کو آگے بڑھانے کی کوشش کی۔ ان کی نظامت کے زمانے میں جو کام ہوا، اچھا ہوا۔ اب آپ صدرِ مجلس شرعی اور ناظمِ تعلیمات جامعہ اشرفیہ کے اہم عہدوں پر فائز ہیں اور اپنی ذمہ داریاں بحسن و خوبی انجام دے رہے ہیں۔ آپ نے کئی ایک اہم کتابیں تصنیف فرمائی ہیں ان میں تدوینِ قرآن، تنقید معجزات کا علمی محاسبہ، معین العروض، حدوث الفتن و جهاد اعيان السنن، رسم قرآنی اور مواهب الجليل لتجلية مدارك التنزيل وغیرہ شامل ہیں۔ ہم نے "مجلس شرعی کے فیصلے" جلد اول، ص: ۵۴، ۵۵ / میں ان علما کا بھی ذکر خیر کیا ہے، جنھوں نے گاہے بگاہے دو

(۱) مشكوة المصابيح. باب الاعتصام بالكتاب والسنة/ الفصل الثاني، ص: ۳۰، مجلس البرکات، مبارکفور

چار یا کچھ کم فیصلے تحریر کیے ہیں۔ ان شاء اللہ ہم ان میں سے دو حضرات کا کسی اور تحریر میں تذکرہ کریں گے۔ ان میں سے ایک میرے استاذ جلیل ہیں اور دوسرے تلمیذ رشید۔ اس وقت حضرت مصباحی صاحب قبلہ ہی عام طور پر فیصلے تحریر کرتے ہیں اور جو تحریر کرتے ہیں عموماً معمولی ترمیم کے بعد سارے مندوبین اسے تسلیم کر لیتے ہیں۔

خدائے پاک انھیں دارین میں اس خدمت پر، ساتھ ہی ان کی دیگر خدماتِ دینیہ پر اجر جزیل عطا فرمائے اور دارین کی عزتیں عطا فرمائے، ساتھ ہی ہمارے جن علما نے کچھ فیصلے کبھی بھی تحریر فرمائے انھیں بھی اجر بے پایاں سے سرفراز کرے، آمین۔

.................﴿۲﴾.................

مجلسِ شرعی کے ارکان اور مندوبین

مختلف طبائع وافکار اور صلاحیتوں کے لوگ ہوتے ہیں، فقیہ، ادیب، مورخ، سیاسی، معقولی، عاداتِ ناس اور احوالِ زمانہ پر نظر رکھنے والے، جدید ایجادات کے واقف کار، دور اندیش، عابد، زاہد اور محدود، وسیع، مثبت، منفی ہر طرح کی سوچ رکھنے والے، جلالی، جمالی، خوش طبع، خاموش طبع، کم گو۔ مسئلہ کسی نامانوس فن کا ہو تو اس کے ماہرین کا اضافہ، اس طرح سے بہت سے اوصاف اور خوبیوں کے جامع افراد کے مہیا ہونے اور اپنی فکر و تحقیق کو برملا ظاہر کرنے کی آزادی کی وجہ سے زیر بحث مسئلے کے تمام ظاہر اور خفی گوشے اجاگر ہو کر سامنے آجاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی توفیق سے ایک وقت ایسا آتا ہے جب سب کو شرح صدر حاصل ہو جاتا ہے کہ اب حکم یہی ہے، اس وقت تجویز کے طور پر حکم کو نوٹ کر لیا جاتا ہے، پھر بعد میں جب بزم علما میں اسے دوبارہ سنایا جاتا ہے تو اس وقت بھی اپنے خلجان، اِشکال اور رائے بدل رہی ہو تو اس کے اظہار کا موقع دیا جاتا ہے۔ تعبیر میں کہیں بھی کسی کو کلام ہوتا ہے تو اسے بھی سنا جاتا ہے۔ ضرورت ہوتی ہے تو مناسب ترمیم بھی کی جاتی ہے، جب یہ مرحلہ بھی اذعان اور اتفاق کے ساتھ ہم آہنگ ہو جاتا ہے تب اسے فیصلے کی شکل دی جاتی ہے۔

جب کسی مسئلے پر بحث شروع ہوتی ہے تو تمام شرکاے سیمینار بڑے انہماک اور توجہ کے ساتھ بحثیں سنتے ہیں اور چھوٹے، بڑے کسی کی گفتگو میں کوئی بات قابل اعتراض نظر آتی ہے تو فوراً اس پر گرفت بھی کرتے ہیں اور اس وقت یہ خیال کسی کو بھی نہیں رہتا کہ وہ جس کی گرفت کر رہا ہے وہ کس پایے کے عالم، فقیہ یا محقق ہیں اور وہ کوئی سن رسیدہ بزرگ ہیں یا ہم عمر۔ یہاں تک کہ اگر کسی نے کوئی معقول بات بھی کہی مگر اس پر کوئی دلیل نہیں پیش کی تو اس سے فوراً دلیل کا مطالبہ کیا جاتا ہے ایسے پچاسوں واقعات ہیں جو نہ سب مجھے یاد ہیں، نہ سب کو یہاں بیان کیا جا سکتا ہے بس سرِ دست دو نمونے ملاحظہ فرمائیں:

نمونہ (۱)

فقہ کی تین اصطلاحات ہیں: ☆ ضرورت۔ ☆ حاجت۔ ☆ حاجت بمنزلۂ ضرورت۔

ضرورت:- سے مراد ہے انتہائی مجبوری کی وہ حالت جس میں ممنوع کا ارتکاب کیے بغیر کام نہ چل سکے اور بندہ کے

لیے اس کے سوا کوئی چارۂ کار نہ رہ جائے۔

حاجت:- سے مراد مجبوری کی وہ حالت ہے جس میں ممنوع کا ارتکاب کیے بغیر بھی کام چل سکے اور چارۂ کار ہو مگر اس کے لیے سخت مشقت اور دشواری اٹھانی پڑے۔

حاجت بمنزلۂ ضرورت:- سے مراد مجبوری کی وہ حالت ہے جس میں بندہ در اصل ممنوع سے بچ سکے یعنی عذر ایسا ہے کہ بندہ کے لیے ممنوع سے بچنے کی گنجائش مشقت کے ساتھ ہو مگر کچھ خارجی اسباب کی بنا پر بعد میں وہ گنجائش ختم ہو جائے اور بندہ کے پاس کوئی چارۂ کار نہ رہ جائے۔

ایک سیمینار میں اسی "حاجت بمنزلۂ ضرورت" پر گفتگو چل رہی تھی مگر کتبِ فقہ میں اس کی تعریف نہ ملنے کی وجہ سے مندوبین میں اختلاف رائے تھا اور باہم رد وقدح کی فضا سے کسی کو طمانیتِ قلب نہیں حاصل ہو پا رہی تھی، اسی دوران نائب مفتی اعظم، شارح بخاری حضرت مولانا مفتی محمد شریف الحق امجدی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اس کی تعریف میں وہ بات ارشاد فرمائی جو اوپر ہم نے درج کی ہے۔ حضرت نے یہ تعریف کوئی کتاب دیکھ کر نہیں، بلکہ از راہ تفقّہ ارشاد فرمائی تھی اور بہت معقول تھی مگر پوری مجلس سے ایک ساتھ حوالہ پیش کرنے کا مطالبہ ہونے لگا۔

یہ مطالبہ نوجوان علما کا تھا جن سے بحثوں کے دوران کبھی کبھی حضرت بھی حوالے طلب فرماتے تھے اب ان کو زریں موقع مل گیا تھا اس لیے انھوں نے اپنے پڑھے ہوئے سبق کا اعادہ کر دیا۔

مگر حضرت شاگرد رشید تھے حضور حافظ ملت رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے، جن کی اصاغر نوازی، دل جوئی اور حوصلہ افزائی کے بے شمار واقعات ہیں، حضرت نے اپنے استاذ محترم سے علم بھی حاصل کیا تھا اور عمل بھی، اس لیے ناراض نہ ہوئے بلکہ سب کی حوصلہ افزائی کرتے ہوئے بے پناہ خوشی کا اظہار فرمایا اور خاص طور پر یہ ارشاد فرمایا کہ:

"مجھے تسلی ہو رہی ہے کہ آپ حضرات ہمارے بعد بھی تحقیق کا یہ بلند معیار برقرار رکھیں گے اور یہ کام اعلیٰ پیمانے پر جاری رہے گا۔"

حضرت شارح بخاری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے از راہ تفقّہ "حاجت بمنزلۂ ضرورت" کی جو تعریف کی تھی، تلاش وجستجو کے بعد اسی مجلس میں وہ تعریف فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت میں مل گئی، جسے آپ فیصلے کے متن میں ملاحظہ فرما سکتے ہیں۔

نمونہ (۲)

حکومت ہند کے بینکوں میں جو روپے جمع کیے جاتے ہیں ان پر بینک اپنے دستور کے مطابق کچھ مقررہ نفع بھی دیتے ہیں یہ نفع جب لیجر بک میں درج ہو جائے تو یہ کھاتے دار کی "ملک وقبضہ" کے لیے کافی ہو گا، یا نہیں؟ بلفظ دیگر لیجر بک میں نفع کا اندراج اس پر کھاتے دار کا "قبضہ" ہے یا نہیں؟

اس بارے میں مندوبین مختلف الرائے ہو گئے، کچھ اسے قبضہ اور مفید ملک مانتے تھے اور کچھ نہیں، مگر جب اسے

"قبضہ" نہ ماننے والوں نے یہ وضاحت کی کہ فقہا نے قبضہ کی تین قسمیں کی ہیں:

☆ قبضۂ حقیقی ☆ قبضۂ حکمی ☆ قبضۂ مجازی

اور لیجر بک میں اندراج ان تینوں میں سے کسی قسم کے تحت نہیں آتا، اور بینک کا نفع شرعی حیثیت سے "مالِ مباح" ہے اور مالِ مباح پر ملک ثابت ہونے کے لیے "ہاتھ سے قبضہ کرنا" ضروری ہے یعنی نفع جب ہاتھ میں آجائے تب ملکیت ثابت ہوگی۔ جیسے جنگل کی لکڑی اور خود رو گھاس کا یہی حکم ہے۔ اس پر تمام مندوبین نے اتفاق کرلیا۔

یہ قصہ چوتھے فقہی سیمینار کا ہے اور یہ بھی ایک اتفاق ہے کہ اس "اتفاق" کے ساتھ ہی سیمینار کا وقت ختم ہوگیا مگر ابھی ناظم اجلاس نے کارروائی کے موقوف ہونے کا اعلان نہیں کیا تھا کہ حضرت عزیز ملت مولانا شاہ عبدالحفیظ صاحب قبلہ دام ظلہ العالی سرپرست مجلس شرعی و سربراہِ اعلیٰ جامعہ اشرفیہ نے یہ اشکال قائم کردیا کہ:

"مالِ مباح پر جو قبضہ کرلے وہ اس کا مالک ہوجاتا ہے۔" تو فرض کیا جائے کہ کسی کے کھاتے میں صرف نفع کی رقم باقی رہ گئی ہے، اس رقم کا چیک کاٹ کر کسی کو اس نے دیا کہ "تم نکال لاؤ" تو نکالنے والا ہی اس کا مالک ہوجائے گا جیسے جنگل کی گھاس کاٹنے کا کسی کو وکیل بنایا تو وکیل گھاس کاٹ کر خود ہی مالک ہوجائے گا اور ایسے مال کی توکیل ہی باطل ہے۔"

یہ بہت ہی قوی اشکال تھا اور اس کو حل کیے بغیر اس متفقہ رائے کی کوئی حیثیت نہ تھی، مگر دشواری یہ تھی کہ کسی کے پاس اس کا کوئی معقول جواب بھی نہ تھا، خیریت یہ ہوئی کہ سیمینار کا وقت ختم ہوچکا تھا اس لیے یہ کہ کر سب نے ٹھنڈا سانس لیا کہ اب آئندہ سیمینار میں اس پر گفتگو ہوگی۔

پھر پانچویں فقہی سیمینار میں اس پر بحث شروع ہوگئی، یہ بس اللہ عزوجل کی توفیق ہے کہ راقم الحروف ہدایہ کا مطالعہ کرتے کرتے "بابُ احیاء الموات" تک پہنچ گیا اور وہاں ایک صریح جزئیہ مل گیا جو اس اشکال کا واضح جواب تھا اور اس مسئلے پر پوری طرح منطبق بھی تھا اسے ہم نے اپنے تنقیحی مقالے میں لکھ کر اس توقع کے ساتھ پیش کیا کہ انشاء اللہ اب اس پر کوئی بحث نہ ہوگی مگر وہ سیمینار کیا جس میں بحث نہ ہو، اس پر اعلیٰ سطحی بحث شروع ہوگئی یعنی محدث کبیر حضرت علامہ ضیاء المصطفیٰ قادری اور عمدۃ المحققین حضرت مولانا محمد احمد مصباحی دام ظلہما کے درمیان، ہم لوگوں کا طریقہ یہ تھا کہ جب کسی مسئلے میں اعلیٰ سطحی بحث شروع ہوجاتی تو ابتداءً خاموش ہوجاتے، کچھ گنجائش ملتی تو بعد میں بولتے ورنہ جدھر کا پلہ قوتِ دلیل کی وجہ سے بھاری ہوتا اُدھر ہی جھک جاتے مگر یہاں تھوڑی ہی دیر میں دونوں بزرگوں نے اتفاق کرلیا اور کلام کی کوئی گنجائش تھی نہیں، اس لیے انشراح صدر کے ساتھ سب نے قبول کرلیا، اب آپ کے ہاتھوں میں ان بحثوں کا مغز ہے اس سے استفادہ کیجیے۔

ایسی بہت ساری بحثیں ہوئی ہیں اور اب بھی ہوتی ہیں کہ آپ سنیں تو لطف اندوز ہوں اور اگر آپ اس کا چشم دید نظارہ کرنا چاہیں تو مجلس شرعی کے "فقہی مذاکرات" میں تشریف لائیں، ہم تو یہاں صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ تمام شرکاے سیمینار بحثوں پر گہری اور تنقیدی نظر رکھتے ہیں، پھر ہم نے یہ صرف ایک حیثیت سے گہری نظر رکھنے کے نمونے پیش کیے ہیں، ورنہ حق یہ ہے کہ بحثیں مختلف جہات سے ہوتی ہیں اور ہمارے مندوبین ہر جہت سے بحث کے لیے تیار رہتے ہیں، استدلال میں پیش ہونے والی

عبارتوں، ان سے اخذ کیے جانے والے نتائج اور مصنفین کے علمی و فقہی مراتب اور اس طرح کے دوسرے تمام ضروری گوشوں پر کڑی نظر رکھتے ہیں، پھر بحثوں پر کڑی نظر رکھنے کے ساتھ ساتھ دقتِ نظر کا مظاہرہ بھی فرماتے ہیں، خداے پاک ان کے اَمثال اور بہتر اَمثال سے جماعت کو سرخرو رکھے اور مجلس شرعی کو "لن یخلو الوجود عمّن یمیّزُ حقیقةً لا ظنًّا" کا سچا مصداق بنائے آمین۔ جس اخلاص کے ساتھ یہ کام ہو رہا ہے انشاء اللہ تعالیٰ اس کی برکت سے یہ ہمیشہ قوم و ملت کے لیے بار آور رہے گا، جیسا کہ ماضی میں تھا اور آج بھی ہے۔

خدا رحمت کند ایں عاشقانِ پاک طینت را

سوال نامے کے انتخاب اور تحقیق و ترتیب سے لے کر فیصلے کی منزل تک پہنچنے کے لیے جو عرق ریزی اور جگر سوزی کرنی پڑتی ہے اسے خدا جانتا ہے۔ خداے پاک اپنے ناتواں بندوں کی یہ علمی خدمات قبول فرمائے اور کہیں بھی کوئی کمی ہو تو اپنے فضلِ خاص سے اس کے تدارک کی توفیق بخشے۔

کام وہ لے لیجیے تم کو جو راضی کرے ٹھیک ہو نامِ رضا تم پہ کروڑوں درود

بیس سال کے عرصے میں بیس فقہی سیمینار منعقد ہوئے جن میں پندرہ سیمینار جامعہ اشرفیہ کے احاطے میں اور پانچ سیمینار ممبئی، اندور، مہاپولی، بھیونڈی اور علی گڑھ میں ہوئے۔ مجموعی طور پر ان سیمیناروں میں ۶۰؍ مسائل کے فیصلے ہوئے ان میں بیش تر مسائل ایسے ہیں جن کی تحقیق و تنقیح کے بعد اصل مذہب کے مطابق ان کا حکم بیان کیا گیا ہے اور مسئلہ کفاءت میں اپنے اصل مذہب کی طرف رجوع ہوا ہے۔

دس مسئلوں میں اپنے اصل مذہب سے مکمل یا مِن وجہٍ عدول ہے مگر یہ عدول شریعت کی ان سات بنیادوں کے پیش نظر کیا گیا ہے جن کے بدلنے سے حکم بدل جاتا ہے، ان سات بنیادوں کی تشریح و تاثیر "اسباب سِتّہ کی تنقیح" کے تحت فیصلے میں ملاحظہ کی جا سکتی ہے، پھر یہ عدول کہیں فقیہ بے مثال اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان کی پیروی میں کیا گیا ہے، اور کہیں بعد کے اکابر کی پیروی میں۔

دیہات میں جمعہ کی نماز پڑھنے کی اجازت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی روایت نادرہ پر دی گئی ہے اور یہ اجازت فتاویٰ رضویہ جلد سوم، ص:۷۰۲، ۷۰۳ میں خود اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے دی ہے۔

"فقدانِ زوج" کی صورت میں حضور سیدی مفتیِ اعظم ہند رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ اور دوسرے اکابر اہلِ سنت قدست اسرارھم نے ضرورت و مصلحت کی بنا پر مذہبِ امام مالک پر فسخِ نکاح کو جائز قرار دیا ہے۔ یوں ہی معدومۃُ النفقہ کے نکاح کے فسخ کی اجازت مذہبِ امام شافعی پر ضرورت و مصلحت کی وجہ سے اکابر نے ہی دی ہے۔ «تالاب اور باغات کا ٹھیکہ» بوجہ عموم بلویٰ خود فتاویٰ رضویہ میں جائز بتایا گیا ہے۔ الکحل آمیز دواؤں اور چیزوں کے استعمال کی اجازت مجلس شرعی کے فیصل بورڈ نے دی ہے جس کے صدر جانشین مفتیِ اعظم حضرت علامہ اختر رضا خاں ازہری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ ہیں۔ مسائل حج کے عنوان کے تحت آپ "جوان خسر کے ساتھ بہو کا اور داماد کے ساتھ جوان ساس کا سفر" ممنوع دیکھیں گے۔ حالاں کہ اصل مذہب میں یہ سفر جائز ہے مگر بعد میں فقہائے حنفیہ نے اور اس

دور اخیر میں ہمارے اکابر نے حالاتِ زمانہ کے خراب ہوجانے کے باعث ممانعت کا فرمان صادر کیا۔ حضور سیدی مفتی اعظم ہند کا بھی یہی فتویٰ ہے، اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کے ایک فتوے سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے مجلس شرعی نے یہ فیصلہ انھیں فقہا و اکابر کی پیروی میں کیا ہے۔

فلیٹوں کی خرید و فروخت اور بیع در بیع والے مسائل میں بیش تر صورتوں میں اصل مذہب کی رعایت ہے البتہ بیع استصناع والے مسئلے میں بوجہ حاجت شرعیہ صاحبین کا مسلک اختیار کیا گیا ہے اور اب کچھ دوسرے علماے اہل سنت نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

چلتی ٹرین میں فرض اور واجب نمازوں کے جواز کا حکم بادی النظر میں مذہب سے عدول معلوم ہوسکتا ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ فتاویٰ رضویہ کے مفہوم مخالف کی بنیاد پر ہے اور عہد صحابہ سے لے کر آج تک مفہوم مخالف حجت رہا ہے اور اس سے استدلال اتباع کی ہی ایک قسم ہے، یہ ہرگز اختلاف یا عدول نہیں ہے، صرف "فرق احکام" کی شکل دیکھ کر اس پر اختلاف کا حکم لگانا ناانصافی ہے۔ ہم اس «فقہی گوشے» کی وضاحت اور تفہیم کے لیے ایک مستقل مضمون «فقہی اختلافات کے حدود» شاملِ اشاعت کر رہے ہیں۔ ان شاءاللہ تعالیٰ اس کے مطالعہ سے ہر منصف کو تشفی حاصل ہوگی۔

..................﴿۳﴾..................

فقہی اختلافات کے حدود - حقائق و شواہد کے اجالے میں

فقہاے امت کے درمیان خیر القرون سے لے کر آج کے دورِ زوال تک بے شمار فقہی فروعی مسائل میں اختلافات رونما ہوئے مگر ان کے دلوں کے درمیان کبھی دوریاں پیدا نہ ہوئیں، وہ حضرات تمام تر اختلافات کے باوجود "رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ"[۱] کا شاندار نمونہ تھے اور ان کی گفتار و کردار سے "مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيْرَنَا وَلَمْ يُوَقِّرْ كَبِيْرَنَا"[۲] کے جلوے نمایاں طور پر جھلکتے ہوئے محسوس ہوتے تھے۔ چھوٹوں پر بڑوں کی شفقت مثالی تھی اور بڑوں کی تعظیم و توقیر کے لیے چھوٹے فرش راہ بنے رہتے تھے، حدیث پاک میں "رحم و شفقت" اور "توقیر و تعظیم" کی ترتیب کچھ حکیمانہ مصالح کی غماز ہے جس کا لحاظ بڑے اور چھوٹے سب کو کرنا چاہیے، ایک کا لحاظ اُٹھے گا تو دوسرا بھی متاثر ہوگا، اس لیے اکابر و اصاغر سب کو سنت نبوی کے سانچے میں ڈھلنے کی کوشش کرنا چاہیے۔ ہم محض تفہیم حق اور اصلاح و خیر خواہی کے نیک جذبے کے تحت اپنے کرم فرماؤں اور احباب کی خدمت میں چند معروضات پیش کرتے ہیں اور ایک مسلمان ہونے کی حیثیت سے ان کے ساتھ یہ حسن ظن رکھتے ہیں کہ فرمانِ خداوندی: "اِعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى" [انصاف کی بات کہو، یہ تقویٰ و پرہیزگاری

---

(۱) صحابۂ کرام کی مدح میں اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ "آپس میں رحم دل ہیں" (آیت: ۲۹، س الفتح ۴۸)

(۲) حضور سید عالم ﷺ کا ارشاد ہے کہ "جو ہمارے چھوٹے پر رحم نہ کرے اور ہمارے بڑے کی تعظیم نہ کرے وہ ہم سے نہیں۔" (سنن الترمذی، باب ما جاء فی رحمۃ الصبیان)

سے قریب تر ہے۔[1]] کا احترام کریں گے۔

(۱)- فقہی فرعی امور میں اکابر سے اختلاف عہد صحابہ سے چلا آرہا ہے اور یہ کبھی بے ادبی و انحراف نہ سمجھا گیا۔

حضرت فاروق اعظم سے ایک خاتون کا اختلاف

حضرت سیدنا فاروق اعظم عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے منبر رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے ایک دفعہ یہ فرمان جاری کیا:

"اے لوگو! عورتوں کے مہر بڑھا بڑھا کر کیوں مقرر کرتے ہو حالاں کہ عہد رسالت و عہد صحابہ میں مہر چار سو درہم سے زیادہ نہ ہوتے، اگر زیادہ مہر مقرر کرنا اللہ تعالیٰ کے نزدیک تقویٰ و کرامت کی بات ہوتی تو آپ لوگ اس کرامت و فضیلت میں اصحاب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر سبقت نہیں لے جا پاتے۔"

پھر وہ منبر اقدس سے اترآئے تو ایک قریشی خاتون نے ان سے کہا کہ اے امیر المومنین! آپ نے لوگوں کو چار سو درہم سے زیادہ مہر مقرر کرنے سے منع فرمادیا، کیا آپ نے اللہ عزوجل کا یہ ارشاد نہ سنا:

"وَاٰتَيْتُمْ اِحْدٰىهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَاْخُذُوْا مِنْهُ شَيْـًٔا"[2]

ترجمہ: اور تم اسے (طلاق شدہ عورت کو مہر میں) "مالِ کثیر" دے چکے ہو تو اس میں سے کچھ واپس نہ لو۔

تو حضرت عمر نے فرمایا:

"اللّٰهم كلٌّ احد اَفقهُ من عمر." اے اللہ ہر ایک عمر سے زیادہ فقیہ و سمجھ دار ہے۔

پھر منبر رسول پر چڑھ کر یہ اعلان فرمایا: "حضرات! میں نے آپ لوگوں کو چار سو درہم[3] سے زیادہ مہر مقرر کرنے سے منع کیا تھا، اب آپ کو اختیار ہے جو شخص جتنا چاہے مہر مقرر کر سکتا ہے۔ یہ حدیث حضرت ابو یعلیٰ وغیرہ نے حضرت مسروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے۔، ایسا ہی تیسیر میں ہے۔[4]

کہاں حضرت فاروق اعظم جیسا بارعب اور صاحب جلال امیر المومنین، اور کہاں ایک عام خاتون، مگر خاتون نے ان کی رائے سے اختلاف کرتے ہوئے ان پر اعتراض کر دیا تو حضرت عمر نے اسے اپنی شان جلالت و فقاہت و امارت میں بے ادبی نہ سمجھا بلکہ اعتراض کی معقولیت کے آگے سر تسلیم خم کرتے ہوئے فوراً اپنا فرمان واپس لے لیا۔ کاش کہ یہ جذبۂ خیر آج بھی بیدار ہو جاتا۔

یہاں اس بات کو بھی ذہن میں رکھیں کہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے سنت رسول و سنت صحابہ کو دلیل بنا کر ایک حکم شرعی جاری فرمایا تھا اور اس قریشی خاتون نے قرآن حکیم کی آیۂ کریمہ کو دلیل بنا کر ان سے اختلاف کیا تھا۔ "قنطار" کا معنیٰ ہے "مالِ کثیر" اور مالِ کثیر کا اطلاق چار سو درہم سے زیادہ پر بھی ہوتا ہے۔

---

(۱) القرآن المجید، آیت: ۸، المائدة ٥.

(۲) القرآن المجید، آیت: ۲۰، النساء ٤.

(۳) ۴۰۰ر درہم برابر ۱۱۲ر روپے انگریزی اور یہ ۳۶۸ء۱۳۰۶ر گرام چاندی کے برابر ہے یعنی ایک کلو ۳۰۶ر گرام – ۳۶۸ ملی گرام.
(از: مرتب غفرلہ)

(۴) فواتح الرحموت، ص: ۲۹۲، ج: ۲، اصل ثالث: اجماع.

یہ الگ الگ دو دلیلوں کی بنیاد پر احکام میں اختلاف ہوا تھا، اور علم و فضل کے لحاظ سے بہت چھوٹے و بڑے کے درمیان ہوا تھا مگر اس اختلاف کا اثر دلائل کی حدوں سے آگے نہ بڑھا، تو آج بھی ان حدوں سے آگے نہیں بڑھنا چاہیے۔

پھر یہاں اس حیثیت سے سوچیے کہ حضرت فاروق اعظم اپنے عہد خلافت میں تمام صحابہ سے بڑے عالم و فقیہ تھے، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ جیسے فقیہِ جلیل جن کے بحر فقاہت سے فقہ حنفی کا سوتا پھوٹا ہے، حضرت فاروق اعظم کے تلمیذ رشید و تربیت یافتہ تھے۔ آپ کی جلالت علم و فقہ کے آگے اس خاتون کی کیا حیثیت تھی مگر کسی نے یہ نہ کہا کہ "چھوٹا منہ بڑی بات" چپ رہو، یہ ہے فقہ و شریعت کے معاملے میں آزادی گفتار کا حق، اس کو سامنے رکھ کر سوچا جائے کہ آج ہم کیسی فضا میں سانس لے رہے ہیں، کل کے دور میں یہ نہیں دیکھا گیا کہ "کس نے کہا" بلکہ یہ دیکھا گیا کہ "کیا کہا" آج ہم سب کے لیے یہ سب کچھ مقامِ عبرت ہے۔"

حضرت معاذ بن جبل کا حضرت فاروق اعظم سے اختلاف

ایک عورت خلافتِ فاروقی میں زنا کی مرتکب ہوئی، وہ حمل سے تھی، جب اس کا مقدمہ حضرت فاروقِ اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی عدالت میں پیش ہوا تو آپ نے اسے کوڑے مارنے کا ارادہ کر لیا، اس پر حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: "مَا جَعَلَ اللّٰہُ عَلیٰ مَافِی بَطنِھا سَبِیْلًا." اللہ نے اس کے پیٹ کے بچے پر (حد قائم کرنے کے لیے) کوئی راہ نہیں رکھی۔ اور کوڑے کی مار کا اثر بچے تک پہنچ سکتا ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کوڑے لگانے سے ہاتھ روک لیا اور دوسرے صحابۂ کرام خاموش رہے جو ان کے اجماعِ سکوتی کی دلیل ہے۔[1]

یہ علم، فضل، منصب ہر لحاظ سے چھوٹے بڑے کا اختلاف ہے، مگر، کیا بڑے کے دل میں ناگواری کا کچھ غبار بھی آیا؟

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس دلیل کی بنا پر حد کا حکم جاری فرمایا کہ قرآن عظیم نے زانیہ کو کوڑے مارنے کا حکم دیا ہے اور حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اختلاف اس دلیل کی بنا پر تھا کہ مجرمہ عورت ہے، اس کے پیٹ کا بچہ تو نہیں۔

یہ اختلاف دو دلیلوں کی بنیاد پر رونما ہوا تھا وہ بھی کم رتبہ اور بلند رتبہ کے درمیان ہوا تھا مگر کم رتبہ کی دلیل کی بنا پر بچے کو کوڑے کے اثر سے بچانا ضروری تھا اس لیے حد کا حکم پیدائش تک ملتوی ہوا اور حاضرین صحابہ نے اس سے اتفاق کیا۔

اس سے صاف عیاں ہے کہ فہمِ دلیل بڑے کا ہی حصہ نہیں اور کم رتبہ کا استدلال وزنی ہو تو بلند رتبہ کو بھی بلا چون و چرا اسے تسلیم کر لینا چاہیے؟ یہی سنت صحابہ ہے۔

میرے دوستو اور مہربانو! اس پر عمل پیرا ہو کر "ما أنا علیه و أصحابی"[2] کے اچھے مصداق بنو۔ سنی ہو تو سنتِ صحابہ پر چلو۔

---

(۱) فواتح الرحموت، ص:۲۹۳، ج:۲، اصل ثالث: اجماع.

(۲) یہ ارشادِ رسول ہے۔ صحابہ نے پوچھا کہ یا رسول اللہ جنتی گروہ کون ہے؟ تو آپ نے فرمایا: "وہ گروہ جو میری اور میرے صحابہ کی سنت پر ہو"۔ (جامع الترمذی، کتاب الإیمان، ص:۸۹، جلد ثانی، باب ماجاء فی افتراق ھذہ الأمة و سنن ابن ماجه، ص:۲۸۷، کتاب الفتن، باب افتراق الامم)

حضرت علی سے قاضی شُریح کا اختلاف

حضرت قاضی شُریح رضی اللہ تعالیٰ عنہ تابعی ہیں اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اعلیٰ درجہ کے صحابیِ رسول، وہ بھی خلیفۃُ النبی اور امیر المومنین، دونوں کے علم وفقہ، فضل وکمال اور منصب میں بے پناہ تفاوت ہے مگر شیر خدا حضرت علی مرتضیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک یہودی کے خلاف اپنے ہی مقرر کردہ قاضی حضرت شُریح کی عدالت میں مقدمہ دائر کیا اور شہادت کے لیے اپنے بیٹے حسن اور غلام قنبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو پیش کیا تو قاضی شُریح نے ان کی یہ شہادت رد کر دی کیوں کہ بیٹے اور غلام کی گواہی باپ اور آقا کے حق میں مقبول نہیں۔حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے امام حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اس لیے شاہد کی حیثیت سے پیش کیا تھا کہ وہ نوجوانانِ جنت کے سردار ہیں تو اور کسی بیٹے کی گواہی باپ کے حق میں گو کہ نامقبول ہو مگر جو بیٹا اہل جنت سے ہے اس کی گواہی تو باپ کے حق میں مقبول ہونی چاہیے۔

امیر المومنین اور ان کے قاضی میں یہ اختلاف دو دلیلوں کی بنیاد پر ہوا تھا اور دونوں دلیلیں سرکار دوعالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی احادیثِ شریفہ ہیں، اب آپ امام جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی کتاب "تاریخ الخلفا" سے یہ حیرت انگیز واقعہ پڑھیے:

"دراج نے حضرت شُریح قاضی سے روایت کی کہ جب حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ جنگ صفین میں جانے لگے تو آپ کی زرہ کھو گئی۔ جب جنگ ختم ہو گئی اور آپ کوفہ واپس تشریف لائے تو آپ نے ایک یہودی کے پاس اس زرہ کو دیکھا، آپ نے اس یہودی سے فرمایا کہ "یہ زرہ میری ہے نہ میں نے بیچی، نہ ہبہ کی پھر تیرے پاس کیسے؟" اس نے کہا کہ "میری زرہ ہے اور میرے ہی قبضہ میں ہے۔" آپ نے فرمایا کہ میں قاضی کے یہاں دعویٰ کرتا ہوں، چناں چہ آپ قاضی شُریح کے یہاں گئے۔ قاضی شُریح نے کہا کہ آپ کا دعویٰ کیا ہے؟ آپ نے فرمایا یہ میری زرہ ہے نہ میں نے اس کو بیچا نہ ہبہ کیا۔

قاضی شُریح نے یہودی سے کہا کہ تمھارا کیا جواب ہے؟ اس نے کہا کہ "زرہ میری ہے اور میرے قبضہ میں ہے۔" قاضی شریح نے کہا یا امیر المومنین آپ کا کوئی گواہ ہے؟ آپ نے اپنے ایک غلام قنبر اور اپنے بیٹے امام حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو پیش کیا۔ قاضی شریح نے کہا کہ بیٹے کی گواہی باپ کے واسطے ناجائز ہے۔ آپ نے فرمایا کہ اہل جنت کی گواہی ناجائز ہے؟ حالاں کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ حسن اور حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہما جوانانِ جنت کے سردار ہیں۔ اتنے میں یہودی چلا اٹھا کہ یا امیر المومنین! آپ امیر المومنین ہیں پھر بھی آپ مجھے قاضی کے پاس لائے اور وہ قاضی آپ سے عام آدمیوں کی طرح جرح وقدح کر رہا ہے۔ اور یہی آپ کے دین کی صداقت کی دلیل ہے۔ بے شک یہ زرہ آپ کی ہے میں مسلمان ہوتا ہوں۔ "اَشْهَدُ اَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰهِ"۔ (۱)

یہ اختلاف صغیر وکبیر کا نہیں بلکہ اصغر واکبر کا ہے، مگر حضرت مولائے کائنات نے جن کی شان ہے؂

شاہِ مرداں شیرِ یزداں قوتِ پروردگار

(۱) تاریخ الخلفا، ص:۱۳۶، ابناء غلام رسول سورتی، ممبئی.

لا فتیٰ إلّا علی لا سیفَ إلّا ذو الفقار

ہزار اقتدار اور پاور کے باوجود حضرت قاضی شُریح کو اُف تک نہ کہا، آج بھی اسی طور پر فقہ وفقہا کا احترام ہونا چاہیے، نہ کہ کمزور اور بے سہارا سمجھ کر برا بھلا کہنا چاہیے۔

جداگانہ احکام اور "اختلاف" میں فرق کی وضاحت

پھر ہر جگہ فرقِ احکام کو "اختلاف" نہیں سمجھنا چاہیے۔ "اختلاف" سے پہلے "فرقِ احکام" کے مختلف مراتب ہیں جن میں قائل اور عامل کی طرف اختلاف کی نسبت نہیں کی جاسکتی ہم یہاں تفہیم کے لیے چند مراتب کی مختصراً وضاحت کرتے ہیں۔

(ا)- مفہوم مخالف سے استدلال:- یہ اختلاف نہیں، اتباع ہے۔

کسی فقیہ و مجتہد کے کلام سے دو طرح کے معانی کا افادہ ہوتا ہے: ایک **منطوق** یعنی کہی ہوئی بات، کلمات و حروف کے ذریعہ بیان کیا ہوا حکم، جیسے "رمضان کا روزہ فرض ہے" یہ حکم منطوق ہے۔

دوسرا **مفہوم مخالف:** اس کا ذکر الفاظ میں نہیں ہوتا مگر کہی ہوئی بات میں حکم کے لیے جو شرط یا قید یا وصف مذکور ہے اس کے نہ پائے جانے سے ذکر کیے ہوئے حکم کے خلاف دوسرا حکم خود بخود ثابت ہو جاتا ہے۔ اسی کو کلام کا مفہوم مخالف کہا جاتا ہے۔ مثلاً اوپر ذکر کی ہوئی مثال میں "روزہ فرض ہونے" کا حکم "رمضان" کی قید کے ساتھ ہے اس سے خود بخود یہ ثابت ہوتا ہے کہ "غیر رمضان کا روزہ فرض نہیں" دیکھیے اس حکم کا ذکر منطوق کے الفاظ میں نہیں ہے تاہم اسی منطوق سے ہر صاحبِ فہم غیر رمضان کا حکم بھی سمجھ لیتا ہے، یہی مفہوم مخالف ہے اور اسے بھی کلام کا ہی مدلول مانا جاتا ہے۔ یا مثلاً کوئی کہے کہ: "جنت میں جاتے وقت ہر عورت جوان ہوگی۔" اور اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ: "کوئی بڑھیا جنت میں نہ جائے گی۔"

فرض کیجیے کہ وہ خط کشیدہ بات کسی صحابیِ رسول کی ہو اور آج اس کو سامنے رکھ کر کوئی عالمِ دین کہے کہ:

"کوئی بڑھیا جنت میں نہ جائے گی۔" تو کیا اس نے صحابیِ رسول سے اختلاف کر دیا۔ ایسا ہرگز نہیں، وہ تو صحابیِ رسول کے کلام سے ہی استدلال کر رہا ہے، یہ الگ بات ہے کہ یہ استدلال کلام کے مفہومِ مخالف سے ہے مگر ہے تو کلام ہی کا مدلول ومفہوم و مراد۔ اب کوئی یہ کہے کہ تم نے صحابیِ رسول سے اختلاف کیا تو یہ بڑی عجیب بات ہوگی۔

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان بہت بڑے فقیہ تھے بلکہ سچ یہ ہے کہ فقیہِ بے مثال تھے ان کے کلام میں بھی ایسا ہو سکتا ہے، بلکہ ہے۔ مثلاً ایک جگہ فرماتے ہیں:

"اگر پانی پر دشمن ہے اور وہ وضو وغسل کو منع کرتا اور ضرر رسانی کی دھمکی دیتا ہے، جس پر وہ قادر ہے جب تو تیمم سے

پڑھ لے اور پھر وضو سے اعادے کرے۔"(۱)

اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ: پانی پر دشمن ہے مگر وہ وضو وغسل سے منع نہیں کرتا نہ ضرر رسانی کی دھمکی دیتا ہے تو وہ تیمم سے نہ پڑھے بلکہ وضو کر کے پڑھے۔ تو کیا یہ "فوائد رضویہ" کے خلاف اور اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ سے اختلاف ہے؟ اللہ اللہ یہ خلاف و اختلاف کیسا؟ یہ تو صاف صاف اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کا اتباع ہے، ایک شخص اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کے کلام سے استدلال کرے پھر بھی وہ اختلاف ہو جائے؟

دوستو! اب یہ سوچ بدل ڈالو، ورنہ بہت سے صحابہ و تابعین اور اپنے فقہاے مذہب سے اختلاف لازم آئے گا، بلکہ فقہِ شافعی میں تو براہِ راست اللہ جلّ شانہ اور اس کے رسول معظم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے بھی اختلاف لازم آئے گا۔ کیوں کہ وہ حضرات کتاب و سنت کے نصوص میں بھی مفہوم مخالف کو حجت مانتے ہیں اور ہمارے فقہاے حنفیہ بھی کچھ نصوصِ کتاب و سنت میں مفہوم مخالف کو حجت تسلیم کرتے ہیں۔ ع

مسافرو! روشِ کارواں بدل ڈالو

(۲)- اشباہ و نظائر میں فرقِ احکام:-

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دو مسئلے ایک دوسرے کے مشابہ اور ایک دوسرے کی نظیر ہوتے ہیں مگر دونوں میں کوئی باریک فرق ہوتا ہے جس کے باعث دونوں کے احکام الگ الگ ہو جاتے ہیں۔ اب اس باریک فرق کی وجہ سے اگر کوئی فقیہ ایک نظیر کا حکم اس کے مشابہ دوسری نظیر پر جاری کرنے کے بجاے اس کے سوا دوسرا حکم صادر کرے تو اسے اختلاف نہ کہیں گے۔ کیوں کہ یہاں واقع میں صورت مسئولہ الگ الگ ہو گئی ہے، ایک مسئلے کی صورت وصفت کچھ ہے اور دوسرے مسئلے کی صورت وصفت کچھ اور۔ اور جب صورتِ مسئلہ بلفظ دیگر صفتِ مسئلہ ہی بدل جائے تو لازمی طور پر حکم بھی ضرور بدلے گا۔ "اختلاف" اس وقت ہوتا جب دونوں مسئلوں کی صورت وصفت ایک ہوتی پھر بھی ایک فقیہ کچھ حکم دیتا اور دوسرا فقیہ اس کے برخلاف کچھ اور حکم دیتا۔ ہدایہ میں اس طرح کے بے شمار مسائل ہیں اور فاضل جلیل، محقق ابن نجیم مصری حنفی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے تو ایسے ہی مسائلِ کثیرہ کے فرق کو واضح کرنے کے لیے اپنی کتاب "الاشباہ والنظائر" کا ایک باب «الفن الثالث فی الجمع و الفرق» کے عنوان سے قائم کیا ہے، بلکہ اسی طرح کے مسائل کی وجہ سے اس کتاب کا نام "الاشباہ والنظائر" رکھا ہے، یہ کتاب کافی ضخیم ہے۔

ایک دو مثالیں آپ بھی ملاحظہ کیجیے:

"مشہور صحابیِ رسول حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں منقول ہے کہ ایک اعرابی نے اپنی بیوی کا دودھ پی لیا تو انھوں نے میاں بیوی دونوں کو ایک دوسرے سے جدا ہونے کا حکم صادر کر دیا کیوں کہ ان کے پیش نظر حضور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی یہ حدیث تھی کہ " دودھ پینے سے وہ افراد حرام ہو جاتے ہیں جو نسب کی وجہ سے حرام ہوتے ہیں۔"

حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ فتویٰ جاننے کے بعد ان سے فرمایا:

---

(۱) فوائد رضویہ بر حاشیہ فتاویٰ رضویہ، باب التیمّم، ج:۱، ص:٦١٦، سنی دار الاشاعت، مبارک پور

"إنّ مُدّةَ الرّضاع سنتَان بالنص"
دودھ پینے کی مدت حدیث سے دو سال ہے۔ (۱)

یہاں حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو ایک ہی طرح کے دو مسئلوں میں تشابہ ہو گیا۔ ایک: بچے کا دودھ پینا۔ دوسرا: جوان کا دودھ پینا۔ دونوں جگہ "دودھ پینا" پایا گیا۔ لہٰذا دونوں کا حکم بھی یکساں ہوگا۔ مگر حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے وجہِ فرق بیان فرما کر ان کے تشابہ کو دور فرمادیا۔

تو یہ حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے حضرت عبد اللہ بن مسعود کا اختلاف نہیں ہے بلکہ دو مشابہ مسئلوں سے پیدا ہونے والے اشتباہ کا ازالہ ہے۔

(ب)۔ زمین بیچی تو ☆ اس میں لگے چھوٹے، بڑے پیڑ بھی زمین کی بیع میں شامل ہوں گے ☆ مگر زمین میں لگی ہوئی کھیتی بیع میں شامل نہ ہوگی۔ (۲)

یہ دونوں مسئلے ایک دوسرے کے اشباہ و نظائر سے ہیں اس لیے بادی النظر میں سمجھ میں یہی آتا ہے کہ دونوں کا حکم ایک ہونا چاہیے مگر فقہا کی نظر بڑی دقیق ہوتی ہے وہ وجہِ فرق خوب سمجھتے ہیں اس لیے دونوں کا حکم الگ الگ بیان فرمایا۔ صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں:

"لِاَنّهٗ مُتّصِل بهٖ للقرار فَاَشبَهَ البناءَ — لِاَنّهٗ مُتّصِلٌ بهٖ للفصل فشابَهَ المتاعَ الَّذِی فیه."

درخت زمین میں باقی رہنے کے لیے لگا ہے تو وہ عمارت کے مشابہ ہے اور کھیتی کٹنے کے لیے لگی ہے تو وہ مکان میں رکھے سامان کے مشابہ ہے۔ (حوالہ مذکورہ)

(ج)۔ پھل خرید کر درخت پر چھوڑ دیا اور درخت کو پھلوں کے پکنے کے وقت تک کے لیے کرائے پر لے لیا تو پھلوں کے بڑھنے سے جو اضافہ ہو گا وہ خریدار کے لیے حلال ہے۔

اور اگر گیہوں یا دھان وغیرہ کی کھیتی خرید کر زمین میں چھوڑ دی اور زمین کو کھیتی کے پکنے کے وقت تک کے لیے کرائے پر لے لیا تو کھیتی میں دانوں کے بڑھنے کی وجہ سے جو اضافہ ہو گا وہ خریدار کے لیے حلال نہیں۔

وجہ یہ ہے کہ درخت کو کرائے پر لینا باطل ہے اور باطل کا کوئی وجود نہیں ہوتا اس لیے اس کے ساتھ درخت کے مالک کی طرف سے جو اجازت پائی گئی وہ صحیح ہے، اس کے بر خلاف زمین کا اجارہ کھیتی پکنے کی میعاد مجہول ہونے کی وجہ سے فاسد ہے یعنی اجارے کا وجود تو ہے مگر ناجائز وجود ہے تو اس کے ضمن میں زمین مالک کی طرف سے جو اجازت پائی گئی وہ بھی ناجائز ہو گئی۔ (۳)

---

(۱) فواتح الرحموت، ص:۲۹۳، ج:۲، اصل ثالث، اجماع.
(۲) هدايه، كتاب البيوع، ص:۸، ج:۳، مجلس البركات.
(۳) هدايه، کچھ شرح کے ساتھ، ص:۱۱، ج:۳، كتاب البيوع، مجلس البركات.

الغرض اس طرح کے بے شمار مسائل ہیں اگر آپ بہارِ شریعت غور سے پڑھیں تو خود اس میں اس نوع کے سیکڑوں مسائل آپ کو ملیں گے جو دیکھنے میں ایک جیسے ہوں گے مگر احکام میں فرق بہت زیادہ ہوگا۔ مثلاً ایک حلال ہوگا تو دوسرا حرام، ایک صحیح و درست ہوگا تو دوسرا فاسد و نادرست۔

(د)۔ آج کے زمانے میں بھی اس طرح کے مسائل پیدا ہو چکے ہیں۔ فتاویٰ رضویہ میں کئی مقامات پر ہے کہ دربارۂ ہلال تار و خط و ٹیلی فون کی خبر کا کوئی اعتبار نہیں اور اسی میں ایک دوسرے مقام پر ہے کہ حاکمِ شرع کے توپ اور ڈھنڈورا وغیرہ کی آواز دربارۂ ہلال معتبر ہے۔ بظاہر دونوں مسئلے ایک دوسرے کے مشابہ اور ایک دوسرے کی نظیر ہیں مگر دونوں کا حکم الگ الگ ہے۔ وجہِ فرق یہ ہے کہ پہلے مسئلے کا تعلق حاکمِ شرع کے یہاں ثبوتِ ہلال سے ہے اور دوسرے مسئلے کا تعلق عوام الناس کے حق میں ثبوتِ ہلال سے ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ تار، خط اور ٹیلی فون کی خبر سے حاکمِ شرع کے حق میں چاند کا ثبوت نہ ہوگا اور توپ وغیرہ کی آواز سے ثابت شدہ چاند کا اعلان عوام کے لیے معتبر اور حجت ہوگا۔

(ہ)۔ یا مثلاً فرض کیجیے ایک تنظیم نے دہلی جانے کے لیے ریل بک کرائی جسے ڈرائیور چلاتا، روکتا ہے، اور ایک ریل مرکزی حکومت نے دہلی بھیجی اسے بھی ڈرائیور ہی چلاتا روکتا ہے، یعنی دونوں صورتوں میں ریل چلانے، روکنے کا کام بندہ ہی کرتا ہے اور دونوں صورتوں میں وہ بندہ محکمۂ ریل کا ہی ملازم ہے۔ تو یہاں یہ تشابہ لگ سکتا ہے کہ دونوں کا حکم ایک ہوگا۔ مگر حق یہ ہے کہ دونوں کے درمیان ایک بڑا باریک فرق ہے اس لیے دونوں کا حکم الگ الگ ہوگا۔ وجہِ فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں ریل خود مختار تنظیم کے ماتحت چل رہی ہے، اس لیے یہاں اس کی مرضی اور اصولوں کا لحاظ ہوگا، اور دوسری صورت میں حکومتِ ہند کے محکمۂ ریل کے ماتحت چل رہی ہے، لہٰذا وہاں حکومت کی مرضی اور اصولوں کا لحاظ ہوگا۔ مزید تفصیل و تحقیق کے لیے راقم کے کتب ''چلتی ٹرین میں نماز کے احکام'' اور ''فقہ حنفی میں حالاتِ زمانہ کی رعایت'' مطالعہ فرمائیں۔

آج کل اس طرح کے مسائل میں بھی ''اختلاف و انحراف'' کی ''صدائے بازگشت'' سننے میں آرہی ہے، حالاں کہ اس کا اختلاف سے کوئی تعلق نہیں، اس لیے ایسے مسائل کو دقتِ نظر کے ساتھ سمجھنے کی ضرورت ہے ورنہ تھوڑی عجلت بھی ''تشابہ'' کا سبب بن سکتی ہے۔

ہاں کسی فقیہ پر وہ فرقِ لطیف واضح نہ ہو اور اس نے دیانت داری کے ساتھ دل میں خدا کا خوف رکھتے ہوئے اپنی پوری کوشش حقیقت تک رسائی اور حکم کے استخراج میں صرف کر دی مگر اس کا دل اسی پر جمتا ہے کہ دونوں ایک ہیں تو اب یہ ''تشابہ'' نہیں بلکہ ''تحقیق و تحرّیِ قلب'' ہوگا۔ ایسے صاحب اجتہاد فقہا کے اقوال کو باہم ایک دوسرے سے اختلاف کہہ سکتے ہیں مگر ان حضرات پر بھی جب فرق واضح ہو جاتا ہے تو فوراً حق کی طرف رجوع فرما لیتے ہیں اور اُس وقت ظاہر ہو جاتا ہے کہ یہ اختلاف فی الواقع صورتِ مسئلہ کا اختلاف تھا، نہ کہ اختلافِ حکم۔

اللہ کرے آپ سمجھ جائیں مری بات

(۳)۔ اکابر فقہا کے درمیان دلائل کی بنیاد پر اختلاف ہوا اور بعد کے لوگوں نے ایک فقیہ کا اتباع کیا تو اسے بھی

اختلاف نہیں کہتے۔ مثلاً امام اعظم اور صاحبین رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے درمیان اختلاف ہوا اور بعد میں اصاغر نے امام اعظم کا اتباع کیا، یا صاحبین اور حضور غوث پاک رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں اختلاف ہوا اور اصاغر صاحبین کا اتباع کریں تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ اصاغر نے حضور غوث پاک یا صاحبین سے اختلاف کیا۔

سیدی اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ فقہ میں امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مقلد ہیں اور طریقت میں حضور غوث پاک رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے سلسلے کے مرید و معتقد، جن کی شان میں آپ نے عرض کیا ہے:

تیری سرکار میں لاتا ہے رضا اس کو شفیع　　　جو مرا غوث ہے اور لاڈلا بیٹا تیرا

اور سب کو معلوم ہے کہ فقہی فرعی مسائل میں امام ابو حنیفہ کا مذہب الگ ہے اور حضور غوث پاک کا مذہب الگ، تو امام ابو حنیفہ کے اتباع کی وجہ سے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ سیدی اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے غوث پاک سے اختلاف کیا۔

اب فرض کیجیے کہ امام حسن بن زیاد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا کوئی قول مروی ہو اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا اصل مذہب اس کے سوا ہو پھر مشائخ حنفیہ کا ایک طبقہ اصل مذہب پر فتویٰ دے اور دوسرا طبقہ اس سے عدول کر کے قولِ مروی پر فتویٰ دے۔ اس کے ایک زمانہ بعد کسی دینی ضروری مصلحت کی بنا پر بعد کے فقہا پہلے طبقہ کے مشائخ کا قول اپنا لیں تو کیا یہ دوسرے طبقۂ مشائخ سے اختلاف ہوگا؟ ایسا نہیں۔

ہاں اختلاف ان مشائخِ کرام کے درمیان ہے اور یہ بعد کے فقہا تو انھیں میں سے ایک دوسرے کی پیروی کرنے والے ہیں۔

فتاویٰ عالم گیری میں اِستصناع کے باب میں امام اعظم اور ان کے صاحبین کے درمیان یہ اختلاف مذکور ہے کہ فرمائشی بیع میں سامان دینے کی مدت ایک ماہ سے کم ہو تو امام کے نزدیک اِستصناع ہے ورنہ سَلَم۔ مگر صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ یہ مدت ایک ماہ یا اس سے زیادہ ہو تو بھی استصناع ہی ہے۔ اس اختلاف کے رونما ہونے کے بارہ سو برس بعد شرعی کونسل آف انڈیا بریلی شریف نے ایک دینی مصلحت کی بنا پر صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے مذہب کو اختیار کر کے اس کے مطابق فیصلہ صادر کر دیا تو کیا یہ ارباب شرعی کونسل کا امام اعظم سے اختلاف ہے اور ان حضرات نے تو صاحبین کا دامن تھاما ہے۔ لہٰذا ان حضرات کی طرف "امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے اختلاف" کی نسبت نہیں کرنی چاہیے۔

اور یہ ایک حسنِ اتفاق ہے کہ اس باب میں ہمارے فقہاے اہل سنت کی ایک جماعت، مجلسِ شرعی جامعہ اشرفیہ کے فقہی سیمینار میں پہلے ہی یہ فیصلہ کر چکی تھی، پھر چار سال بعد شرعی کونسل بھی اسی نتیجے پر پہنچی۔ یہ اللہ کا شکر ہے کہ خاص اس باب میں مجلس شرعی طعن و تشنیع سے محفوظ ہے۔

(۴)۔ جو احکام زمانہ کے بدلنے کی وجہ سے بدلتے ہیں وہ بھی "اختلاف" کے دائرے میں نہیں آتے، سات طرح کے احکام ہیں جو۔ ضرورت، حاجت، عمومِ بلویٰ، عرف، تعامل، دینی ضرورت مصلحت کی تحصیل اور فساد موجود یا مظنون بظن غالب کے ازالہ — کی بنیادوں پر گردش کرتے رہتے ہیں اور یہ بنیادیں زمانے کے بدلنے کے ساتھ بدلتی رہتی ہیں اس

لیے احکام بھی بدلتے رہتے ہیں۔

فقہا فرماتے ہیں کہ محتاج کے لیے سودی قرض لینا جائز ہے لیکن زمانے کے بدلنے کے ساتھ "محتاج" غنی ہو گیا تو فقہ کا ایک ادنیٰ طالب عالم بھی کہے گا کہ اسے سودی قرض لینا جائز نہیں، تو کیا یہ فقہا سے طالب علم کا اختلاف ہے، ایسا نہیں بلکہ حق یہ ہے کہ حالت کے بدل جانے سے حکم خود ہی بدل گیا ہے، اور طالب علم اسی کو بیان کر رہا ہے۔

شیر خوار بچے کو ننگا رہنا جائز ہے اور جوان کو ننگے رہنا حرام۔ اسے تو عوام بھی سمجھتے ہیں کہ یہ دو فقہا کا اختلاف نہیں بلکہ حالات کے بدلنے کا لازمی اثر ہے۔

پھر اختلاف کسے کہا جائے؟

اب سوال یہ ہے کہ جب "اختلاف" یہ بھی نہیں، وہ بھی نہیں تو پھر "اختلاف" کسے کہا جائے؟ تو جواباً عرض ہے کہ جہاں پہلے والے حکم کی دلیل و علت الگ ہو اور بعد والے حکم کی دلیل و علت بھی الگ ہو۔ اور مسئلہ اشباہ و نظائر سے نہ ہو، نہ ہی اختلاف کرنے والے دو فقہا کے مختار و مفتیٰ بہ اقوال میں سے کسی کا اختیار و اتباع ہو، نیز اس کی بنیاد ساتوں شرعی اسباب میں سے کسی سبب مثلاً ضرورت، حاجت یا عرف و تعامل وغیرہ پر نہ ہو، نہ ایک ہی قول کے منطوق و مفہومِ مخالف کی وجہ سے فرقِ احکام ہو۔ وہ اختلاف ہے۔

کیوں کہ مسئلہ اگر اشباہ و نظائر سے ہو تو وہاں فرقِ احکام صورت مسئلہ کے مختلف ہونے کی وجہ سے ہوگا اور یہ فقہا کا باہمی اختلاف نہیں۔

اور اکابر فقہا کے درمیان اختلاف اقوال و تصحیح ہو تو ان میں سے کسی فقیہ کی پیروی کرنے والے کی طرف اختلاف کی نسبت نہ ہوگی، ہمارا کام ہے ان میں سے کسی ایک کا اتباع، ہم نے وہی کیا ہے۔

اور مسئلے کی بنیاد ساتوں اسباب شرعیہ میں سے کسی سبب پر ہو تو یہ بنیاد بدلنے سے حکم میں تبدیلی ہوگی، نہ کہ یہ فقہا کا باہمی اختلاف ہوگا۔

فرقِ احکام ایک ہی "قول" کے منطوق و مفہومِ مخالف کی وجہ سے ہو تو بہر صورت صاحبِ قول کا اتباع ہے، نہ کہ ان سے اختلاف۔ تو کسی کی طرف اختلاف کی نسبت اس وقت کریں گے جب مسئلہ ان چاروں صورتوں میں سے نہ ہو۔

یہ "اختلافِ فقہی" کا ایک سادہ سا تعارف ہے ورنہ گہرائی میں اتر کر کلام کیا جائے تو اس کا دائرہ اور محدود ہو سکتا ہے اس لیے کسی مسئلے میں اگر آپ "فرقِ احکام" دیکھیں تو درج بالا صورتوں کو سامنے رکھ کر اچھی طرح غور فرمائیں اور بلا تحقیق کسی کی طرف "اختلاف" کی نسبت کرنے سے احتراز کریں اور کم از کم فقہا کو تو یہ لفظ بولتے وقت اپنی عظمت شان کا احترام کرنا ہی چاہیے۔

☆حنفی مذہب میں کیکڑا حرام ہے اور شافعی مذہب میں حلال۔

☆ ہمارے مذہب میں امام کے پیچھے قرآن پڑھنا ناجائز ہے اور شافعی مذہب میں جائز بلکہ واجب۔

☆ اپنے مذہب میں نماز میں درود شریف پڑھنا سنت ہے اور شافعی مذہب میں فرض۔

☆ اپنے مذہب میں نماز میں بھول کر درود شریف پڑھنے سے سجدۂ سہو واجب ہوگا اور شافعی مذہب میں نہیں۔

☆ اپنے مذہب میں اگر کوئی شخص جانور ذبح کرتے وقت بسم اللہ قصداً نہ پڑھے تو جانور حرام ہے مگر شافعی مذہب میں حلال۔

☆ ہمارے یہاں شرم گاہ کو چھونا ناقضِ وضو نہیں اور شافعی مذہب میں ہے۔

☆ اپنے مذہب میں کوئی عورت کسی عورت کے ساتھ سفرحج کو نہیں جاسکتی اور شافعی مذہب میں جاسکتی ہے۔

☆ اپنے مذہب میں بے وضو شخص قرآن پاک کو غلاف منفصل کے ساتھ چھوسکتا ہے اور شافعی مذہب میں نہیں۔

یہ ہے ”اختلاف“ اور یہ ہے ائمۂ کرام کے درمیان اختلاف مذاہب کی ایک ہلکی سی جھلک، ورنہ چاروں ائمۂ مذاہب کے درمیان ایسے بہت سارے مسائل میں اختلافات ہیں، بلکہ خود اپنے مذہب میں اپنے ائمہ کے درمیان بھی کثیر مقامات پر فروعی اختلافات پائے جاتے ہیں، یہاں تک کہ استاذ اور شاگرد میں اختلافات ہیں اور یہ اختلافات چوں کہ خیرِ امت کے ہیں اس لیے یہ بجائے خود رحمت بھی ہیں۔

اس کی وضاحت کے لیے دو مسئلے پڑھیں:

نائب مفتی اعظم حضرت مفتی محمد شریف الحق امجدی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ لکھتے ہیں:

”قنوتِ نازلہ میں دعا قبل رکوع ہے یا بعدِ رکوع؟“ اعلیٰ حضرت امام احمد رضا فاضل بریلوی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فتویٰ ہے کہ: «قبل رکوع ہے» اور صدر الافاضل حضرت مولانا نعیم الدین مراد آبادی کا فتویٰ ہے کہ بعدِ رکوع۔

اعلیٰ حضرت قدس سرہ کا فتویٰ ہے کہ مزامیر کے ساتھ قوالی مطلقاً ناجائز ہے مگر ہمارے اکابر اہل سنت کا ایک طبقہ اسے جائز جانتا ہے اور نہ صرف جائز جانتا ہے بلکہ سلوک میں مُمِد و معاون جان کر اسے سنتا بھی ہے اور سناتا بھی ہے۔[1]

یہ واقعی اختلاف ہے پھر بھی اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ اور صدر الافاضل اور حضرت اشرفی میاں علیہم الرحمہ کے درمیان رشتۂ محبت قائم رہا اور فقہی اختلاف قلبی اختلاف کا باعث نہ بن سکا۔

آج کے دور میں ہمارے علمائے محققین نو پیدا مسائل میں جو تحقیقات فرماتے ہیں وہ اختلافات کی حدوں سے بہت دور ہیں وہ تو اپنے بزرگوں کے کلامِ مطلق یا کلامِ عام یا کلام کے مفہوم مخالف کا سہارا لیتے ہیں یا پھر ساتوں شرعی بنیادوں کی گردش سے جہاں حکم میں تبدیلی ہو رہی ہوتی ہے اس کا انکشاف فرماتے ہیں۔

واضح ہو کہ عہد رسالت و عہد صحابہ سے لے کر آج کے عہد انحطاط تک ساتوں شرعی بنیادوں کی گردش کے باعث بدلنے والے احکام بے شمار ہیں اور آج کے فقہائے محققین جو عرق ریزی فرما رہے ہیں یا فرما چکے ہیں، اس کا رشتہ عہدِ صحابہ و عہدِ رسالت سے جُڑا ہوا ہے اور اس روش نیک پر انگلی اٹھانا اچھی بات نہیں۔ تاہم اب بھی کوئی وہی راگ الاپے جائے تو ہم اسے ”سلام“ کہیں گے اور امام عشق و محبت اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کے بقول عرض کریں گے۔ ع

چھوڑ کے نغمۂ حجاز دیس کی چیز گائی کیوں

---

(۱) اسلام اور چاند کا سفر، ص: ۱۰.

﴿۴﴾

ہدیۂ تشکر

مجلس شرعی کے آغاز سے اب تک جتنے حضرات نے بھی مجلس کا کوئی علمی یا مالی تعاون کیا ہم اپنے تمام رفقاے مجلس کی طرف سے صمیم قلب سے ان کا شکریہ ادا کرتے ہیں اور دعا کرتے ہیں کہ خداے پاک اپنے پیارے رسول ﷺ کے صدقے میں سب کی خدمات کو قبول فرمائے اور انھیں اجر عظیم سے نوازے۔ بالخصوص تمام خلاصہ نگاروں اور سوالات و مقالات مرتب کرنے والوں اور جملہ باحثین کے شکر گزار ہیں، جن کی بے پناہ کوششوں، محنتوں اور بے لوث عرق ریزیوں سے جدید فقہی مسائل حل ہوئے ہم ذیل میں سوالات اور خلاصے مرتب کرنے والوں کا ایک چارٹ پیش کرتے ہیں:

سوالات اور خلاصے مرتب کرنے والوں کا چارٹ

علامہ محمد احمد مصباحی		محمد نظام الدین رضوی		مولانا عبدالحق رضوی		مولانا قمر الحسن بستوی، امریکہ	
سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے
–	۳	۲۹	۴	۱	۱	۲	–
مفتی آل مصطفیٰ مصباحی		مفتی محمد معراج القادری		مفتی بدر عالم مصباحی		مولانا مبارک حسین مصباحی	
سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے
۴	–	۱	۱	۱	۱	۱	–
مولانا زاہد علی سلامی		مولانا نفیس احمد مصباحی		مولانا محمد صدر الوری قادری		مولانا محمد ناظم علی مصباحی	
سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے
۱	۱	۲	۱۱	۳	۹	–	۱
مولانا ساجد علی مصباحی		مولانا دستگیر عالم مصباحی		مولانا ناصر حسین مصباحی		مولانا محمد عرفان عالم مصباحی	
سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے/تذییل
–	۶	–	۱	۶	۱	–	۱/۵
مولانا محمد ہارون مصباحی		مولانا عارف حسین مصباحی		مولانا نثار احمد مصباحی		یہ چارٹ بیسویں سیمینار تک کا ہے	
سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے/تذییل	سوالات	خلاصے		
–	۱	–	۲/۴	–	۱		
کل سوال نامے: ۵۱				کل خلاصے: ۵۱			

مقالہ نگاروں کی تعداد زیادہ ہے، اس لیے ہم ان کا تذکرہ ان شاء اللہ تعالیٰ کسی اور تحریر میں جلد ہی کریں گے، یہ تمامی حضرات اپنی زریں خدمات کی بنا پر پوری جماعت کی طرف سے شکریہ کے حقدار ہیں۔

تینوں جلدوں کے تمام خلاصوں کو عزیز سعید، مولانا محمد عارف حسین مصباحی استاذ دار العلوم قادریہ، بگھاڑو نے دوبار بغور پڑھ کر اصلاحات کی ہیں اور ہر خلاصہ نگار نے اپنا اپنا خلاصہ ایک ایک بار پڑھ کر اصلاح کی ہے اور تیسری کاپی کا اصلاحات سے مقابلہ درج ذیل علماے کرام نے کیا ہے:

جناب مولانا توفیق احسن برکاتی	جناب مولانا محمد عرفان عالم مصباحی
جناب مولانا ازہر الاسلام مصباحی ازہری	جناب مولانا ارشاد احمد مصباحی
جناب مولانا محمد سعید رضا مصباحی	جناب مولانا محمد شہروز مصباحی
جناب مولانا محمد اظہار النبی حسینی مصباحی	جناب مولانا عبد الرحمن مصباحی
جناب مولانا رئیس اختر مصباحی	

اول الذکر دونوں علما بعد میں بھی میرے ساتھ رہ کر پوری دل چسپی اور محنت کے ساتھ متفرق کام انجام دیتے رہے یہاں تک کہ تینوں جلدیں مکمل و قابل اشاعت ہوگئیں۔

تینوں مقدمات کا املا عزیزی مولوی محمد اعظم مصباحی متعلّم درجہ تحقیق ادب نے کیا، یہ میرے لیے ان کا بڑا تعاون ہے اور میرے ولد عزیز مولوی محمد فضل الرحمٰن سلّمہ المنان متعلّم درجہ سادسہ جامعہ اشرفیہ نے شروع سے ہی میرے ساتھ رہ کر میرا تعاون کیا ہے، بعض امور میں حضرت مولانا مسعود احمد برکاتی، حضرت مولانا زاہد علی سلامی اور حضرت مولانا نفیس احمد مصباحی (اساتذۂ جامعہ اشرفیہ) بھی شریک رہے۔ میں ان سب کرم فرماؤں کا پورے اخلاص قلب کے ساتھ شکریہ ادا کرتا ہوں۔

جناب مولانا ساجد علی مصباحی استاذ اشرفیہ نے اپنے خلاصوں کی کمپوزنگ خود کی اور حضرت مصباحی صاحب، راقم الحروف اور مولانا محمد عارف حسین مصباحی کے خلاصوں کے سوا تمام تلخیصات کی کمپوزنگ جناب مولانا ناصر حسین مصباحی استاذ اشرفیہ نے اور پہلی جلد کے مقدمے کی کمپوزنگ جناب مولانا محمد اسلم مصباحی استاذ اشرفیہ نے کی ہے۔ پھر چند سوال ناموں کو چھوڑ کر سارے مواد کی کمپوزنگ، سیٹنگ اور تزئین جناب ماسٹر مہتاب پیامی صاحب شعبہ کمپیوٹر جامعہ اشرفیہ نے کی ہے۔ مجلس ان سبھی حضرات کی شکر گزار ہے۔

فضیلت سال اول کے طلبہ ہر سال کوئی اہم کتاب ''یوم مفتی اعظم'' کے موقع پر شاندار طریقے پر شائع کرکے اس کی رسم اجرا کراتے ہیں، اس سال انھوں نے ''جدید فقہی مسائل پر علما کی رائیں اور فیصلے'' کا انتخاب کیا، اس کتاب کی طباعت میں انھوں نے تقریباً دو ثلث مالی تعاون کیا ہے۔ ہم ان کے اس انتخاب اور تعاون پر تمام رفقاے مجلس کی طرف سے ان کا

شکریہ ادا کرتے ہیں اور دعا کرتے ہیں کہ خداے کریم انھیں عالم کامل، عالم باعمل، عالم بافیض بنائے اور ان سے دین حنیف کی زیادہ سے زیادہ خدمات لے اور انھیں ہر گام پر شاد کام فرمائے۔

نام اس کتاب کا حضرت مصباحی صاحب دام ظلہ نے تجویز کیا ہے، کتاب کی فائنل کاپی آنے کے بعد کتاب حضرت کی ہی خدمت میں پیش ہوتی ہے پھر وہاں سے جانچ اور منظوری کے بعد پریس بھیجی جاتی ہے۔ شکر الله مساعیهم الجميلة وجزاهم خير الجزاء.

محمد نظام الدین رضوی
[ناظم مجلس شرعی وصدر المدرسین جامعہ اشرفیہ]
۲۸؍ ذی الحجہ ۱۴۳۹ھ/ ۹؍ ستمبر ۲۰۱۸ء، یک شنبہ

مجلسِ شرعی کے چند بنیادی اصول

از: محمد نظام الدین رضوی
ناظمِ مجلسِ شرعی و صدر شعبۂ افتا الجامعۃ الاشرفیہ، مبارک پور

مجلسِ شرعی اور مجلسِ مذاکرہ درج ذیل اصولوں کی روشنی میں ہی مسائل کا حل تلاش کرنے کی پابند ہوگی۔

(۱) کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع سے استناد۔

اجماعی مسائل کی تعداد امام اسفرائینی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی صراحت کے مطابق بیس ہزار سے زیادہ ہے، یہ اجماع پہلی، دوسری صدی ہجری میں منعقد ہوئے ہیں، کیوں کہ تیسری صدی سے اجماع کا انعقاد ممکن نہ رہا۔ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"سبحان اللہ! اجماع شرعی: جس میں "اتفاقِ مجتہدین" پر نظر تھی، علما نے تصریح فرمائی کہ بوجہ شیوع و انتشار علما فی البلاد (شہروں میں علما کی کثرت اور ان کے پھیل جانے کی وجہ سے) دو صدی کے بعد اس کے ادراک (وعلم) کی کوئی راہ نہ رہی۔ مسلم الثبوت اور اس کی شرح فواتح الرحموت میں ہے:

قال الإمام أحمد: "من ادّعى الإجماع على أمر فهو كاذب" والجواب أنه محمول على حدوثه الآن، فانّ كثرة العلماء والتفرّق في البلاد الغير المعروفين مُريبٌ في نقل اتفاقهم. اه

نیز اسی میں ہے:

تحقيق المقام: إنّ فى القرون الثلاثة — لا سيما القرن الأول: قرن الصحابة رضى الله تعالىٰ عنهم — كان المجتهدون معلومين بأسمائهم و أعيانهم وأمكنتهم، خصوصًا بعد وفاة رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وآله وأصحابه وسلّم زمانا قليلا و يمكن معرفة اقوالهم و احوالهم للجادّ في الطلب. نعم، لا يمكن معرفة الإجماع ولا النقل الآن، لتفرّق العلماء شرقا و غربا ولا يحيط بهم علم أحد اه. ملخصًا."[1]

(۲) فقہ حنفی کے راجح، صحیح و مفتیٰ بہ مسائل سے استناد۔

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص: ۲۱۰، ج: ۸، رسالہ المنیٰ والدرر. سنی دار الاشاعت، مبارک پور.

(۴) ماضی قریب کے فقہاے کرام میں فقیہ اجل علامہ ابن عابدین شامی، مجدد اعظم امام احمد رضا بریلوی، صدر الشریعہ حضرت مولانا امجد علی اعظمی، مفتی اعظم حضرت مولانا شاہ مصطفےٰ رضا خاں قادری علیہم الرحمۃ والرضوان کی تحقیق کو ترجیح حاصل ہوگی۔ مگر یہ کہ اسباب ستہ میں سے کوئی سبب متحقق ہو جائے (اسباب ستہ کا ذکر دفعہ ۶ میں ہے)۔

الف–خالص مقلد علما کی بحثوں سے استدلال مقبول نہ ہوگا۔

فتاویٰ رضویہ میں ہے۔

”اور مقلدین صرف کہ کسی طبقہ اجتہاد میں نہ ہوں، نہ خود اپنی بحث پر حکم لگا سکتے ہیں، نہ دوسرے پر ان کی بحث حجت ہو سکتی ہے۔ والا لکان تقلید مقلدٍ، وهو باطل إجماعًا.“ (۱)

بحث کا مطلب: وہ تحقیق یا استخراج جو نہ ائمۂ مذہب سے منقول ہو اور نہ ہی کسی قاعدۂ کلیہ کے عموم میں شامل ہو۔

امام احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں:

”بحث وہیں کہیں گے جہاں مسئلہ نہ منقول ہو، نہ صراحۃً کسی کلیۂ نامخصوصۂ مذہب کے تحت داخل ہو کہ ایسے کلیات سے استناد بحث و نظر پر موقوف نہیں۔“ (۲)

(ب) مجتہد علما کی صرف موافق مذہب بحث یا تحقیق مقبول ہوگی۔ درج ذیل صراحتوں کے مفہوم مخالف سے یہی عیاں ہوتا ہے۔

اولاً– تنہا محقق کی اپنی بحث ہے کہ نہ ائمۂ مذہب سے منقول، نہ محققین مابعد میں مقبول۔ خود ان کے تلمیذ علامہ قاسم بن قطلوبغا نے فرمایا: ”ہمارے شیخ کی جو بحثیں خلاف مذہب ہیں، ان کا اعتبار نہ ہوگا۔“ (۳)

”خلاف مذہب بحثیں اگرچہ امام ابن الہمام کی ہوں، مقبول نہیں۔ جب کہ خلاف اختلاف زمانہ سے ناشی نہ ہو۔“ (۴)

(۵) قیاس (جو مجتہد کے ساتھ خاص ہے) سے گریز ہوگا۔

(الف) علت منصوصہ (منصوصۂ شرع، خواہ منصوصۂ مذہب) کی بنیاد پر قیاس درست ہوگا۔

مجدد اعظم فرماتے ہیں:

”اہل علم پر مستتر نہیں کہ استدلال بالفحویٰ، یا اجراے علت منصوصہ خاصۂ مجتہد نہیں کما نص علیه العلامة الطحطاوی تبعا لمن تقدمه من الاعلام. اور یہاں خود امام مذہب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اشیاے ستہ کی علت کراہت پر نص فرمایا کہ خباثت ہے۔ اب چاہے اسے دلالۃ النص سمجھیے، خواہ اجراے علت منصوصہ (بہر حال استدلال درست ہے)۔“ (۵)

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص: ۷۳۴، ج: ۳، سنی دار الاشاعت، مبارک پور

(۲) فتاویٰ رضویہ، ص: ۷۳۴، ج: ۳، سنی دار الاشاعت، مبارک پور

(۳) فتاویٰ رضویہ، باب الوضو، ص: ۲۱، ج: ۱، سنی دار الاشاعت، مبارک پور

(۴) حاشیہ فتاویٰ رضویہ، باب الوضو، ص: ۲۱، ج: ۱، سنی دار الاشاعت، مبارک پور

(۵) فتاویٰ رضویہ، ص: ۳۲۶، ج: ۸، سنی دار الاشاعت، مبارک پور.

(ب) اطلاق و عموم اور الحاق و انطباق قیاس کے باب سے نہیں۔ لہٰذا مجلس کو ان سے استدلال کی اجازت ہوگی — فتاویٰ رضویہ میں ہے:

" اطلاق و عموم سے استدلال نہ کوئی قیاس ہے، نہ مجتہد سے خاص کما بینہ خاتم المحققین فی اصول الرشاد." (۱)

رسائل ابنِ عابدین شامی میں شرح ہدیہ ابنِ عماد سے ہے۔

"فإن المسائل المدونة في الفقه انما يتكلمون عليها من حيث كلّياتها، لا من حيث جزئياتها، فلا يقال في الجزئيات التى انطبق عليها أحكام الكليات أنها غير منقولةٍ، ولا مصرح بها، فكم من جزئيٍ تركوا التنبيه عليه لأنّهٗ يُفهم من حكم كلى آخر بطريق الأولوية — وفرّق بين تطبيق الكليات على الجزئيات وبين التخريج بأن التطبيق المذكور تفسير المراد من نفس الكلى مع اولوية، والتخريج نوع قياس. اھ (۲)

(۶) قابلِ تغییر احکام میں مجددِ اعظم علیہ الرحمۃ والرضوان کے بیان کردہ اسبابِ ستہ کو بنیادی حیثیت حاصل ہوگی، آپ رقم طراز ہیں:

"چھ باتیں ہیں، جن کے سبب قولِ امام بدل جاتا ہے، لہٰذا قولِ ظاہر کے خلاف عمل ہوتا ہے۔ اور وہ چھ باتیں یہ ہیں: ضرورت، دفعِ حرج، عرف، تعامل، دینی ضروری مصلحت کی تحصیل، کسی فساد موجود یا مظنون بظنِ غالب کا ازالہ، ان سب میں بھی حقیقۃً قولِ امام ہی پر عمل ہے۔" (۳)

(۷) یہ نامسلّم کہ حنفیہ اس کے (مفہومِ مخالف کے) قائل نہیں۔

حنفیہ صرف عباراتِ شارع غیر متعلّقہ بعقوبات میں اس کی نفی کرتے ہیں، کلامِ صحابہ ومَن بَعدَ هم من العلماء میں مفہوم مخالف بے خلافِ مخالف مرعی و معتبر۔ كما نص عليه فى تحرير الاصول والنهر الفائق والدّر المختار وغيرها من الأسفار وقد ذكرنا نصوصها في رسالتنا "القطوف الدّانية لِمَن اَحسن الجماعة الثانية." (۴)

اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ:

☆- اللہ عزوجل اور رسول اللہ ﷺ کے کلام (آیات و احادیث) میں مفہومِ مخالف غیر معتبر ہے۔

☆- ہاں جن آیات و احادیث کا تعلق عقوبات سے ہے، ان میں مفہوم مخالف معتبر ہے۔

☆- یوں ہی کلامِ صحابہ اور بعد کے علما کے کلام میں مفہومِ مخالف بالاتفاق معتبر ہے، اس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں۔

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، رسالہ اجتناب العمال عن فتاوى الجهال، ص:۴۹۳، ج:۳، سنی دار الاشاعت، مبارک پور.

(۲) رسائل ابنِ عابدین ص:۱۴۸، ۱۴۹، ج:۱، رسالہ تنبیہ ذوی الافہام

(۳) حاشیہ فتاویٰ رضویہ، ج:۱، باب المیاہ، ص:۳۸۵، رسالہ اجلی الاعلام، رضا اکادیمی، مبارک پور.

(۴) فتاویٰ رضویہ جلد دوم، ص:۳۹۵، باب الاوقات، رسالہ: حاجز البحرین، رضا اکادیمی، ممبئی

شرح وقایہ میں ہے:

”ولا خلاف في أن التخصيص بالذكر في الروايات يدلّ على نفى الحكم عما عداه.“ اھ[1]

درِمختار میں ہے:

”لأن مفاهيم الكتب حجّة، بخلاف أكثر مفاهيم النصوص، كذا فى النهر، وفيه من ”الحدّ“: المفهومُ معتبر فى الروايات اتفاقا و منه أقوال الصحابة.“ اھ[2]

(۸) کسی مسئلے سے متعلق علماے مجلس کا ایک نتیجہ پر اتفاق ہو جائے تو اسے مجلس کا فیصلہ قرار دیا جائے گا اور اگر کافی بحث و تمحیص کے باوجود اتفاق نہ ہو سکے تو مسئلہ کو اختلاف آرا کے ساتھ درج کر لیا جائے گا۔

☆☆☆☆☆

(۱) شرح وقايه، كتاب النكاح، ص:۵۱، ج:۲، باب المهر، مجلس بركات، مبارك پور

(۲) درِ مختار المطبوع مع رد المحتار، ص:۲۲۹، ۲۳۰، ج:۱، كتاب الطهارة، دار الكتب العلمية، بيروت

بارہواں فقہی سیمینار

منعقدہ: ۲۳/۲۴/ رجب ۱۴۲۶ھ

مطابق ۳۰/۳۱/ اگست ۲۰۰۵ء

بروز سہ شنبہ، چہار شنبہ

بمقام: امام احمد رضا لائبریری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

موضوعات

۲۳- مصنوعی سیارہ (سٹیلائٹ) سے رویتِ ہلال کا حکم

۲۴- قُضاۃ اور ان کے حدودِ ولایت

مصنوعی سیارہ (سٹیلائٹ) سے رویتِ ہلال کا حکم

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

مصنوعی سیارہ سے رویتِ ہلال کا حکم

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہ سبحانہ وتعالیٰ

آج کے دور میں اسلام کو سب سے بڑا خطرہ نام کے مسلم حکمرانوں سے ہے جو غیروں کے آلۂ کار بن کر مسلمانوں کو اسلامی تہذیب وثقافت اور آئین وروایت سے برگشتہ کرتے رہتے ہیں۔ اس کی ایک ہلکی مگر تازہ مثال یہ ہے کہ وہ امت کے اتحاد اور تہذیبی وحدت کا خوب صورت نعرہ لگا کر ساری دنیا میں ایک ہی بار سیٹ لائٹ (Satellite) کے ذریعہ چاند کی پیدائش کا تماشہ دکھانا چاہتے ہیں، جس کے نتیجے میں روزے اور عید وغیرہ کے مبارک و مسعود موقع پر مسلمانوں کے درمیان تفریق وانتشار پیدا ہونا ناگزیر ہے۔ فروری ۲۰۰۵ء میں ایک ہندی اخبار میں یہ خبر شائع ہوئی ہے۔

”چاند کا پتہ لگانے کے لیے عرب ممالک کے ساتھ سبھی مسلم ممالک نے ایک خاص سیٹ لائٹ بنانے کا متفقہ فیصلہ کیا ہے۔ اس پر مارچ ۲۰۰۵ء سے سرکاری طور پر کام شروع ہو جائے گا، اس کی تیاری میں ۱۵/ ماہ لگیں گے۔ اس کے بعد اسے چھوڑا جائے گا۔ یہ سیٹ لائٹ صرف اس کام کے لیے ہوگا کہ وہ چاند کی بالکل صحیح حالت سے آگاہ کرائے، جسے دنیا بھر کے مسلمان چاند کو اپنے ٹی وی چینلوں پر دیکھ سکیں گے۔ اس خاص سیٹ لائٹ کا منصوبہ مصر کے شعبۂ افتا و دار القضا نے ۱۹۹۷ء میں پیش کیا تھا، جس پر او. آئی. سی. (O.I.C.) اور رابطہ عالم اسلامی نے بھی اپنی منظوری دی تھی، اسی کے ساتھ اس منصوبہ پر عرب ممالک، نیز مسلم ممالک نے بھی اتفاق کیا۔ صرف تیونس کو چھوڑ کر کہ اس کی فکر میں چاند دیکھ کر ہی چاند کا حساب لگانا کافی ہے۔ اس منصوبہ کی نگرانی کے لیے ایک اعلیٰ سطحی کمیٹی بنائی گئی ہے، جس میں معروف علماے دین اور سائنس کے ماہرین کے ساتھ سبھی عرب اور مسلم ممالک کے نمائندے شامل ہیں۔ اخبار کے مطابق ۱۹/ دسمبر ۲۰۰۴ء کو مصر کے مفتی شیخ علی جمعہ نے سیٹ لائٹ کے چھوٹے منصوبہ کا اعلیٰ سطحی کمیٹی کے دیگر ممبروں کی موجودگی میں اعلان کیا۔ قاہرہ یونیورسٹی کے چانسلر علی عبد الرحمٰن نے بتایا کہ اس سیٹ لائٹ کی تیاری پر آٹھ ملین ڈالر صرف ہوں گے جس میں سبھی مسلم ممالک حصہ لیں گے۔ انھوں

نے بتایا کہ یہ سیٹ لائٹ چھوٹے سائز کا ہوگا اور وہ ہر طرف چکر لگائے گا اور چاند کی پیدائش کی پوری تصویر کے ساتھ وقت اور جگہ کا بھی تعین کرے گا۔ سیٹ لائٹ بتائے گا کہ کہاں کہاں بادل چھائے ہیں اور کہاں کہاں ہوا کی آلودگی ہے اور کہاں کہاں ٹڈیوں کے گروہ وغیرہ ہیں۔ اس کی پوری جانکاری دے گا۔

مفتیِ مصر شیخ علی جمعہ نے بتایا کہ اس سیٹ لائٹ کے ذریعہ ہم ایک ہی بار میں چاند کو دیکھ سکیں گے اور اس سلسلے میں آنے والی پریشانیوں اور مسائل کو دور کیا جاسکے گا، کیوں کہ اس کا تعلق امت کے اتحاد اور تہذیبی وحدت سے ہے۔" (ختم)

خدانہ کرے اگر یہ سیٹ لائٹ تیار ہوگیا اور چاند کی پیدائش ٹی. وی. چینلوں پر نظر آنے لگی تو امت کا شیرازہ منتشر ہو کر رہ جائے گا اور سب سے زیادہ مشکلات کا سامنا اہلِ حق اہلِ سنت و جماعت کو کرنا پڑے گا۔

اس لیے ہمیں قبل از وقت اس کے دفاع کے لیے تیار رہنا چاہیے۔

سیٹ لائٹ کیا چیز ہے، اور اس کا طریقِ کار کیا ہے؟ اس کی وضاحت انٹر میڈیٹ کی ایک درسی کتاب "نوتن مادھیمک بھوتکی" میں یوں کی گئی ہے:

"سیٹ لائٹ کو مصنوعی سیارہ کہا جاتا ہے، اسے راکٹ کے ذریعہ مدار (Orbit) میں قائم کیا جاتا ہے، اس وجہ سے کہ یہ زمین کے گرد گھومتا ہے، یہ زمین کے کرۂ ہوا سے باہر رہ کر زمین کے گرد گھومتا ہے۔ اس کی رفتار آٹھ کلو میٹر فی سیکنڈ ہوتی ہے۔ یہ ایک دن میں زمین کا دس سے بیس چکر لگا لیتا ہے۔ یہ مصنوعی سیارہ کسی خاص جگہ کی تصویر لے کر زمین پر بھیجتا ہے، اس طرح کے سیارے سے ٹی وی سگنل کو منعکس کر کے دور دراز کے علاقوں میں بھی یہ تصویریں دکھائی جاسکتی ہیں۔ اس سے مندرجہ ذیل کام لیے جاسکتے ہیں۔

(۱) کرۂ ہوا کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔ (۲) زمین کی شکل کے بارے میں علم حاصل کیا جاسکتا ہے۔
(۳) موسم کی اطلاع دی جاسکتی ہے۔ (۴) سورج اور خلا سے ریڈیو سگنل بھیجنے میں مدد مل سکتی ہے۔
(۵) ٹی وی اور ریڈیو سگنل بھیجنے میں مدد ملتی ہے (۶) انسان کی خلائی پرواز اور جنگ کے دوران بھی یہ مدد کرتا ہے۔
(۷) ستارہ ٹوٹنے کے عمل کو سمجھا جاسکتا ہے۔ (۸) ہوائی جہاز کے پائلٹوں کو بھی سمت سے متعلق مدد مل سکتی ہے۔

یہ سیارہ جو تصویر زمین پر بھیجتا ہے اسے ٹی وی سٹ پر دیکھا جاسکتا ہے۔

(نوتن مادھیمک بھوتکی، حصہ اول، مصنف: کمار و متّل)

ان تفصیلات کی روشنی میں عرض ہے کہ:

(۱)- چاند کی پیدائش کے وقت اس کی جو ہیئت ہوتی ہے وہ از روے علم ہیئت و لغت و شریعت "ہلال" ہے یا نہیں؟

(۲)- اور بہر حال ٹی وی چینل پر اس کی تصویر کا مشاہدہ کیا شرعاً رویتِ ہلال ہے، یا اس کے حکم میں ہے؟

براے کرم اس کی پوری تحقیق فرما کر حکمِ شرعی کو واضح فرمائیں تاکہ امتِ مسلمہ کو اس سے روشناس کیا جاسکے۔

خلاصۂ مقالات بعنوان

مصنوعی سیارہ سے رویتِ ہلال کا حکم

تلخیص نگار: مولانا ساجد علی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے بارہویں فقہی سمینار میں تحقیق و مذاکرہ کے لیے تین موضوعات منتخب ہوئے جن میں پہلا موضوع ہے "مصنوعی سیارہ اور رویت ہلال"۔ اس موضوع سے متعلق ہندوستان کے مختلف اضلاع اور ریاستوں میں تدریس و تبلیغ اور تحقیق و افتا کا فریضہ انجام دینے والے علما و فقہا اور مفتیان کرام کی خدمت میں درج ذیل دو سوال پیش کئے گئے تھے:

(۱) چاند کی پیدائش کے وقت اس کی جو ہیئت ہوتی ہے وہ از روئے علم ہیئت و لغت و شریعت "ہلال" ہے یا نہیں؟

(۲) اور بہر حال ٹی وی اسکرین پر اس کی تصویر کا مشاہدہ شرعاً رویت ہلال ہے، یا اس کے حکم میں ہے؟

ان سوالوں کے تعلق سے باون علمائے کرام و مفتیان عظام نے اپنے بیش قیمت تحقیقی مقالات اور گراں قدر آرا ارسال فرماکر مجلس شرعی کا دینی و علمی تعاون کیا۔ یہ مقالات وآرا فل اسکیپ سائز کے ۲۳۸ صفحات پر مشتمل ہیں۔ ان کا مختصر جائزہ پیش خدمت ہے۔

پہلا سوال اور اس کے جوابات

چاند کی پیدائش کے وقت اس کی جو ہیئت ہوتی ہے وہ از روئے علم ہیئت و لغت و شریعت "ہلال" ہے یا نہیں؟

اس سوال کے جواب میں مندوبین کرام کے تین نظریات سامنے ہیں:

(۱) چاند کی پیدائش کے وقت اس کی جو ہیئت ہوتی ہے وہ "ہلال" نہیں ہے۔ یہ نظریہ اکتیس علمائے کرام کا ہے جن کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

۱۔ مفتی شیر محمد رضوی، دارالعلوم اسحاقیہ، جودھ پور، راجستھان۔ ۲۔ مولانا محمد حنیف خاں رضوی، جامعہ نوریہ، بریلی شریف۔ ۳۔ مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی، فیض العلوم، محمد آباد، مئو۔ ۴۔ مفتی محمد حبیب اللہ خاں مصباحی، فضل رحمانیہ،

بلرام پور۔۵۔ مفتی آل مصطفیٰ مصباحی، جامعہ امجدیہ، گھوسی، مئو۔۶۔ مولانا زین العابدین شمسی، مدرسہ امداد العلوم، مٹھنا، سدھارتھ نگر۔ ۷۔ مولانا عبد السلام رضوی، انوارالعلوم، بلرام پور۔۸۔ مولانا محمد ناظم علی مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۹۔ مولانا نفیس احمد مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۱۰۔ مولانا صدرالوری قادری، جامعہ اشرفیہ مبارک پور ۔۱۱۔ مفتی محمد نسیم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۱۲۔ مفتی ابرار احمد امجدی برکاتی، مرکز تربیت افتا، اوجھاگنج ۔۱۳۔ مولانا ابرار احمد اعظمی، دارالعلوم ندائے حق، امبیڈکر نگر۔۱۴۔ مفتی محمد شہاب الدین نوری، دارالعلوم فیض الرسول، سدھارتھ نگر۔۱۵۔ مولانا محمد رابع نورانی، دارالعلوم فیض الرسول، سدھارتھ نگر۔۱۶۔ مولانا محمد اختر کمال قادری مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۱۷۔ مفتی اختر حسین قادری، دارالعلوم علیمیہ، جمداشاہی۔۱۸۔ مولانا قاضی شہید عالم رضوی، جامعہ نوریہ، بریلی شریف۔۱۹۔ مولانا اختر حسین فیضی مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۲۰۔ مولانا معین الدین مصباحی، دارالعلوم بہار شاہ، فیض آباد۔۲۱۔ مولانا خواجہ آصف رضا نوری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۲۲۔ مولانا دستگیر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۲۳۔ مولانا محمد قاسم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۲۴۔ مولانا محمد عالمگیر رضوی مصباحی، دارالعلوم اسحاقیہ، جودھ پور۔۲۵۔ مولانا محمد محسن رضا برکاتی، دارالعلوم انوار مصطفی رضا، دھرول، گجرات ۔۲۶۔ مولانا محمد محمود اختر مصباحی دارالعلوم انوار مصطفیٰ رضا، دھرول، گجرات۔۲۷۔ مولانا محمد کونین نوری مصباحی، دارالعلوم انوار مصطفی رضا، دھرول۔ ۲۸۔ مولانا مقصود احمد مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۲۹۔ مولانا محمد اشرف جیلانی دارالعلوم عزیزیہ، نانپارہ، بہرائچ۔ ۳۰۔ مولانا جابر خان مصباحی، شعبۂ تحقیق، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۳۱۔ مولانا نیاز احمد نعیمی، شعبۂ تقابل ادیان، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔

(۲) چاند کی پیدائش کے وقت اس کی جو ہیئت ہوتی ہے وہ "ہلال" ہے۔ یہ نظریہ آٹھ علمائے کرام کا ہے۔ ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

۱۔ مفتی بدر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۲۔ مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، ضیاء العلوم، کچی باغ، بنارس۔ ۳۔ مولانا شمس الہدی مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۴۔ مولانا محمد اسحاق مصباحی، رام پور۔۵۔ مولانا محمد نظام الدین قادری، دارالعلوم علیمیہ، جمداشاہی۔۶۔ مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، سراج العلوم، مہراج گنج۔۷۔ مولانا شبیر احمد، سراج العلوم، مہراج گنج۔۸۔ مولانا شیر محمد برکاتی مصباحی، دارالعلوم وارثیہ، لکھنؤ۔

(۳) اگر چاند سے مراد نئے فلکیاتی چاند کا ظہور ہے جب تو اس کی وہ ہیئت ہلال نہیں ہے اور اگر بصری نئے چاند کا ظہور ہے تو وہ ہلال ہے۔ یہ نظریہ سات علمائے کرام کا ہے جن کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

۱۔ مولانا عارف اللہ فیضی، فیض العلوم، محمد آباد، مئو۔۲۔ مولانا زاہد علی سلامی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۳۔ مولانا انور نظامی مصباحی، مدرسہ فیض النبی، ہزاری باغ۔۴۔ مولانا غلام جیلانی مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۵۔ مولانا محمد عر فان عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۶۔ مولانا محمد رفیع الزماں مصباحی، ، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۷۔ راقم السطور

ساجد علی مصباحی۔

❊ باقی چھ مقالہ نگاروں نے اس کا کوئی جواب رقم نہیں فرمایا، اور نہ ہی اس تعلق سے اپنی کوئی رائے پیش کی۔

اس طرح پہلے سوال کے جواب میں بنیادی طور پر دو موقف سامنے آئے:

(۱) چاند کی پیدائش کے وقت اس کی جو ہیئت ہوتی ہے وہ "ہلال" نہیں ہے۔

(۲) چاند کی پیدائش کے وقت اس کی جو ہیئت ہوتی ہے وہ "ہلال" ہے۔

اور دلچسپ بات یہ ہے کہ موقف میں اختلاف کے باوجود دونوں کے دلائل ایک ہیں جو درج ذیل ہیں:

ہلال علم ہیئت میں

ملک العلما علامہ ظفر الدین بہاری علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

"محاق" کی حالت میں روشن حصہ آفتاب کی طرف ہوتا ہے اور تاریک حصہ ہم لوگوں کی جانب، اسی لیے معلوم نہیں ہوتا۔ پھر اندازاً بارہ درجہ اجتماع سے الگ ہو جاتا ہے تو پھر تھوڑا سا حصہ روشن معلوم ہونے لگتا ہے جسے "ہلال" کہتے ہیں۔ (۱)

● تصریح شرح التشریح میں ص ۵۳ پر ہے:

"واذا بعد عنها بعدا يسيرا أى قليلا من اثنتى عشرة درجة راينا منها أى من القمر أو من وجهه المضىء قليلا بقدر حادة ما بين دائرتى النور والروية لتقاطعهما بحادتين ومنفرجتين ومواجهة نصفه المضىء لمحاذاة الشمس لنا بقدر هذه الحادة وهو الهلال"۔

● حاشیہ تصریح میں ہے:

"وانما سمى فى هذه الحالة هلالا لجريان عادتهم برفع الصوت عند رويته". (أيضًا)

● شرح زیج سلطانی للعلامہ عبد العلی البرجندی قلمی ص ۳۱۴ پر ہے:

"ہلال بحسب لغت قمر را گویند در سہ شب اول ماہ، اما بعرفِ اہلِ نجوم قمر را در شب اول ہلال گویند و بس، اما تحقیق ماہیتِ ہلال چناں است کہ جرم قمر کثیف مظلم است لیکن صقیل است پس بجہتِ کثافت نور از شمس قبول می کند و بجہتِ صقالت آں نور ازو منعکس می شود بر سطح ارض و آں را قمر گویند۔"

● شرحِ چغمینی ص ۸۷ پر ہے:

"واذا بعد (القمر) عن الشمس مقدارا قريبا من اثنى عشر جزءاً او اقل منه او اكثر كذالك على اختلاف اوضاع المساكن فان المسكن اذا كان مدار القمر فيه اقرب الى الانتصاب يكون روية الهلال فيه اسرع ، بل الروية تختلف فى مسكن واحد ايضا بسبب قرب القمر و بعده واختلاف عروضه وكونه فى اجزاء مختلفة من فلك البروج وغير ذالك ...مال نصفه

(۱) توضيح الافلاك، ص:٦٣

المضیء الینا میلا صالحا فنری طرفا منه وهو الهلال."

● عجائب المخلوقات للعلامہ القزوینی ص ۳۰ پر ہے:

"ثمّ یقرب من الشمس فینقص الضیاء من الجانب الذي بدا بالضیاء علی الترتیب الاوّل حتی إذا صار فی مقابلة الشمس ینمحق نوره و یعود إلی الموضع الاوّل و ینزل کل لیلة منزلا من المنازل الثمانیة والعشرین ثمّ یستتر لیلة فإن کان الشهر تسعة وّ عشرین استتر لیلة ثمانیة وعشرین ، وإن کان ثلاثین استتر لیلة تسعة وّ عشرین و یقطع فی استتاره منزلا ثمّ یتجاوز الشمس فیری هلالا وذالك قوله تعالی والقمر قدّرناه منازل حتی عاد کالعرجون القدیم".

● کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ج۲ ص۱۷۴۳ پر ہے:

و اهل الهیئة یریدون بالهلال ما یری من المضیء منهااوّ ل لیلة صرح بذالك العلی البرجندی فی تصانیفه"۔

● قواعد الفقہ ص ۵۵۲ پر ہے:

"الهلال عند اهل الهیئة ما یری من المضیء من القمر اوّ ل لیلة."

● تشریح الافلاک ص ۸۴ پر ہے:

"واذا بعد عنها یسیرا راینا منه قلیلا وهو الهلال ، ای إذا بعد القمر عن الشمس بعدا قلیلا ای قریبا من اثنتی عشرة درجة راینامن وجهه المضیء قلیلا."

● المنجد میں ہے:

"الهلال عند اهل الهیئة ما یری من القمر اول لیلة.".

● التعریفات الفقهیه میں ہے:

"الهلال عند اهل الهیئة ما یری من المضیء من القمر اول لیلة."

ہلال لغتِ عرب میں :

● تاج العروس ج۱۵، ص۸۰۸ پر ہے:

الهلال بالکسر:غرة القمر وهی اول لیلة او یسمی هلالا للیلتین من الشهر ، ثم لا یسمی به إلی ان یعود فی الشهر الثانی ، او إلی ثلاث لیال ثم یسمی قمرا ، او إلی سبع لیال وقریب منه قول من قال: یسمی هلالا إلی ان یبهر ضوءه سواد اللیل ، وهذا لا یکون الا فی السابعة ، و قال ابو العباس :سمی الهلال هلالا لان الناس یرفعون اصواتهم بالاخبار عنه ، والجمع الأهلة ، ومنه قوله تعالی: یسالونك عن الأهلة.

● لسان العرب ج۱۵، ص۱۱۲ پر ہے:

الهلال :غرة القمر حين يُهلّه الناس فی غرة الشهر، و قيل: يسمى هلالا لليلتين من الشهر ثم لا يسمى به إلى أن يعورفی الشهر الثانی ، وقيل: يسمى به ثلاث ليال، ثم يسمى قمرا، و قيل: يسمّا ه حتى يحجّر، و قيل: يمسى هلالا إلى أن يبهر ضوء ه سوادالليل و هذا لا يكون إلا فی اليلة السابعة، قال أبواسحٰق: و الذی عندی و ماعليه الا كثر أن يسمى هلالا لليلتين فانه فی الثالثة تبين ضوؤه والجمع أهلة، قال الأ صمعی :هوهلال حتى يحجّر و يستدير كالخيط الرقيق . . . قال ابوالعباس: و يسمى الهلال هلالا للبلتين الناس يرفعون أصواتهم بالإخبار عنه، و فی حديث عمر رضی الله عنه: أن ناسا قالو اله: إنا بين الجبال لا نُهلّ هلا لاإذا اهلّه الناس أی لا نبصره إذا بصره الناس لأجل الجبال .

● غیاث اللغات اور صُراح میں ہے:

ہلال: بہ کسرِاول: ماہِ نوتا سہ شب۔

● معجم الوسیط میں ہے:

الهلال: غرة القمر الى سبع ليال من الشهر ، و القمر فی أواخر الشهر من ليلة السادس و العشرين منه إلى آخر.

● المنجد میں ہے :

الهلال: غرة القمر، و يسمى هلالاً لليلتين من أول الشهر أوإلى ثلاث أو إلى سبع.

● متن اللغات میں ہے:

الهلال:غرة لقمر أول ليلة منه حين يستهلّه ا لناس.

ہلال شرعی نقطہ نظر سے

شرعی اعتبار سے پہلی تاریخ کے چاند کو" ہلال "کہا جاتا ہے۔

● تفسیر کبیر ج۲، ص۲۸۱ پر ہے:

الأ هلة جمع ا لهلال و هو أول حال القمر حين يراه الناس.

● تفسیر روح البیان ج۱، ص۳۰۳ پر ہے :

الهلا ل أول ما يظهر لك من نورا لقمر إلى ثلث ليال ، و سمّیِ هلا لألا ن الناس ير فعون أصواتهم بالذ كر عند ر و يته.

● اشعۃ اللمعات ج۲، ص۷۷ پر ہے:

ہلال: نام غرہ قمر است، وبعضے گفتہ اند: تا دو شب، وبعضے گفتہ اند: تا سہ شب، و ہفت شب نیز گفتہ اند۔

ان کتابوں کے علاوہ مقالہ نگار حضرات نے تفسیر قرطبی ص ۲۴۰، تفسیر لباب التاویل، مفردات امام راغب ص ۵۴۴، تفسیر احکام القرآن ص ۲۹۹، تفسیر روح المعانی، احکام القرآن للجصاص الرازی ج ۱، ص ۲۰۵، تفسیر المراغی ج ۲، ص ۸۳، نسیم الریاض ص ۱۴۱ ۳، شرح الزرقانی علی الموطا ج ۲، ص ۲۰۵، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر ص ۶۳۹، وغیرہا کتب کی عبارتوں سے بھی استدلال فرمایا ہے۔

جو حضرات اس ہیئت کو ہلال نہیں مانتے ہیں وہ مذکورہ شواہد سے یوں استدلال کرتے ہیں:

- مندرجہ بالا عبارتیں شاہد ہیں کہ ہلال وہی نیا چاند ہے جسے دیکھ کر دیکھنے والا باآواز بلند پکار سکے: الھلال واللہ۔
- ان تفصیلات سے یہ بات خوب واضح ہو جاتی ہے کہ چاند کی پیدائش کے وقت اس کی جو ہیئت ہوتی ہے وہ ناقابلِ رویت ہے کیونکہ بوقت ولادت نیرین کے درمیان دس درجے کی دوری نہیں ہوتی جو رویت کی حد میں آنے کے لیے ضروری ہے اور ہلال کا اطلاق امکان رویت کے بعد ہی ہوتا ہے۔
- چاند کی پیدائش کے وقت سے وہ وقت مراد ہے جب کہ سورج کی روشنی چاند کے بال سے زیادہ باریک حصہ پر پڑتی ہے، اس وقت انسانی آنکھیں اسے دیکھنے سے قاصر ہوتی ہیں۔

اور جو حضرات اس ہیئت کو ہلال مانتے ہیں وہ ان عبارات سے بایں طور استناد کرتے ہیں:

- چاند کی پیدائش کا وقت مہینہ کی پہلی رات ہے اسی وجہ سے ہلال کو پہلی رات کا چاند کہا جاتا ہے‘‘۔
- چاند کی پیدائش ﴿ظہور﴾ افقِ غربی پر ہو تو عند الشرع وہ وجوداً واصلاً ہلال ہے۔
- خیال رہے کہ چاند کی پیدائش کا وقت وہ وقت ہوتا ہے جس میں رصد گاہوں کے جدید سائنسی آلات اور کبھی کبھی ننگی آنکھ سے بھی دیکھ لیا جاتا ہے۔

ان دونوں طرزِ استدلال سے بخوبی اندازہ ہوجاتا ہے کہ اصل اختلاف ولادتِ قمر کے وقت کی تعیین میں ہے یعنی چاند پیدا کب ہوتا ہے۔ اسی لیے بعض مقالہ نگار محققین نے ولادت قمر کی دو قسمیں بیان فرمائیں (۱) فلکیاتی نئے چاند کا ظہور (۲) بصری نئے چاند کا ظہور۔ جیسا کہ تیسرے نظریہ (۳) کے تحت درج ہے۔

اس لیے یہ امر تنقیح طلب ہے کہ چاند کی پیدائش سے کیا مراد ہے۔

دوسرا سوال اور اس کے جوابات

ٹی وی اسکرین پر اس کی تصویر کا مشاہدہ کیا شرعاً رویتِ ہلال ہے، یا اس کے حکم میں ہے؟

اس سوال کے جواب میں تمام مقالہ نگار محققین اس امر پر متفق ہیں کہ ٹی وی اسکرین پر ہلال کی تصویر کا مشاہدہ شرعاً رویت ہلال نہیں ہے اور نہ ہی اس کے حکم میں ہے۔

ان کے دلائل کا خلاصہ درج ذیل ہے:

● شرع میں اعتبار عینِ ہلال کی رویت کا ہے، چنانچہ حدیث شریف میں ہے:

صو موالرو يته و افطر والرو يته.

اور سیٹ لائٹ کے ذریعہ ٹی وی اسکرین پر نظر آنے والا چاند عینِ ہلال نہیں ہوگا، بلکہ وہ ہلال کی تصویر ہوگی جو ہلال کے مباین ومغائر ہوگی۔ شرح السلم للملاحسن میں ہے:

"و أما الأ جز اء للمثال للشی ء فليس أجزاء للشی ء بل للأ مر المبائن له." (ص:٤)

● عکس وتصویر دیکھنے کا حکم وہ نہیں ہوتا ہے جو اصل وعین دیکھنے کا ہوتا ہے۔ چنانچہ در مختار میں ہے:

"لاتحرم ا لمنظور إلی فر جها الداخل إذا رآه من مِراة أو ماء لأن المرئی مثاله بالا نعكاس لاهو." (ج:٢، ص:٢٧٠)

● ردالمحتار میں ہے:

"يشير إلی مافی الفتح من الفرق بين الرو ية من الزجاج و المِر أة و بين الرو ية فی الماء ومن الماء حيث قال: كأن العلة و الله سبحانه أعلم أن المرئی فی المِر أة مثاله لاهو." (ج ٢ ،ص ٢٨٠)

● فتح القدیر میں ہے:

"النظر من وراء الزجاج إلی ا لفرج محرم بخلاف النظر فی المِرأة كان العلة و الله سبحانه أعلم أن المرئی فی المِرأة مثاله لاهو." (ج٣،ص ١٣١)

● فتاویٰ ہندیہ میں بحوالہ فتاویٰ خانیہ ہے:

"و لو نظر فی مِرأة و رأی فيها فرج امرأة فنظر عن شهوة لا تحرم عليه أمها و ابنتهالأنه لم ير فر جها و إنما ر أی عكس فر جها و لو كانت المَر أة علی شطّ حوض أوعلی قنطرة فنظر الرجل فی الماء فرأی فرجها فنظر عن شهوة لا تثبت الحرمة."(ج ١، :٢٧٣)

عین شی اور اس کی تصویر کے حکم میں فرق کی چند مثالیں یہ بھی ہیں:

● نمازی کے آگے پیچھے، دائیں بائیں اگر کوئی جاندار خواہ انسان ہی ہو تو اس کی نماز میں کوئی کراہت نہیں، لیکن اگر چہ جاندار کی تصویر نمازی کے دائیں بائیں، آگے پیچھے ہو تو اس کی نماز مکروہ تحریمی ہے۔ بہار شریعت حصہ سوم، ص ۱۳۷ پر ہے:

"مصلّی کے آگے یا دائیں بائیں تصویر کا ہونا مکروہ تحریمی ہے اور پس پشت ہونا بھی مکروہ ہے۔

● حج کے مہینوں میں اگر کسی کی نگاہ کعبہ شریف پر پڑ گئی تو اس پر حج فرض ہوگیا، لیکن ایام حج میں اگر کوئی کعبہ شریف کی تصویر دیکھ لے تو اس پر صرف اس کے دیکھنے کی وجہ سے حج فرض نہیں ہوگا۔

● تلوار یا کسی اور دھار دار اوزار سے کسی کا سر کاٹ کر تن سے جدا کرنے والا شخص اس کا قاتل ہے اور اس کے لیے

قاتلوں کے احکام ہیں، لیکن کسی کی تصویر یا مجسمے پر تلوار یا اور کوئی دھار دار آلہ چلا کر سر کو اس کے تن سے جدا کرنے والا اس کا قاتل نہیں قرار پاتا، اور نہ ہی اس کے لیے قاتل کے احکام ہیں''۔

● تحفة المحتاج بشرح المنهاج میں ہے:

يجب صوم رمضان بإكمال شعبان ثلثين يوماأورو ية الهلال بعد ا لغروب لا بواسطة نحومِرأة كماهوظاهر ليلة ثلاثين منه.

اس کے تحت حاشیہ علامہ عبدالحمید شروانی میں ہے:

قوله نحومرأة :أى كالماء والبلّور الذى يقرب البعيد و يكبر الصغير فى النظر.

(ج:۲، ص:۳۷۲)

● ازروے شرع ثبوتِ رویت ہلال کے سات طریقے ہیں:

(۱) شہادۃ علی الرویۃ (۲) شہادۃ علی الشہادۃ (۳) شہادۃ علی القضاء (۴) کتاب القاضی الی القاضی (۵) استفاضہ (۶) اکمال عدت (۷) حوالی شہر کے دیہات والوں کے لیے توپیں سننا۔

ان کے علاوہ جتنے طریقے لوگوں نے ایجاد کیے ہیں سب باطل و ناقابلِ قبول ہیں —اور سٹیلائٹ کے ذریعہ ٹی وی اسکرین پر تصویرِ ہلال کا مشاہدہ مذکورہ شرعی سات طریقوں کے علاوہ ہے اس لیے یہ بھی ناقابل قبول ہے۔

● عموماً یہ مصنوعی سیارے کرۂ ہوا سے اوپر رکھے جاتے ہیں، کیوں کہ ہوا کی رگڑ سے ان کے کمزور اور بے کار ہونے کا خطرہ رہتا ہے اور ہوا سے قرب کے باعث ان کی رفتار میں بھی خلل واقع ہوتا ہے، اس لیے ان کی تصویر کشی اور تصویر رسانی کا عمل بھی متاثر ہوتا ہے۔ دوسری بات یہ کہ اگر ان سیاروں کو فضا کے اندر بھیجنے میں ذرا بھی چوک ہو جائے تو اس کا مدار بدل جائے گا اور وہ کسی اور مدار میں بھی پہنچ سکتا ہے جہاں ہمارے چاند کے علاوہ بھی دوسرے چاند موجود ہیں، اس لیے سٹیلائٹ کے ذریعہ ٹی وی اسکرین پر چاند دیکھنے سے اس کا یقین نہیں ہو سکتا کہ یہ چاند اِسی ماہ کا ہلالِ نَو ہے۔

● سٹیلائٹ کا کنٹرول ایک آدمی کے ہاتھ میں ہوتا ہے تو اُس کا عمل اِس کا عمل ہوگا اور اُس کی شہادت اِس کی شہادت ہوگی، تو حکم اس کنٹرول کرنے والے شخص کی طرف لوٹ جائے گا، اور وہ عموماً فاسق و فاجر یا کافر ہوتا ہے اور بابِ رویتِ ہلال میں ایسے شخص کا قول غیر معتبر ہے۔

یہ ہے باون مقالوں کا ایک مختصر جائزہ، اب درج ذیل امور تنقیح طلب ہیں۔

تنقیح طلب امور

(۱) چاند کی پیدائش سے کیا مراد ہے؟

(۲) ہلال شرعی کیا ہے؟

(۳) ٹی وی اسکرین پر چاند دیکھنے سے شرعاً رویت ہلال کا ثبوت ہوگا یا نہیں؟

فیصلے

مصنوعی سیارہ (سٹیلائٹ) سے رویتِ ہلال کا حکم

ولادتِ قمر کی توضیح: محاق کے وقت چاند کا وہ رخ جو سورج کے مقابل ہے روشن ہوتا ہے اور وہ رخ جو زمین کی جانب ہے بالکل تاریک ہوتا ہے، اس حالت کے زوال پر جس آن سورج کی روشنی ہماری جانب واقع تاریک رخ کے ایک خفیف حصے پر پڑتی ہے وہی ولادتِ قمر کی حالت ہے اور اس حالت میں وہ انسانی نگاہوں کے لیے تیز دور بینوں کے ذریعہ بھی قابل رویت نہیں ہوتا، پھر بھی بتایا گیا ہے کہ اس وقت طولاً نور کی ایک ایسی لکیر بن جاتی ہے جو تقریباً اوسطاً چھ سو چوہتر کلومیٹر رقبۂ قمر پر مشتمل ہوتی ہے۔

اب دوسرا سوال یہ ہوا کہ اس خفیف نوری لکیر کی تصویر سٹیلائٹ کے ذریعہ لی جا سکتی ہے یا نہیں؟ مندوبین کا اس پر اتفاق ہے کہ اس کی تصویر لینی ممکن ہے۔

ہلال عند الشرع کیا ہے؟: چاند کی جس حالت کی رویت پر شریعت میں احکام کا مدار ہے وہ چاند کی وہ ابتدائی حالت ہے جو نگاہوں کے لیے قابل رویت ہو۔ اسی کو "ہلال" کہا جاتا ہے۔

چاند کی جو تصویر سٹیلائٹ کے ذریعہ ٹی وی اسکرین پر نظر آئے اس سے نئے مہینے کا ثبوت ہو گیا نہیں؟ جواب نفی میں ہے۔ دلیل میں کئی باتیں پیش کی گئیں۔

① شریعت میں احکام کا مدار رویت کے ثبوت پر رکھا گیا ہے۔ شہادت، شہادۃ علی الشہادۃ، کتاب القاضی الی القاضی وغیرہ سب کا منتہی عین رویت ہلال ہے اور صورتِ مسئولہ میں عین ہلال کی رویت نہیں بلکہ تصویر ہلال کی رویت ہو گی اس لیے وہ معتبر نہیں۔

② ٹی وی اسکرین پر نظر آنے والی تصویر ہلال میں احتمال ہے کہ پہلے کی ہو اور اس وقت دکھا دی گئی ہو۔

③ سٹیلائٹ براہ راست تمام ٹیلی ویژنوں پر تصویر نہیں بھیجتا، بلکہ اس کا ایک مرکز ہوتا ہے جہاں سے وہ چھوڑا جاتا ہے وہیں وہ ساری معلومات اور تصاویر بھیجتا ہے۔ اب اس مرکز کو اختیار ہوتا ہے کہ اپنے یہاں روک لے اور آگے نشر نہ

کرے جیسا کہ جنگ کے زمانے میں ممالک ایسا کرتے ہیں۔ اگر مرکز وہ تصویر آگے بھیجے تو ہر ملک میں ایک ٹی وی مرکز ہوتا ہے جو چاہے تو دوسری جگہ کی تصویر اپنے یہاں آنے سے روک دے اور اپنے یہاں تصویر لے لی تو بھی اسے اختیار ہوتا ہے کہ اپنے ملک کے ٹیلی ویژنوں پر دے یا روک رکھے۔ اگر تصویر اپنے ملک میں نشر کر دی تو اس ملک کے تمام ٹیلی ویژنوں پر اسے دیکھا جا سکے گا۔

اس تفصیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ایسا نہیں کہ سٹیلائٹ کی تصویر قدرتی طور پر خود بخود دنیا بھر کے تمام ٹیلی ویژنوں پر پہنچ جائے بلکہ بہت سے وسائط اور کئی انسانوں کی رضا اور ان کی حرکت و عمل کے بعد ہی وہ ٹی. وی. پر نظر آ سکے گی۔ اِن وسائط میں اکثر ایسے ہی افراد ملیں گے جو خود چاند دیکھ کر شہادت دیں تو معتبر نہ ہو تو ان کے عمل دخل ہونے کے بعد جو تصویر ہم نے دیکھی وہ یقیناً ناقابل اعتبار ہے۔

④ ایسے سیّارے عموماً کرۂ ہوا سے اوپر رکھے جاتے ہیں تاکہ ہوا کی رگڑ سے وہ کمزور اور بے کار نہ ہو جائیں۔ ہوا کا دائرہ بارہ سو کلومیٹر تک بتایا گیا ہے۔ اس کے باوجود سائنس دانوں کا یہ اعتراف ہے کہ ہوا سے قرب کے باعث بھی مصنوعی سیارے متأثر ہوتے ہیں اور ان کی رفتار میں خلل آ جاتا ہے یا رفتار کمزور ہو جاتی ہے اور کبھی ٹوٹ کر گر بھی جاتے ہیں۔ ہوا وغیرہ سے متأثر ہونے اور عمل میں خلل آنے کے باعث سیاروں کی تصویر کشی اور تصویر رسانی بھی متأثر ہو سکتی ہے اس لیے اس کے عمل کا برقرار اور صحیح رہنا بھی مشکوک ہے۔ یقیناً کسی ایسی چیز پر احکام شرع کا مدار نہیں ہو سکتا۔

⑤ سائنس داں یہ بھی بتاتے ہیں کہ سیارے کو فضا کے اندر بھیجنے میں ذرا بھی چوک ہو جائے تو اس کا مدار بدل جائے گا۔ ہو سکتا ہے کہ جس مدار میں سیارہ بھیجا گیا اس کے علاوہ کسی اور مدار میں پہنچ جائے۔ فضا میں ہمارے چاند کے علاوہ دوسرے چاند بھی موجود ہیں۔ ممکن ہے کہ وہ اس چاند کے علاوہ کسی اور چاند کی تصویر بھیجنا شروع کر دے۔ ایسی حالت میں اس کے ذریعہ موصول ہونے والی تصویر پر قطعاً یہ اعتماد نہ ہو سکے گا کہ یہ اسی چاند کی تصویر ہے جس کی رویت پر مدار احکام ہے۔

⑥ بحث و تمحیص سے معلوم ہوا کہ ولادت قمر کے وقت جو خفیف سی نوری لکیر بنتی ہے اور جو تیز دور بینوں کے ذریعہ بھی انسانی آنکھوں کے لیے قابل رویت نہیں ہوتی، مصنوعی سیارے کے ذریعہ اس کی تصویر کشی ہو سکتی ہے۔ حالاں کہ شریعت میں بنائے احکام اس ہلال کے ثبوت پھر اس کی رویت پر رکھا گیا ہے جو انسانی نگاہوں کے لیے قابل رویت ہو۔ اس سے قبل والی حالت قمر پر بنائے احکام نہیں، مصنوعی سیارہ ولادت قمر کی تصویر رسانی کرے اور اس پر صوم و افطار کی بنا رکھی جائے تو یہ حدیث و فقہ سب کے خلاف ہوگا۔ اس لیے ولادت قمر کے وقت کی لکیر دکھانے اور اس پر بنائے احکام رکھنے کی اجازت کسی حال میں نہیں ہو سکتی، تمام مندوبین کا اس پر اتفاق ہے۔

☆☆☆

قُضاۃ اور ان کے حدودِ ولایت

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

قُضاۃ اور ان کے حدودِ ولایت

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظمِ مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہٖ سبحانہ وتعالیٰ

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

جہاں سلطنتِ اسلام نہیں وہاں یہ امامتِ عامہ اس شہر کے اعلم علمائے دین کو ہے۔ جہاں یہ بھی نہ ہو وہاں بہ مجبوری عام مسلمان جسے مقرر کرلیں.......... ان شہروں میں کہ سلطان اسلام موجود نہیں اور تمام ملک کا ایک عالم پر اتفاق دشوار ہے، اعلم علمائے بلد کہ اُس شہر کے سنی عالموں میں سب سے زیادہ فقیہ ہو، نماز کے مثل مسلمانوں کے کاموں میں ان کا امام عام ہے اور بحکم قرآن اُن پر اس کی طرف رجوع اور اس کے ارشاد پر عمل فرض ہے جمعہ وعیدین وکسوف کی امامت وہ خود کرے یا جسے مناسب جانے مقرر کرے، اُس کے خلاف پر عوام بطورِ خود اگر کسی کو امام بنالیں گے صحیح نہ ہوگا کہ عوام کا تقرر بہ مجبوری اُس حالت میں روا رکھا گیا ہے، جب امام عام موجود نہ ہو اُس کے ہوتے ہوئے ان کی قرار داد کوئی چیز نہیں۔ امام عتابی پھر حدیقہ ندیہ شرح طریقہ محمدیہ مطبوعہ مصر جلد اول، ص: ۲۴۰ میں ہے:

إذاخلا الزمان من سلطان ذی کفایة فالأمورموکلة الی العلماء و یلزم الأمة الرجوع إلیهم و یصیرون ولاة فاذا عسر جمعهم علی واحد استقل کل قطر باتباع علمائه فان کثروا فالمتبع أعلمهم فان استووا أقرع بینهم .(۱)

اللہ عزوجل فرماتا ہے:

اَطِیۡعُوا اللّٰہَ وَاَطِیۡعُو الرَّسُوۡلَ وَاُوۡلِی الۡاَمۡرَ مِنۡکُمۡ.

(۱) حدیقه ندیه شرح طریقه محمدیه، ج:۱، ص:۲۴۰، مطبوعه مصر

ائمۂ دین فرماتے ہیں صحیح یہ ہے کہ آیۂ کریمہ میں "اولی الامر" سے مراد علمائے دین ہیں۔

"نص عليه العلامة الزرقاني في شرح المواهب وغيره في غيره."

فتاوٰی قاضی خاں ورد المحتار میں ہے:

"خطب بلا اذن الإمام والإمام حاضر لم يجز إلا أن يكون الإمام أمره بذلك."(۱)

ٹھیک یہی صراحت ص:۱۸،۱۷،۱۹،۱۷، ج:۳ باب الجمعہ میں بھی ہے۔

ان عبارات کی روشنی میں درج ذیل امور وضاحت طلب ہیں:

❶- یہاں فقیہ و عالم سے کیا مراد ہے اور اعلمِ علمائے بلد کا مصداق کون ہو سکتا ہے؟ ایضاحِ مزید کے لیے کچھ مثالیں بھی پیش فرمائیں۔

❷- اعلمِ علمائے بلد کا دائرۂ قضا و عمل کیا ہے، اور کیا مختلف اضلاع کے اربابِ حل و عقد کے اتفاق سے اس کا دائرۂ ولایت و عمل اپنے قطر سے تجاوز کر کے مختلف اضلاع یا ریاست کو عام ہو سکتا ہے؟

❸- وہ کون سے دینی امور ہیں جن میں اسے قضا یا تفویضِ قضا کا اختیار شرعاً حاصل ہے؟

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص:۲۰۵، ۲۰۶، ج:۳، باب الإمامة، رضا اکیڈمی

خلاصۂ مقالات بعنوان

قُضاۃ اور ان کے حدودِ ولایت

تلخیص نگار: مولانا محمد صدر الوریٰ قادری، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حامداً و مصلیاً

وہ ممالک جہاں سلطنتِ اسلام نہیں ہے وہاں امامتِ عامّہ کس کو حاصل ہوگی؟ اس کی شرائط کیا ہیں؟ قاضی شرع کا انتخاب کس طرح عمل میں آئے گا، اس کی حدودِ قضا کی تعیین کس طرح ہوگی؟ ان تمام گوشوں پر غور و خوض اور شرعی حل تلاش کرنے کے لیے تین سوالات قائم کیے گئے۔

(۱) فقیہ و عالم سے کیا مُراد ہے اور اعلم علمائے بلد کا مصداق کون ہو سکتا ہے؟ ایضاحِ مزید کے لیے کچھ مثالیں بھی پیش فرمائیں۔

(۲) اعلم علمائے بلد کا دائرۂ قضا و عمل کیا ہے، اور کیا مختلف اضلاع کے ارباب حل و عقد کے اتفاق سے اس کا دائرۂ ولایت و عمل اپنے قطر سے تجاوز کر کے مختلف اضلاع یا ریاست کو عام ہو سکتا ہے؟

(۳) وہ کون سے دینی امور ہیں، جن میں اسے قضا یا تفویضِ قضا کا اختیار شرعاً حاصل ہے؟

ان سوالات کے جوابات میں خادمِ تلخیص اکیاون مقالے موصول ہوئے، جن کے صفحات کی مجموعی تعداد ۲۳۴؍ ہے۔

ان میں پہلے سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، بلکہ ایجاز و اطناب اور طریقۂ تعبیر کے فرق کے ساتھ سب اس امر پر متفق ہیں کہ فقیہ سے مُراد وہ سنّی صحیح العقیدہ عالمِ دین ہے جو کثیر فروعِ فقہیہ کا حافظ ہو، اور پیش آمدہ مسائل کے احکام صحیحہ، رجیحہ مفتیٰ بہا مذہب کی کتب معتمدہ سے نکال سکے۔ اور اعلم علمائے بلد وہ سنی صحیح العقیدہ فقیہ ہے جو اپنے علاقے کے فقہا میں سب سے زیادہ احکام شرعیہ فرعیہ مفتیٰ بہا کا عالم اور مرجع فتویٰ ہو۔

اس کی تشریح کرتے ہوئے حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین صاحب قبلہ مدظلہ العالی نے فقیہ کی متعدّد تعریفیں ذکر

فرمائیں۔

[۱] ”العالم بالأحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية.“(کتبِ اصول)
یہ تعریف مجتہد کی ہے جو ہماری بحث سے خارج ہے۔

[۲] من يحفظ الفروع سواء كانت بدلائلها أولا. (۱)

[۳] جو ضرورت کے مسائل کتابوں سے نکال سکے۔(بہارِ شریعت)

اخیر کی دونوں تعریفوں کو تعبیری فرق کے اعتراف کے ساتھ مقصود کے اعتبار سے دونوں کو ایک قرار دیتے ہیں، پھر فرماتے ہیں:

”اس تعریف میں ”فروع“ یا ”مسائل“ سے مراد احکام صحیحہ، رجیحہ، مفتیٰ بہا ہیں اور کتابوں سے مراد مذہب کی کتبِ معتمدہ ظواہر، متون، شروح و فتاویٰ مشائخ ہیں۔ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے فقیہ کے لیے سنّی صحیح العقیدہ کی قید بھی ذکر فرمائی کہ بدمذہب کبھی فقیہ نہیں ہوسکتا۔

فقیہ کی درج بالا تعریفات پر روشنی ڈالنے کے لیے اور ان کے ضروری گوشوں کو اجاگر کرنے کے لیے مقدمۂ درِ مختار اورمسلم الثبوت و فواتح الرحموت سے متعدّد عبارتیں نقل کی گئی ہیں۔

سوال نمبر (۲) دو جزوں پر مشتمل تھا۔

پہلا جزو- اعلم علماے بلد کا دائرۂ قضا و عمل کیا ہے؟

دوسرا جزو - کیا مختلف اضلاع کے ارباب حل و عقد کے اتفاق سے اس کا دائرۂ ولایت و عمل اپنے قطر سے تجاوز کر کے مختلف اضلاع یا ریاست کو عام ہو سکتا ہے۔

سوال کے **پہلے جزو** کے جواب میں پانچ نظریات ملے:

پہلا نظریہ- یہ ہے کہ اعلم علماے بلد کا دائرۂ قضا و عمل اس کا اپنا ضلع ہے، اس نظریہ کے حاملین اکثریت پر مشتمل ہیں۔

دوسرا نظریہ- یہ ہے کہ اعلم علماے بلد کا دائرۂ قضا و عمل اس کا اپنا شہر اور اس کے قرب و جوار کا علاقہ ہے۔ یہ رائے ہے حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب قبلہ اور حضرت مولانا نفیس احمد مصباحی کی۔

تیسرا نظریہ- یہ ہے کہ اعلم علماے بلد جس شہر میں جلوہ فرما ہے وہی اس کا دائرۂ قضا و عمل ہے۔ یہ رائے ہے حضرت مولانا اختر حسین علیمی کی۔ اور مولانا محمد سلیمان مصباحی اپنے الفاظ میں اس نظریہ کے تعلق سے یوں اظہارِ خیال کرتے ہیں، ملک کا ہر شہر بربنائے عادت دائرۂ قضا و عمل ہے۔

چوتھا نظریہ- یہ ہے کہ اعلم علماے بلد کا دائرۂ عمل وہ خطہ یا علاقہ ہے جہاں کا وہ قاضی بنایا گیا ہے۔ یہ نظریہ ہے حضرت مولانا قاضی فضل احمد مصباحی کا۔ اور اسی سے ملتا جلتا مولانا شبیر احمد استاذ سراج العلوم، برگدہی، مہراج گنج کا نظریہ

---

(۱) رد المحتار، ج:۱۰، ص:۳۹٤، باب الوصية للأقارب وغيرهم، دار الكتب العلمية،بيروت

بھی ہے۔ چناں چہ لکھتے ہیں:

"اعلم علمائے بلد کا دائرۂ قضا وہی جہاں کے لیے اس کی قضا متفق علیہ ہے۔"

حضرت مولانا مفتی محمد معراج القادری بھی تقریباً یہی نقطۂ نظر رکھتے ہیں، فرماتے ہیں:

"اعلم علمائے ملک یا اعلم علمائے بلد کا دائرۂ قضا و عمل وہی ہے جو قاضی القضاۃ یا امصار و بلاد میں نائبین قضاۃ کا ہے۔ اگر علما کے اتفاق و آرا سے کسی اعلم علمائے ملک پر اتفاق ہو سکتا ہے تو اس کا دائرۂ قضا و عمل پورا ملک ہے۔ جس طرح قاضی القضاۃ کا تقرر پورے ملک کے لیے شرعاً جائز و درست ہے۔"

حضرت مولانا عبد الحق رضوی صاحب فرماتے ہیں:

"جو سلطان نہ ہونے کی صورت میں پورے صوبے یا ملک میں سب سے زیادہ احکامِ شرعیہ کا جاننے والا ہوگا وہ خود قاضی القضاۃ ہوگا، البتہ وہ اگر یہ منصب قبول کرنا نہیں چاہتا تو اربابِ حل و عقد جسے قاضی القضاۃ بنا دیں وہ قاضی القضاۃ ہوگا اور اس کا حکم پورے صوبے یا پورے ملک میں نافذ ہوگا اور اس کے ماتحت جو قضاۃ جس شہر یا جس ضلع یا کمشنری کے لیے منتخب کیے جائیں گے صرف اسی علاقہ میں ان کا حکم نافذ ہو سکے گا۔"

حضرت مفتی محمد نسیم صاحب نے بھی بڑے ہی اختصار مگر جامعیت کے ساتھ فتاویٰ ہندیہ کی عبارت "اذا قلد السلطان رجلا قضاء یوم یجوز و یتأقت واذا قیده بالمكان یجوز و یتقید بذلك المكان"[۱] سے استناد استناد کرتے ہوئے یہی بات کہی ہے۔

پانچواں نظریہ— یہ ہے کہ اعلم علمائے بلد کا دائرۂ قضا و عمل وہی علاقہ ہوگا جس علاقے کے لوگ عام حالات میں بہ آسانی اپنے مسائلِ شرعیہ میں رجوع کر سکیں۔ یہ علاقہ کم از کم ہر چہار جانب ۴۶، ۴۶ کلو میٹر ہوگا۔ یہ نظریہ مولانا مفتی بدر عالم صاحب کا ہے۔

سوال نمبر (۲) کے **جزو دوم** کے جواب میں دو رائیں سامنے آئیں۔ اکثر مقالہ نگار حضرات کی رائے یہ ہے کہ مختلف اضلاع کے اربابِ حل و عقد کے اتفاق سے اس کا دائرۂ ولایت و عمل اپنے قطر سے تجاوز کر کے مختلف اضلاع یا ریاست کو عام ہو سکتا ہے۔

اس کے برخلاف دوسری رائے یہ ہے کہ مختلف اضلاع کے اربابِ حل و عقد کے اتفاق سے اعلم علمائے بلد کا دائرۂ ولایت و عمل ان اضلاع یا ریاست کو عام نہیں ہو سکتا۔

یہ رائے درج ذیل حضرات کی ہے:

(۱) حضرت مولانا مفتی عنایت احمد نعیمی (۲) حضرت مولانا مفتی شہاب الدین احمد نوری

ان میں حضرت مفتی عنایت احمد نعیمی یہ کہتے ہیں کہ مختلف اضلاع کے اربابِ حل و عقد سے مراد اگر وہاں کے اعلم علمائے

---

(۱) عالم گیری، ج:۳، ص:۳۱۵، کتاب آداب القاضی، الباب الخامس في التقليد والعزل

بلد ہیں تو جب ان کی حدودِ ولایت محدود ہیں تو وہ اپنے باہمی فیصلہ سے دوسرے کا دائرۂ عمل وقضا کیوں کر عام کر سکتے ہیں۔

جن علمائے کرام کا موقف یہ ہے کہ مختلف اضلاع کے اربابِ حل و عقد کے اتفاق سے اعلم علمائے بلد کا دائرۂ ولایت وعمل اپنے قطر سے تجاوز کر کے مختلف اضلاع یا ریاست، یا پورے ملک کو عام ہو سکتا ہے، ان میں بعض مقالہ نگار حضرات نے ایک دوسری بحث اٹھاتے ہوئے یہ بھی تحریر کیا کہ پورے ملک کا ایک حاکمِ شرعی یا قاضی القضاۃ ہونے کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ کسی حاکم و قاضی کا حکم اور اعلان کسی دوسرے طریق موجب کو اختیار کیے بغیر پورے ملک پر نافذ ہو جائے گا، بلکہ یہ ضروری ہے کہ دوسرے شہر کے قضاۃ نائبین کے پاس قاضی القضاۃ کا حکم بطریق شرعی پہنچے، اسی موقف کے ساتھ درج ذیل حضرات نے یہ بحث اٹھائی ہے۔

(۱) حضرت مولانا آلِ مصطفیٰ مصباحی (۲) حضرت مولانا ناظم علی مصباحی (۳) حضرت مولانا خواجہ آصف رضا مصباحی (۴) حضرت مولانا مفتی محمد معراج القادری۔ انھوں نے بعض اہلِ علم کے حوالے سے اسے نقل کیا، پھر اخیر میں محلِ نظر قرار دیا۔

ان حضرات کی دلیل فتاویٰ ہندیہ کا درج ذیل جزئیہ ہے:

ذكر فى كتاب الاقضية ان كتب الخليفة الى قضاته اذا كان الكتاب فى الحكم بشهادة شاهدين شهدا عنده بمنزلة كتاب القاضى الى القاضى لا يقبل إلا بالشرائط التى ذكرناها و أما كتابه أنه ولى فلانا او عزل فلانا فيقبل عنه بدون تلك الشرائط يعمل به المكتوب إليه إذا وقع فى قلبه أنه حق و يمضى عليه. (۱)

اس کے علاوہ اعلیٰ حضرت قدس سرہ العزیز کا فتویٰ بھی بطور دلیل ذکر کیا جسے اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان نے بلند شہر سے آئے ہوئے ایک استفتا کے جواب میں تحریر فرمایا تھا۔ سوال و جواب اس طرح ہے:

سوال:- حضرت مولانا................. السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ معروض خدمت شریف یہ ہے کہ جناب والا کا ایک مختصر سا پرچہ جس پر جناب کی مہر لگی ہوئی ہے اور ایک سطر میں یہ عبارت مرقوم ہے میرے سامنے شہادتیں گزریں کل جمعہ کو عید ہے، خاک سار کو موصول ہوا۔ اس کے متعلق دریافت طلب ہے کہ جس جگہ یہ پرچہ پہنچے تو وہاں کے لوگوں کو جمعہ کو عید کرنا لازم تھی یا نہیں اور روزے توڑ دینا ضروری تھے یا نہیں اور اس کی عام تشہیر اور دیگر بلاد میں اشاعت سے کیا مفاد تھا؟ بینوا توجروا۔

الجواب :- وہ پرچے دیگر بلاد میں نہ بھیجے گئے، تقسیم کرنے والوں نے اسٹیشن پر بھی دیے، ان میں سے کوئی لے گیا ہوگا، بعض لوگوں نے پیلی بھیت کے واسطے چاہا اور ان کو جواب دے دیا گیا کہ جب تک دو شاہد عادل لے کر نہ جائیں

(۱) عالم گیری، ج:۳، ص:۳۹٦، کتاب آداب القاضی، الباب الثالث والعشرون

پرچہ کافی نہ ہوگا، اور بلادِ بعیدہ کو کیوں کر بھیجے جاتے؟ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس فتویٰ سے یہ حضرات اس طور سے استدلال کرتے ہیں کہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ پورے ملک کے قاضی تھے، مگر اس کے باوجود بغیر طریق موجب کے پورے ملک کے لیے اپنا اعلان، کافی نہ قرار دیا بلکہ گواہانِ عادل کی شرط لگائی۔ مولانا ناظم علی صاحب نے اس موقع سے اپنے طور پر چند شبہات ذکر کرکے ان کی بیخ کنی کا بھی دعویٰ کیا ہے۔

سوال نمبر (۲) کے جواب میں حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین صاحب قبلہ رضوی نے بھی اس بات سے اتفاق ظاہر کیا کہ مختلف اضلاع کے اربابِ حل و عقد کے اتفاقِ رائے سے اعلم علماے بلد کا دائرۂ ولایت پوری ریاست بلکہ پورے ملک کو عام ہو سکتا ہے، مگر فسادِ زمانہ کی وجہ سے یہ فرماتے ہیں کہ ایک فرد کو قاضی بنانے کے بجاے علما کے ایک بورڈ کو قاضی مقرر کریں اور ایک بورڈ میں کم از کم تین منتخب علما شامل ہوں۔ ایک بورڈ صوبائی سطح کا ہو اور کچھ بورڈ کمشنری سطح کے ہوں، جن علاقوں میں مدارسِ اہلِ سنت پائے جاتے ہیں، اُن علاقوں میں ایسے مدرسہ میں مجلسِ قضا قائم کریں جہاں لوگ بہ آسانی پہنچ سکیں۔ اور فقہ سے شغف رکھنے والے باصلاحیت اور باعمل تین علما کا بورڈ قائم کریں، اور ضرورت ہو تو انھیں قضا کی تربیت بھی دی جائے۔

رویتِ ہلال کے مسئلے میں ان کا اعلان کم از کم پورے ضلع میں قابلِ عمل مانا جائے۔ فقدانِ زوج اور تعسرِ نفقہ وغیرہا وجوہ کے باعث فسخِ نکاح، یا تفریق بوجہِ لعان و مصاہرت، جمعہ و عیدین کے لیے امام و خطیب کا تقرر اور اس طرح کے دوسرے امور کے لیے مرکزی مجلسِ قضا کا دائرہ کم از کم ایک یا دو چند ریاستوں کو عام ہو۔ مرکزی مجلسِ قضا کی حیثیت قاضی القضاۃ کی ہو جو اہل افراد کی شوریٰ سے ضلعی مجلسِ قضا میں حسب ضرورت ترمیم اور جزوی عزل و نصب کر سکے۔ اور ضلعی مجلسِ قضا کی حیثیت نائب قاضی کی مانی جائے جو مرکزی مجلسِ قضا کے ماتحت ہو۔

سوال نمبر (۳) کے جواب میں پانچ موقف سامنے آئے۔

پہلا موقف۔ جو اکثر مقالہ نگاروں کا ہے کہ ان تمام امور میں قاضیِ شرع کو قضا و تفویض قضا کا اختیار حاصل ہے، جن میں حکومت کی طرف سے کوئی قانونی مزاحمت نہ ہو، جیسے نصب امام و خطیب جمعہ و امامِ عیدین و تفریق لعان و عنین، فسخِ نکاح بوجہِ فقدانِ زوج، فسخِ نکاح بوجہِ تعسرِ نفقہ، تفریق بوجہِ حرمت مصاہرت وغیرہ۔

دوسرا موقف یہ ہے کہ وہ مسائل جو خالص حقوق اللہ سے متعلق نہ ہوں وہ تحتِ قضا داخل ہیں، مثلاً بیع، ہبہ، نکاح، طلاق وغیرہ۔ یہ موقف حضرت مولانا قاضی فضل احمد کا ہے۔

تیسرا موقف یہ ہے کہ قضا کا اختیار حدود و قصاص وغیرہا معاملات اور اقامتِ جمعہ و اعیاد وغیرہا عبادات میں حاصل ہے۔ یہ موقف حضرت مولانا شمس الہدیٰ صاحب کا ہے۔

مولانا مقصود احمد صاحب بھی کچھ اسی طرح کی بات بولتے ہوئے نظر آتے ہیں، چناں چہ لکھتے ہیں:

”چوں کہ قاضی فصل مقدمات وغیرہ میں سلطان اسلام کا نائب ہوتا ہے، لہٰذا جو امور اصل کے زیر تصرف ہوں گے

وہ قاضی کے زیر تصرف ہوں گے۔"

چوتھا موقف یہ ہے کہ قاضی شرع (اعلم علماے بلد) جن امور میں اسے تفویض قضا کرے گا ان میں وہ فیصلے کر سکے گا، اگر وہ اسے مطلق قضا کا اختیار دے تو ممکنہ تمام امور میں وہ فیصلے صادر کرے گا، یہ موقف ہے حضرت مولانا عارف اللہ صاحب فیضی کا۔

پانچواں موقف یہ ہے کہ جو امورِ دینیہ مسلمانوں کے اجتماعی مفاد سے متعلق ہیں، ان سب میں اسے قضا و تفویض قضا کا اختیار شرعاً حاصل ہے۔ یہ راے مولانا غلام جیلانی مصباحی کی ہے۔

یہ ہے مقالات کا خلاصہ۔ اب اس کے بعد درج ذیل امور تنقیح طلب رہ جاتے ہیں:

تنقیح طلب امور................

① اعلم علماے بلد کا دائرۂ قضا و عمل کیا ہے، پورا ضلع، یا صرف ایک شہر جہاں وہ رہتا ہے، یا شہر اور اس کے مضافات بھی، یا وہ خطہ و علاقہ جہاں کا اُسے اربابِ حل و عقد نے قاضی بنایا ہے؟

② مختلف اضلاع کے اربابِ حل و عقد کے اتفاقِ راے سے اس کا دائرۂ ولایت اپنے قطر سے تجاوز کر کے مختلف اضلاع یا پوری ریاست یا پورے ملک کو عام ہو سکتا ہے؟

③ اگر اربابِ حل و عقد کے اتفاقِ راے سے ایک شخص پورے ضلع یا پورے صوبہ یا پورے ملک کا قاضی ہو سکتا ہے تو کیا اس کا اعلان پورے حدودِ قضا میں بغیر کسی طریق موجب کو اختیار کیے ہوئے معتبر ہوگا؟ یا قاضی جس شہر میں رہتا ہے اس کو چھوڑ کر دوسرے شہروں میں اس کا اعلان معتبر ہونے کے لیے طریق موجب درکار ہے؟ واضح رہے کہ یہاں وہی اعلانِ قاضی زیرِ بحث ہے جو انتظامِ مملکت مثلاً عزل و نصب سے متعلق نہ ہو۔

④ قاضی نے اپنی حدودِ قضا سے باہر رہ کر بوجہِ شہادتِ شرعیہ کوئی فیصلہ کیا، اور اس کا اعلان جدید ذرائع ابلاغ مثلاً ٹیلی فون، فیکس، وغیرہ سے کیا، تو کیا وہ اعلان اس کی حدودِ قضا میں نافذ العمل ہوگا؟

⑤ اگر قاضی کو اپنی حدودِ ولایت سے باہر رہ کر اپنے دائرۂ ولایت کے لیے کوئی فیصلہ کرنے کا حق نہیں ہے تو کیا جدید ذرائع ابلاغ کے ذریعہ کسی پیش آمدہ مسئلے میں فیصلہ کرنے کے لیے کسی کو اپنا نائب و خلیفہ بنا سکتا ہے؟

⑥ کن امور میں اسے قضا و تفویضِ قضا کا اختیار ہے، صرف وہی امور جن میں کوئی قانونی مزاحمت نہ ہو، یا حدود و قصاص اور ان کے علاوہ عبادات، معاملات، غرضے کہ سارے ہی امور میں اسے یہ اختیار ہے، یا یہ کہ اس کے دائرۂ اختیار میں صرف وہی امور ہیں جو خالص حقوق اللہ سے متعلق نہ ہوں؟

فیصلے

قُضاۃ اور ان کے حدودِ ولایت

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم —— حامدًا و مصلّیاً و مسلّمًا

مبحث کا تعین: قاضی ایک تو وہ ہے جس کو کسی سلطانِ اسلام نے مقرر کیا ہو۔ یہاں بحث اس قاضی سے متعلق ہے جو ایسے بلاد میں ہو جہاں سلطنت اسلامی نہ ہو اور امور دینیہ میں «اعلم علماے بلد» ہونے کے باعث مرجع ہو بلفظ دیگر جو اپنے علم وفقہ کے باعث قضا کے لیے منتخب بانتخاب الٰہی ہو۔

فتاوی رضویہ میں ہے:

”جہاں سلطنتِ اسلام نہیں وہاں امامتِ عامہ اس شہر کے اعلمِ علماے دین کو ہے۔ جہاں یہ بھی نہ ہو وہاں بہ مجبوری عام مسلمان جسے مقرر کر لیں... ان شہروں میں کہ سلطانِ اسلام موجود نہیں اور تمام ملک کا ایک عالم پر اتفاق دشوار ہے، اعلم علماے بلد کہ اس شہر کے سنی عالموں میں سب سے زیادہ فقیہ ہو، نماز کے مثل مسلمانوں کے دینی کاموں میں ان کا امام عام ہے۔“ (۱)

اسی میں دوسری جگہ ہے:

”اور جہاں اسلامی ریاست اصلاً نہیں وہاں اگر مسلمانوں نے باہمی مشورہ سے کسی مسلمان کو اپنے فصلِ مقدمات کے لیے مقرر کر لیا تو وہی قاضی شرعی ہے۔

فِي جامع الفصولين: وأمّا فِي بِلادٍ عليها ولاةٌ كفّارٌ فيجوز لِلمسلِمين إقامة الجمعِ والأعيادِ، و يصِير القاضِي قاضِيًا بِتراضِي المسلِمين.

اور اگر ایسا نہ ہو تو شہر کا عالم کہ عالم دین وفقیہ ہو (قاضی شرعی ہے۔ ن) اور اگر وہاں چند علما ہیں تو جو ان سب میں زیادہ علم دین رکھتا ہو، وہی حاکم شرع ووالیِ دینی اسلام و قاضی وذی اختیار شرعی ہے۔ مسلمانوں پر واجب کہ اپنے کاموں میں اس کی طرف

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، باب الامامۃ ۳/ ۲۰۵. سنی دار الاشاعت، مبارک پور

رجوع کریں اور اس کے حکم پر چلیں"۔(۱)

عالم و فقیہ سے مراد: فقیہ سے مراد وہ سنی صحیح العقیدہ عالم دین ہے جو کثیر فروع فقہیہ کا حافظ ہو اور پیش آمدہ مسائل کے احکام صحیحہ، رجیحہ، مفتیٰ بہا مذہب کی کتبِ معتمدہ سے نکال سکے اور اعلم علمائے بلد وہ سنی صحیح العقیدہ فقیہ ہے جو اپنے علاقے کے فقہا میں سب سے زیادہ احکامِ شرعیہ فرعیہ مفتیٰ بہا کا عالم اور مرجع فتوی ہو۔

(ماخوذ از تحریر، رد المحتار، فتاوی رضویہ وغیرہ)

فتاوی رضویہ وغیرہا کتب سے عالم و فقیہ کی تعریف، اعلم علمائے بلد کی تعیین اور بحیثیت قاضی من جانب اللہ اس کے تقرر کی توضیح کے بعد یہ بحث شروع ہوئی کہ ایک قاضی کا دائرۂ ولایت وعمل کیا ہوگا؟ مندوبین کا اس پر اتفاق ہے کہ ایک شہر کے اعلم علما کا دائرۂ قضا وعمل اس کا اپنا شہر اور اس کے قرب و جوار کا علاقہ ہے اور اعلم علمائے ضلع کا دائرۂ قضا وعمل پورا ضلع ہے۔ اور اعلم علمائے ریاست کا دائرۂ قضا وعمل پوری ریاست ہے اور اعلم علمائے ملک کا دائرۂ قضا وعمل پورا ملک ہے۔

"اعلم علمائے بلد" کا دائرۂ قضا وعمل مختلف اضلاع کے ارباب حل و عقد کے اتفاق سے اپنے قطر سے تجاوز کر کے متعدّد اضلاع یعنی کمشنری بلکہ ریاست کو بھی عام ہو سکتا ہے یوں ہی پورے ملک کے قاضی کا تقرر بھی اربابِ حل و عقد کے اتفاق سے ہو سکتا ہے۔

اس کا ماخذ درج ذیل عبارتیں ہیں:

"ان شہروں میں کہ سلطان اسلام موجود نہیں اور تمام ملک کا ایک عالم پر اتفاق دشوار ہے"(فتاوی رضویہ)

اس کا مفہوم یہ ہے کہ تمام ملک کے ارباب حل و عقد کا ایک عالم پر اتفاق ہو جائے تو وہ پورے ملک کا قاضی ہوگا۔

حدیقہ ندیہ کی عبارت "فإن عسر جمعهم على واحد استقل كل قطر. إلخ". بھی اس امر کی شاہد ہے۔

ان عبارات سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر کوئی اعلم علمائے بلد ہو، یا اعلم علمائے ملک مگر اس پر سب کا اتفاق نہ ہو سکے تو اسے اپنے فیصلوں کی تنفیذ اور امور قضا کی سماعت اپنے ہی ضلع کی حد تک محدود رکھنی چاہیے۔ الّا یہ کہ اہم دینی ضرورت پیش آجائے۔

سوال: اس زمانہ میں پوری ریاست اور پورے ملک کے لیے قاضی کا تقرر کیسے ہوگا؟

جواب: یہ حق علما و اربابِ حل و عقد کا ہے۔ لیکن اگر ارباب حل و عقد اپنی ذمہ داری سے غافل ہوں،، کسی اہل کا تقرر بحیثیت قاضی ضلع، یا قاضی ریاست یا قاضی ملک نہ کریں تو جس کی طرف عام طور پر مسلمان اپنے دینی امور کے لیے رجوع کریں اسے بحیثیت قاضی یہ ذمہ داری سنبھال لینی چاہیے تا کہ مسلمانوں کے دینی امور اور خصوماتِ متعلقہ بہ قضا معلق نہ رہیں۔

فتاوی رضویہ میں ہے:

"رجوع مسلمین بلد بسوے او در خصومات، و ترافع باو در قضایا، و رضا بحکمش در فیصلہا براے قضاے شرعی او بسند

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، کتاب القضاء والدعاوی، ۷/ ۳۲۸. سنی دار الاشاعت، مبارک پور

ست کہ بہمچو حالت تراضی مسلمین نائب مناب تقلید و تولیۂ سلطان دین ست "۔(۱)

بعض مقالہ نگار حضرات نے یہ تحریر کیا تھا کہ پورے ملک کا ایک قاضی تو ہو سکتا ہے مگر اس کا اعلان ہلال صرف اس کے شہر اور اس کے گرد و نواح کے لیے قابلِ عمل ہو گا۔ اس سے زیادہ کے لیے کتاب القاضی الی القاضی بشرائط معلومہ یا ایسے ہی کسی طریقِ موجب کا اختیار کرنا ضروری ہے۔ اس کے باعث اس مسئلہ پر بحث و تمحیص کے بعد یہ طے ہوا کہ:

چاند کا شرعی ثبوت بلا شبہہ ان ہی مقررہ طریقوں سے ہو گا جو کتب مذہب میں مذکور ہیں۔

یعنی (۱) رویت (۲) شہادت (۳) شہادت علی الشہادۃ (۴) شہادت علی القضا (۵) استفاضہ (۶) کتاب القاضی الی القاضی۔

دوسرا کام یعنی شرعی ضابطوں کے مطابق **ثبوت فراہم ہو جانے کے بعد چاند کا لوگوں میں اعلان** اور اس کی تشہیر، اس کے لیے شہادت کی یا معلن کے عادل ہونے کی شرط ہرگز نہیں۔

عالمگیری میں ہے:

"خبر منادي السلطان مقبول عدلا كان أو فاسقا." (۲)

چاند کا شرعی ثبوت ہو جانے کے بعد ذمہ دار قاضی اعلان کے لیے لاؤڈ اسپیکر، ریڈیو، ٹیلی فون، فیکس وغیرہ آلاتِ جدیدہ کا سہارا لے سکتا ہے۔ البتہ اس کے لیے شرط یہ ہے کہ ان ذرائع کو ممکنہ حد تک ناخدا ترسوں کے دھوکا، فریب اور جھوٹ کے اندیشے سے محفوظ رکھا جائے تاکہ سننے والوں کو اعلان کے صدق و صحت کا غلبۂ ظن حاصل ہو۔ یا ایسی تدبیر بتادی جائے جس کے ذریعہ سننے والے یہ تصدیق حاصل کر سکیں کہ یہ اعلان ہمارے قاضی یا قاضی القضاۃ ہی کا ہے دوسرے کا نہیں۔ مثلاً لاؤڈ اسپیکر سے اعلان اپنے شہر تک محدود رکھے، فیکس کو اپنی اصل تحریر میں لکھے، یا کم از کم قلمی دستخط ثبت کرے اور اپنے اور اپنے بعض معتمدین کے موبائل و فون نمبر بھی بیان کر دے، جن کے ذریعہ سننے والے تصدیق حاصل کر سکیں۔

اور اگر قاضی القضاۃ ریڈیو کے ذریعہ اعلان کرے تو اسے درج ذیل تدابیر اختیار کر کے قابل اعتبار بنائے۔

(الف) اپنا فیصلہ اپنی نگرانی میں ٹیپ کرائے اور دوبارہ سن کر یہ وثوق حاصل کر لے کہ فیصلہ صحیح ٹیپ ہوا ہے۔

(ب) پھر اپنی یا اپنے معتمد خاص کی نگرانی میں ریڈیو سے وہی ٹیپ بلا ترمیم نشر کرائے۔

(ج) اس اعلان میں اپنا نام، عہدہ، پتہ بھی بتادے۔ اسی طرح اپنا اور اپنے چند معتمد اشخاص کے ٹیلی فون اور موبائل نمبر بھی دو تین بار صاف صاف بیان کر دے اور بتائے کہ یہ اعلان میرا ہی ہے جو پوری احتیاط کے ساتھ نشر ہو رہا ہے جو شخص مزید

(۱) فتاویٰ رضویہ ۷/ ۳۳۳. ملخصاً، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۲) فتاویٰ عالمگیری، ج:۵، ص:۳۰۹، کتاب الکراھیۃ، الباب الاول فی العمل بِخَبَرِ الواحد، کوئٹہ، پاکستان پاکستان

اطمینان کرنا چاہے وہ مذکورہ نمبروں پر دریافت کر کے تصدیق حاصل کر سکتا ہے۔

(د) اس پورے ٹیپ میں اعلان ہلال کے علاوہ کوئی دوسرا مضمون ٹیپ نہ ہو۔

(ان تمام شرائط کو بروے کار لانے کے لیے ریڈیو اسٹیشن چند گھنٹے کے لیے کرایے پر لے کر سب کچھ خاص اپنے اہتمام میں کرایا جائے۔)

تنبیہ : ***ہندوستان میں ابھی کوئی قاضی القضاۃ مقرر نہیں اور ضلعی پیمانے کے قضاۃ ریڈیو سے اعلان کریں تو پورے ملک پر وہ اعلان نافذ نہ ہوگا، لیکن بے چینی پورے ملک میں پھیل جائے گی، علاوہ ازیں ایسے محتاط اور باوثوق طور پر اعلان کا موقع یہاں فراہم بھی نہیں اس لیے یہاں ابھی ریڈیو سے اعلان ہلال کی اجازت نہیں جس ملک میں قاضی القضاۃ ہوں اور سب شرطیں مہیا ہوں یا ہندوستان میں جب یہ سب باتیں متحقق ہو جائیں تو عمل کی اجازت ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔***[1]

قاضی القضاۃ کا ایک شہر سے کیا ہوا اعلان پورے ملک میں نافذ ہو گا۔

لأن البلاد في حقه كالبلد الواحد فحكمه نافذ في الجميع. في الهندية: وهو نظير كتاب سائر الرعايا.[2] إلخ.

فتح القدیر اولِ کتاب القاضی میں ہے:

لأن إخبار القاضي لا يثبت حجة في غير محل ولايته. اه.[3] (مفهوم هذا: أن إخبار القاضي يثبت حجة في محل ولايته).

عنایہ شرح ہدایہ اولِ کتاب القاضی میں ہے:

وقول القاضي في غير موضع قضائه كقول واحد من الرعايا. اه.[4]

عالمگیری میں ہے:

إذا قلد السلطان رجلا قضاء يوم يجوز و يتأقت، و إذا قيده بالمكان يجوز، و يتقيد بذلك المكان.[5]

بدایۃ المجتہد میں ہے:

---

(۱) خیال ہے کہ کچھ دیر کے لیے ریڈیو اسٹیشن کرایے پر لے کر خاص اپنے اہتمام میں کام ہو تو اعلان حسب منشا صحیح طور پر نشر ہو سکتا ہے۔

(۲) فتاویٰ عالمگیری، ج:۳، ص:۳۹۶، كتاب آداب القاضی، الباب الثالث والعشرون، کوئٹہ، پاکستان

(۳) فتح القدير، ج:۷، ص:۲۶۸، أول باب كتاب القاضي إلى القاضي، پور بندر، گجرات.

(۴) عنایہ، مطبوع مع فتح القدير، ج:۷، ص:۲۹۲، باب كتاب القاضي إلى القاضي، مكتبة التجاريه، مكة المكرمة.

(۵) عالمگیری، ج:۳، ص:۳۱۵، كتاب آداب القاضی، الباب الخامس فی التقليد والعزل، کوئٹہ، پاکستان

وروى المدنيون عن مالك : أن الرو ية لا تلزم بالخبر عند غير أهل البلد الذي وقعت فيه الرو ية إلا أن يكون الإمام يحمل الناس على ذلك، و به قال ابن الماجشون و المغيرة من أصحاب مالك، وأجمعوا أنه لا يراعى ذلك في البلدان النائية كالأندلس والحجاز. (۱)

فتح الباری، باب:۱۱، کتاب الصوم میں ہے:

وقال ابن الماجشون: لا يلزمهم بالشهادة إلا لأهل البلد الذي ثبتت فيه الشهادة إلا أن يثبت عند الإمام الأعظم، فيلزم الناس كلهم؛ لأن البلاد في حقه كالبلد الواحد إذ حكمه نافذ في الجميع. (۲)

حدیث شریف میں ہے:

يا بلال! أذِّن في الناس.

● ریڈیو سے قاضی القضاۃ کا اعلان پورے ملک میں نافذ نہ ہونے پر فتاوی عالمگیری کی درج ذیل عبارت سے تمسک کیا جاتا ہے، اس لیے اس پر تھوڑی گفتگو مناسب ہے۔

فتاوی عالمگیری جلد سوم میں ہے:

"ذكر في كتاب الأقضية: إن كتب الخليفة إلى قضاته، إذا كان الكتاب في الحكم بشهادة شاهدين شهدا عنده بمنزلة كتاب القاضي إلى القاضي لا يقبل إلا بالشرائط التي ذكرناها.

و أما كتابه: أنه ولّى فلانا، أو عزل فلانا فيقبل عنه بدون تلك الشرائط، و يعمل به المكتوب إليه إذا وقع في قلبه أنه حق و يمضي عليه". اهـ.

ترجمہ: "خلیفہ نے اپنے قاضیوں کو خط لکھا (تو اس میں تفصیل ہے)۔

☆ اگر وہ خط اس کے پاس گواہی دینے والے دو گواہوں کی شہادت پر فیصلہ کے بارے میں، بمنزلة كتاب القاضي إلى القاضي ہو تو وہ کتاب القاضی کی مذکورہ شرطوں کے بغیر نہیں قبول کیا جائے گا۔

☆ اور اگر وہ خط عزل و نصب کے تعلق سے ہے کہ فلاں کو والی بنایا، یا فلاں کو معزول کیا تو وہ بغیر شرائطِ مذکورہ کے مقبول ہوگا، اگر مکتوب الیہ کا اس پر دل جمے کہ یہ خط خلیفہ ہی کا ہے تو اس پر عمل کرتے ہوئے اسے جاری کر دے"۔ (۳)

(۱) بداية المجتهد ص: ۲۸۷، ۲۸۸، ج: ۱، كتاب الصيام، مبحث الركن الأول

(۲) فتح الباری، ج: ٤، ص: ١٥٥، كتاب الصوم، باب ١١، قول النبي ﷺ: إذا رأيتم الهلال إلخ. قديمى كتب خانه، كراچی

(۳) فتاوی عالمگیری، جلد ۳، ص: ۳۹٦، كتاب آداب القاضی، الباب الثالث والعشرون، کوئٹہ، پاکستان

اس عبارت میں پہلی شرط "إن كتب الخليفة" کی جزا محذوف ہے۔ چاہیں تو وہ جزا "ففيه تفصيل" مانیں یا اس کے ہم معنی کچھ اور۔

اور دوسری شرط "إذا كان الكتاب في الحكم" کی جزا "لا يقبل إلا بالشرائط التي ذكرناها" ہے۔

یہ شرط دو قیدوں کے ساتھ مقید ہے۔ (۱) في الحكم بشهادة شاهدين شهدا عنده. (۲) بمنزلة كتاب القاضي إلى القاضي.

جب یہ شرط ان دونوں ضروری قیود کے ساتھ پائی جائے گی تب اس پر "لا يقبل إلا بالشرائط" کا حکم جاری ہوگا اور اگر کوئی بھی ایک قید مرتفع ہوئی تو شرط کا تحقق نہ ہوگا، لہٰذا اس پر "لا يقبل إلا بالشرائط" کا حکم بھی جاری نہ ہوگا، کہ إذا فات الشرط فات المشروط تسلیم شدہ ضابطہ ہے۔اب اگر خلیفہ کا خط بمنزلۂ کتاب القاضی نہ ہو، جس سے مقصود اثبات حکم ہوتا ہے بلکہ ثابت شدہ حکم کے اعلان کے لیے ہو تو وہاں کتاب القاضی کے شرائط کا لحاظ ضروری نہ ہوگا۔

(۱)-فتاوی عالمگیری کی عبارت "في الحكم بشهادة شاهدين" کا مفہوم ہے "دو گواہوں کی شہادت پر فیصلہ کے بارے میں"۔اس کو یہ لازم نہیں ہے کہ خلیفہ نے فیصلہ صادر کر دیا، بلکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ خلیفہ نے "فیصلہ کے بارے میں" شہادت لی اور اس کی تنفیذ کے لیے اپنے خط کے ذریعہ نقل شہادت کیا، اس طور پر یہ خط خلیفہ کے کیے ہوئے فیصلے سے متعلق نہ ہوا۔ایسے خط کو فقہا «کتاب حکمی» کہتے ہیں اور فیصلہ بھیجے تو اسے «سجل» کہتے ہیں۔مانع کے لیے اسی قدر کافی ہے۔

اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ خلیفہ نے اپنا فیصلہ لکھ کر بھیجا تو بھی وہ "بمنزلۂ کتاب القاضی الی القاضی" کی قید سے مقید ہے۔مگر یہ کہاں ہے کہ اعلان کے لیے بھیجا، جس سے اعلان کا غیر معتبر ہونا ثابت ہو جائے۔واقعہ یہ ہے کہ خلیفہ سارے عالم اسلام کا فرماں روائے اعظم ہوتا تھا، اس کی خدمت میں کسی بھی ریاست بلکہ کسی بھی ملک کا مقدمہ دائر ہو سکتا تھا۔اب اگر اس نے کسی ملک یا کسی ریاست کے مقدمہ کا فیصلہ کر کے تنفیذ کے لیے اپنے قاضی کو خط لکھا تو خصم کہہ سکتا تھا کہ "یہ کتاب الخلیفہ نہیں ہے بلکہ مدعی نے جعل سازی کی ہے" اور اُس زمانے میں یہ آسانی نہ تھی کہ فوراً جانبین سے رابطہ قائم کر کے تحقیق پھر تصدیق حاصل کر لی جاتی، اس لیے خلیفہ اگر کسی شہر کے قاضی کے ذریعہ تنفیذ کرنا چاہتا تو اسے کتاب القاضی الی القاضی کے شرائط کی پابندی ضروری تھی تا کہ خصم کو مجال انکار نہ رہے اور خلیفہ کا فرمان رد ہونے سے محفوظ رہے۔

یہاں یہ امر بھی واضح رہے کہ خلیفہ پر قطعی یہ لازم نہیں کہ دیگر بلاد میں اپنے فیصلہ کو نافذ کرنے کے لیے انھیں بلاد کے قاضیوں کو واسطہ بنائے، بلکہ اسے اس کا بھی اختیار ہے کہ اپنے کسی آدمی کو تنفیذ کے لیے وہاں بھیج دے۔

فتاوی عالمگیری کے جزئیہ میں: "إن كتب الخليفة إلى قضاته" کا لفظ ہے جس سے عیاں ہے کہ اگر اپنے کسی شہر کے قاضی کو لکھے اور اس کا خط دو گواہوں کی شہادت پر فیصلہ سے متعلق "بمنزلۂ کتاب القاضی الی القاضی" ہو تو شرائط کتاب القاضی کی رعایت کرے۔اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ کسی شہر کے آدمی پر اپنا حکم نافذ کرنے کے لیے وہ وہاں کے قاضی ہی کا پابند ہے۔دونوں میں بڑا فرق ہے۔

● جدید ذرائع ابلاغ سے ثبوت ہلال کے اعلان کو غیر معتبر ثابت کرنے کے لیے سیدی اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ و

الرضوان کے اس فتوے سے بھی استناد کیا جاتا ہے۔

"بعض لوگوں نے پیلی بھیت کے واسطے چاہا اور ان کو جواب دے دیا گیا کہ جب تک دو شاہد عدل لے کر نہ جائیں پرچہ کافی نہ ہوگا اور بلاد بعیدہ کو کیوں کر بھیجے جاتے۔"(۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ پیلی بھیت کے لیے پرچہ نہ دینے کی وجہ یہ تھی کہ اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے اسے اپنے حدود قضا میں شمار نہ کیا۔ دوسرا ضلع ہونے کی وجہ سے وہاں کے قاضی کے لیے دو شاہدوں کے ساتھ کتاب القاضی لے جانے کی ضرورت محسوس کی۔

اس پر یہ اعتراض ہوا کہ اگر اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے اپنا دائرۂ قضا صرف ایک ضلع بریلی تک محدود سمجھا تو صدر الشریعہ علیہ الرحمۃ کو پورے غیر منقسم ہندوستان کا قاضی کیسے مقرر کیا؟

اس کا جواب یہ دیا گیا کہ پیلی بھیت پرچہ بھیجنے سے انکار اور بریلی شریف میں پرچہ تقسیم کرانے کا واقعہ عید ۱۳۳۳ھ کا ہے۔ اسی پرچہ سے متعلق بلند شہر سے ۲۹؍ ربیع الآخر ۱۳۳۴ھ میں سوال آیا ہے۔ یہ وہ زمانہ ہے جب کہ حضرت مولانا وصی احمد محدث سورتی علیہ الرحمۃ والرضوان بقید حیات تھے۔ وہ اعلیٰ حضرت کے معاصر، اعلیٰ حضرت سے عمر میں بہت زائد اور پورے پیلی بھیت کے اعلم علما بلا اختلاف تھے اس لیے پیلی بھیت کو ان کے دائرۂ قضا میں ماننا اور اپنے دائرۂ قضا سے خارج جاننا عین مطابق واقعہ ہے۔

اس زمانے میں بدایوں، رام پور وغیرہ میں بھی اعلیٰ حضرت قدس سرہ کے بہت سے معاصر و مخالف سنی علما موجود تھے جن کے حدود میں ان ہی کا حکم چلتا تھا اور اعلیٰ حضرت قدس سرہ ان حدود سے تعرض نہ کرتے تھے، بلکہ بعض معاملات میں مسلم ریاست رام پور وغیرہ کے قاضی وحاکم کی جانب رجوع کی ہدایت بھی "فتاوی رضویہ" میں مذکور ہے۔

فتاوی رضویہ میں ہے:

"یہ مسئلہ پیلی بھیت کا ہے اور وہاں ان صفات مذکورہ کا کوئی عالم نہیں سوا مولانا محمد وصی احمد صاحب محدث سورتی دامت فیوضہم کے، تو ان کی طرف رجوع لازم اور ان پر واجب کہ بعد غور تمام و تحقیقاتِ تام جملہ مسائل مذکورہ و مصالح نابالغین و مالہم و ما علیہم پر نظرِ غائر فرما کر حزم و احتیاط کامل سے کام لیں اور ذی رائے، دین دار اہل سنت، عمائد شہر کو رائے و شوریٰ میں شریک کریں۔ و باللہ العصمۃ و التوفیق و اللہ سبحانہ و تعالیٰ أعلم.(۲)

اس لیے یہ ماننا قطعاً مطابق واقعہ نہیں کہ اس وقت امام احمد رضا قدس سرہ اپنے کو پورے ملک کا قاضی القضاۃ مانتے تھے اور اپنا حکم قضا پورے ملک کے لیے واجب العمل جانتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ شعبان ۱۳۳۹ھ میں جب آپ نے یہ محسوس فرمایا کہ برٹش حکومت اب زوال پذیر ہے اور اسلامی ریاستیں بھی ختم ہو سکتی ہیں اور مسلمانوں کے لیے اپنے معاملات کا تصفیہ دشوار ہوگا تو اس مسئلہ پر کئی دن غور کیا پھر ایک دن کمرے میں فرش بچھوایا، تخت لگوایا، صدر الشریعہ علیہ الرحمۃ کو تخت پر بٹھایا اور

---

(۱) فتاوی رضویہ ص: ۵۳۲، ج: ۴، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۲) فتاوی رضویہ ج ۵:، ص: ۸۸۸-۸۸۹، رضا اکیڈمی بمبئی

لوگوں کی موجودگی میں یہ اعلان فرمایا کہ اللہ رب العزت کی جانب سے مجھے جو حق ملا ہے اس کے باعث میں مولانا امجد علی صاحب کو پورے ملک کا قاضی بناتا ہوں اور مولانا مصطفیٰ رضا و مولانا برہان الحق کو ان کا نائب و معاون مقرر کرتا ہوں۔

(یہ بیان حضرت برہان ملت علیہ الرحمۃ کے مضمون، شائع شدہ مفتی اعظم نمبر، استقامت کان پور اور صدر الشریعہ علیہ الرحمۃ کی خود نوشت سوانح عمری میں موجود ہے)

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ آخر سالِ حیات میں جب اعلیٰ حضرت قدس سرہ سے بعض حضرات نے گزارش کی تو اس وقت کئی دن غور و خوض کے بعد اپنی قرار واقعی حیثیت کے مطابق عمل شروع کرتے ہوئے اپنے تلمیذ و مرید، اَفقہہِ علماے موجودین صدر الشریعہ علیہ الرحمۃ کو قاضی بنایا۔ یہ واقعہ بہت بعد کا ہے چھ سال قبل جو معاملہ ہوا اس کی وجہ وہی ہے کہ اپنا دائرۂ عمل بریلی تک محدود رکھا اور محدث سورتی علیہ الرحمۃ کے دائرۂ عمل کے لیے کتاب القاضی الی القاضی ضروری قرار دیا۔ دوسری جانب تحقیق و تفتیش کی دشواری اور احتیاط پسندی کی توجیہ بھی معقول ہے۔

آج قاضی القضاۃ کا اعلان ریڈیو سے نشر ہونے کے ساتھ فوراً پورے ملک میں پھیل کر نافذ ہو سکتا ہے اور دوسرے کسی بھی مقام سے فون، موبائل وغیرہ کے ذریعہ صحتِ اعلان کی جانچ بآسانی ہو سکتی ہے۔ ان حالات میں محتاط اور باوثوق ذرائع اختیار کرنے کے باوجود اعلان مذکور کو پورے ملک میں ناقابل عمل قرار دینے کے لیے کوئی قوی اور صریح دلیل پیش کرنا ضروری ہے۔

اس سلسلے میں مولانا محمد حنیف خاں بریلوی نے مولانا قاضی عبد الرحیم صاحب و مولانا بہاء المصطفیٰ قادری کے حوالہ سے یہ بھی بتایا کہ سرکار مفتی اعظم ہند علیہ الرحمۃ کا اعلان بریلی ضلع کے مختلف مقامات مثلاً بہیڑی وغیرہ میں ایک تحریر کی شکل میں لے کر ایک دو آدمی جاتے اور ہر جگہ اس کے مطابق اعلان و عمل ہوتا۔ وہ تحریر نہ بطور کتاب القاضی الی القاضی ہوتی، نہ ہی اس کی شرطوں کی کوئی رعایت ہوتی۔

مولانا محمد حنیف خاں رضوی نے بتایا کہ متعدّد حضرات سے مجھے معلوم ہوا کہ آج بھی بریلی شریف میں دیگر مقامات کے لیے اعلانِ ہلال کا وہی طریقہ رائج ہے جو سرکار مفتی اعظم ہند کے زمانے میں تھا۔ اس سے بھی یہ واضح ہوتا ہے کہ قاضی اپنے دائرۂ قضا میں اعلان کے لیے کتاب القاضی الی القاضی کی شرائط کا پابند نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

تقرر قضاۃ کے سلسلے میں ایک تجویز یہ پیش ہوئی کہ فرد کو قاضی بنانے کے بجاے علما کے ایک بورڈ کو قاضی مقرر کریں اور ایک بورڈ میں کم از کم تین منتخب علما شامل ہوں، ایک بورڈ صوبائی سطح کا ہو اور کچھ بورڈ کمشنری سطح کے ہوں۔

جن علاقوں میں مدارس اہل سنت پائے جاتے ہیں ان علاقوں میں ایسے مدرسے میں "مجلس قضا" قائم کریں جہاں لوگ بآسانی پہنچ سکیں اور فقہ سے شغف رکھنے والے باصلاحیت اور باعمل تین علما کا بورڈ قائم کریں، اگر ضرورت ہو تو انھیں قضا کی تربیت بھی دی جائے۔

جن مدارس کی طرف مسلمانوں کا رجوع زیادہ ہو ان کا دائرہ قضا بھی اسی لحاظ سے وسیع رکھنا چاہیے، ثبوت ہلال کے

مسئلے میں زیادہ توسیع نہ دی جائے لیکن فسخ نکاح بوجہِ فقدانِ زوج، وبوجہِ تعسّرِ نفقہ، وبوجہِ جنون وعنّت اور ان جیسے دوسرے مسائل میں دائرۂ قضا اتنا وسیع کر دیا جائے کہ ریاستی سطح پر مسلمانوں کے خصومات وقضایا آسانی کے ساتھ فیصل ہو سکیں اور انھیں در بدر بھٹکنا نہ پڑے۔ البتہ یہ وسعت صرف "مرکزی مجلس قضا" تک محدود رہے، یا پھر کم از کم کمشنری سطح پر ایسے مقدمات کی سماعت اور فیصلے کے لیے مجلس قضا قائم کر دی جائے۔ مگر ہر صوبے میں کمشنری سطح پر مجلس قضا کا قیام قحط الرجال کی وجہ سے دشوار ہے۔

اور رویت ہلال کے مسئلے میں بھی یہ توسیع ہونی چاہیے کہ ایک مجلس قضا کا اعلان کم از کم پورے ضلع میں قابلِ عمل قرار پائے۔

اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ

(۱) نمائندہ مدارس میں فقہ سے شغف رکھنے والے تین علما پر مشتمل مجلس قضا قائم کی جائے، ساتھ ہی ان کے لیے قضا کی ٹریننگ کی سہولت بھی فراہم کی جائے۔

(۲) رویتِ ہلال کے مسئلے میں ان کا اعلان کم از کم پورے ضلع میں قابلِ عمل مانا جائے۔

(۳) فقدان زوج اور تعسُّر نفقہ وغیرہا وجوہ کے باعث فسخ نکاح، یا تفریق بوجہ لعان ومصاہرت، یتیموں کے لیے وصی کا تعین، جمعہ وعیدین کے لیے امام وخطیب کا تقرر، زکاۃ ودیگر صدقات واجبہ کی وصولی کے لیے عاملین کا تقرر اور اس طرح کے دوسرے امور کے لیے "مرکزی مجلس قضا" کا دائرہ کم از کم ایک یا دو چند ریاستوں کو عام ہو۔ اور دو چند ریاستوں سے مراد ایسی ریاستیں ہیں جہاں مجلس قضا قائم نہ ہو سکے جیسے سِکّم، میگھالیہ، ناگالینڈ وغیرہ۔

مرکزی مجلس قضا کی حیثیت قاضی القضاۃ کی ہو جو اہل افراد کی شوریٰ سے ضلعی مجلس قضا میں حسبِ ضرورت ترمیم اور جزوی عزل ونصب کر سکے۔

اور ضلعی مجلس قضا کی حیثیت نائب قاضی کی مانی جائے، جو مرکزی مجلس کے ماتحت ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مجلس قضا قانونی ممانعت والے مقدمات مثل حدود وقصاص کے سوا تمام امور کے مقدمات کا فیصلہ کر سکتی ہے، البتہ کچھ امور ایسے ہیں جن کے تعلق سے صرف قاضی شریعت یا مجلس قضا کا فیصلہ ہی قابل تنفیذ ہو سکتا ہے۔ ایسے امور بھی کثیر ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

(۱) فسخ نکاح بوجہ فقدان زوج۔
(۲) فسخ نکاح بوجہ تعسُّر نفقہ۔
(۳) فسخ نکاح بوجہ جنون۔
(۴) فسخ نکاح بوجہ عِنَّت۔
(۵) فسخ نکاح بوجہ خیار بلوغ۔
(۶) تفریق بین الزوجین بوجہ لعان۔
(۷) تفریق بوجہ حرمت مصاہرَت۔
(۸) صغیر وصغیرہ بے ولی کا نکاح۔
(۹) یتیم بلا ولی کے وصی کا تقرر۔
(۱۰) جمعہ وعیدین کے امام وخطیب کا تقرر۔
(۱۱) عامل کا تقرر۔

اور ان کے سوا بھی دوسرے بہت سے امور جن کی تفصیل فتاوی رضویہ جلد ۷ رسالہ: الهبة الاحمدیه میں ہے۔
فتاوی رضویہ میں ہے:

"مسلمانوں کے معاملات اور اطفال مسلمین کے ولایات میں قاضی کا مسلمان ہونا شرط ہے...
غرض اسلامی ریاستوں میں قاضیان ذی اختیار شرعی کا موجود ہونا واضح اور جہاں اسلامی ریاست اصلا نہیں وہاں اگر مسلمانوں نے باہمی مشورہ سے کسی مسلمان کو اپنے فصل مقدمات کے لیے مقرر کر لیا تو وہی قاضی شرعی ہے۔ مسلمانوں پر واجب ہے کہ اپنے کاموں میں اس کی طرف رجوع کریں اور اس کے حکم پر چلیں۔ **یتیمان بے ولی پر وصی اس سے مقرر کرائیں نابالغان بے وصی کا نکاح اس کی رائے پر رکھیں**"۔(۱)

"اپنی ان دینی ضرورتوں کو پوری کرنے کے لیے اپنی تراضی سے ان امور کا قاضی مقرر کر لینا اور نصبِ امام و خطیبِ جمعہ و امامِ عیدین و تفریقِ لعان و عنینِ و تزویجِ قاصرین و قاصرات بلا ولی و فسخ نکاح بخیار بلوغ و امثال ذلک امور جن میں کوئی مزاحمتِ قانونی نہیں اس کے ذمہ رکھنا بلا شبہہ میسر ہے، گورنمنٹ نے کبھی اس سے ممانعت نہ کی، جن قوموں نے اپنی جماعتیں مقرر کر لیں اور اپنے معاملات مالی و دیوانی قسم اول بھی باہم طے کر لیتے ہیں گورنمنٹ کو ان سے بھی کچھ تعرض نہیں۔"(۲)

مندوبین نے اس تجویز سے اتفاق کے ساتھ اس میں یہ ترمیم رکھی کہ مجلس قضا میں ایک شخص کی حیثیت صدر مجلس اور قاضی کی ہو، باقی دو نائب قاضی ہوں۔ اس کے بعد اس پر عمل درآمد کے لیے محنت اور تگ و دو کی ضرورت بتائی اور یہ طے ہوا کہ اس طرح اگر کام ہو جائے تو بہتر ہے ورنہ ہر علاقہ کے اعلم علما کو اپنی ذمہ داری کا احساس کرتے ہوئے معاملاتِ مسلمین کے تصفیہ و حل کا کام انجام دینا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ایک ضمنی بحث یہ در پیش آئی کہ دیہات میں قاضی اور قضا کا عمل ہو سکتا ہے یا نہیں؟
اس کا جواب یہ دیا گیا کہ روایت نوادر کی روشنی میں دیہات کے اندر قاضی اور عملِ قضا ہو سکتا ہے۔ اسی پر فتویٰ ہے۔
اس کی دلیل درج ذیل جزئیات ہیں۔

(۱) قلّده قضاء بلد كذا، لا يدخل السّواد والقرى بلا نصّ عليه، و هذا على رواية النوادر مستقيم، لأنّ المصر شرط لنفاذ القضاء.(۳) وعلى غير رواية النوادر فلا يدخل القرى و إن نص عليه، لعدم نفاذ القضاء فيه، و المأخوذ رواية النوادر للحاجة.(۴)

---

(۱) فتاویٰ رضویه، ج:۷، ص:۳۲۸. ملخصًا رضا اکیڈمی، ممبئی
(۲) فتاویٰ رضویه، ج:۷، ص:۵۰٤. رضا اکیڈمی، ممبئی
(۳) هذا إذا قلّدهٗ مطلقاً أمّا إذا قلّده قضاء بلد مع السواد والقرىٰ فلا يكون المصر شرطا لنفاذ القضاء. ۱۲ المرتب غفرله
(۴) الفتاوى البزازية، ج:۱، علىٰ هامش الهندية، ج:۵، ص:۱۳۵ كتاب آداب القاضى ، الفصل الأول،

(۲) قضى في الرستاق نفذ لأن على رواية النوادر- وهو المأخوذ - المصر ليس بشرط لنفاذ القضاء. (۱)

(۳) المصر شرط لنفاذ القضاء فى ظاهر الرواية - وفي رواية النوادر لا، فينفذ في القرى، و في عقار لا في ولايته على الصحيح. خلاصة -و به يفتى-بزاز يه. (۲)

(۴) قال شمس الأيمة السرخسي -رحمه الله تعالى- في ظاهر الرواية عن أبي حنيفة - رحمه الله تعالىٰ- المصر شرط لنفاذ القضاء، وهكذا ذكر الخصاف -رحمه الله تعالى- و إليه أشار محمد -رحمه الله تعالى- في الكتاب، و عن أبي يوسف رحمه الله تعالى المصر ليس بشرط لنفاذ القضاء. (۳)واللہ تعالیٰ اعلم۔

سوال: قاضی نے اپنے حدود قضا سے باہر رہ کر بوجہ شہادت شرعیہ کوئی فیصلہ کیا اور اس کا اعلان جدید ذرائع ابلاغ مثلاً ٹیلی فون، فیکس وغیرہ سے کیا تو کیا وہ اعلان اس کے حدود قضا میں نافذ العمل ہوگا؟

جواب: قاضی اپنے حدود قضا سے باہر رہ کر اپنے حدود قضا کے لیے بھی کوئی فیصلہ نہیں کر سکتا۔

عنایہ میں ہے:

قول القاضي في غير موضع قضائه كقول واحد من الرعايا. (۴)

بحر الرائق میں ہے:

القاضي إنما يصير قاضيا إذا بلغ الموضع الذي قُلِّد فيه القضاء.اھ(۵)

واللہ تعالیٰ اعلم۔

سوال: اگر قاضی کو اپنے حدود ولایت سے باہر رہ کر اپنے دائرۂ ولایت کے لیے کوئی فیصلہ کرنے کا حق نہیں ہے تو کیا جدید ذرائع ابلاغ کے ذریعہ کسی پیش آمدہ مسئلے میں فیصلہ کرنے کے لیے کسی کو اپنا نائب بنا سکتا ہے؟

جواب: وہ قاضی جسے اپنا نائب مقرر کرنے کا حق شرعاً حاصل ہے وہ اپنے حدود قضا کے لیے جدید ذرائع ابلاغ مثلاً ٹیلی

کوئٹہ، پاکستان

(۱) الفتاوی البزازیة، ج:۱، علی هامش الهندية، ج:۵، ص:۱۷٤ كتاب آداب القاضی، الفصل الرابع، قبيل نوع فی اليمين المضافة، کوئٹہ، پاکستان

(۲) در مختار مع رد المحتار ، اوائل كتاب القضاء، ج:۵، ص:۵۰۱، دار الفکر، بیروت

(۳) خانیه بر هامش هندیه، ج: ۲، ص: ٤٥٠، كتاب الدعوى والبينات، فصل فی من يجوز قضاء القاضی إلخ، کوئٹہ، پاکستان،

(۴) عنایه، مطبوع مع فتح القدير، ج:۷، ص ۲۹۲، باب کتاب القاضی إلى القاضی، مكتبة التجاریه، مکة

(۵) بحر الرائق، كتاب الحوالة، باب كتاب القاضی إلى القاضی وغیره، ج:۷، ص:۱۲، دار الكتب العلمية، بیروت.

فون، فیکس، ای میل کے ذریعہ اپنا نائب و خلیفہ بنا سکتا ہے۔ البتہ جس کے پاس اس قسم کا فون، فیکس یا ای میل آئے وہ دوبارہ اصل قاضی سے رابطہ کر کے تحقیق کر لے کہ واقعتاً اسی کا فون، فیکس، ای میل ہے۔

بحر الرائق میں ہے:

وظاهر إطلاقهم أن المأذون له بالإستخلاف صريحا أو دلالة يملكه قبل الوصول إلى محل قضائه كما يملكه بعده، وقد جرت عادتهم إذا ولوا ببلد السلطان قضاء بلدة بعيدة بإرسال خليفة يقوم مقامهم إلى حضورهم ، وقد سئلت عنها في سنة تسع و تسعين و تسع مائة فأجبت بذلك،والله الموفق(۱) والله تعالیٰ أعلم.

(۱) بحر الرائق، ج:۷، ص:۷، مطبع دار الكتب العلمية، بيروت

تیرہواں فقہی سیمینار

منعقدہ: ۲۰/ ۲۱/ ۲۲/ صفر ۱۴۲۷ھ

مطابق ۲۱/ ۲۲/ ۲۳/ مارچ ۲۰۰۶ء

بروز سہ شنبہ، چہار شنبہ، پنج شنبہ

بمقام امام احمد رضا لائبریری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

موضوعات

۲۵-۲۶-۲۷-۲۸-۲۹- مسائلِ حج

۳۰- دنیا کی حکومتیں اور ان کی شرعی حیثیت

۳۱- آنکھ اور کان میں دوا ڈالنا مفسدِ صوم ہے یا نہیں؟

۳۲- تقلیدِ غیر، کب جائز، کب ناجائز؟

مسائلِ حج

☆- سوال نامہ

☆- خلاصۂ مقالات

☆- فیصلے

سوال نامہ

مسائلِ حج

ترتیب: مولانا عبد الحق رضوی، رکن مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہ و حمدہ تعالیٰ و تقدس

حج مذہب اسلام کے پانچ بنیادی ارکان میں سے ایک رکن ہے اور عرف شرع میں حج نام ہے احرام باندھ کر نویں ذوالحجہ کو عرفات میں ٹھہرنے اور کعبہ معظّمہ کے طواف کا اور اس کے لیے ایک خاص وقت مقرر ہے کہ اس میں یہ افعال ادا کیے جائیں تو حج ہے اور وہ وقت ۹/ ذو الحجہ سے لے کر ۱۲ ذوالحجہ تک ہے اور اس کا سبب کعبہ شریف ہے اسی لیے عمر میں صرف ایک بار حج فرض ہے حج کی فرضیت قطعی ہے جو اس کی فرضیت کا انکار کرے وہ کافر ہے۔ اور بر بنائے قول صحیح ۹ھ میں حج فرض ہوا۔

مسائل حج میں بعض مسائل وہ ہیں جو فقہاے اسلام کے درمیان مختلف فیہ ہیں ان کی تنقیح و تحقیق اور قول راجح کی تعیین لازم و ضروری ہے تاکہ امت مسلمہ بآسانی قول راجح پر عمل کر کے اپنے فریضۂ حج کو ادا کر سکے اور بعض مسائل حج وہ ہیں کہ حالات زمانہ کی وجہ سے اس میں دشواری اور الجھن پیدا ہو گئی ہے۔

(۱) نوع اول کے دو مسائل یہاں پر زیر غور ہیں: حج سے پہلے ایک سے زائد عمرے کے بارے میں اختلاف ہے جیسا کہ مجدد اعظم اعلیٰ حضرت قدس سرہ العزیز رقم طراز ہیں:

"لا اختلاف العلماء فی نفس جواز العمرة فی اشهر الحج".(۱)

اور فتاویٰ رضویہ کی درج ذیل عبارت سے متبادر ہوتا ہے کہ حجاج کرام ایک عمرے سے فراغت کے بعد جب مکہ معظّمہ میں اقامت پذیر ہوں اور آٹھویں تاریخ کا انتظار کر رہے ہوں تو ان کے لیے عمرہ کرنے کی اجازت نہیں ہے، فرماتے ہیں:

"اب یہ سب حجاج (قارن، متمتّع، مفرد کوئی ہو) کہ منیٰ جانے کے لیے مکہ معظمہ میں آٹھویں تاریخ کا انتظار کر رہے ہیں ایام

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص: ٦٧٠، ج: ٤، کتاب الحج، رضا اکیڈمی

اقامت میں جس قدر ہو سکے نرا طواف بے اضطباع ورمل وسعی کرتے رہیں باہر والوں کے لیے یہ سب سے بہتر عبادت ہے"۔ (١)

اس لیے مقام اس کا مقتضی تھا کہ اگر اس وقت عمرے کی اجازت ہوتی تو اسے بھی ضرور ذکر فرماتے جیسا کہ حج سے فراغت کے بعد عمرہ کرنے کی خصوصی ہدایت فرماتے ہیں۔

اور منحۃ الخالق حاشیہ بحر الرائق میں ہے:

"و قدذكر فى اللباب ان المتمتع لايعتمر قبل الحج قال شارحه هذا بناء على ان المكى ممنوع من العمرة المفردة ايضا و قد سبق انه غير صحيح بل انه ممنوع من التمتع والقران وهذا المتمتع آفاقى غير ممنوع من العمرة فجازله تكرارها لانها عبادة مستقلة ايضا كالطواف "اه (٢)

اور رد المحتار میں در مختار کے قول: " و اقام مكة حلالاً " کے تحت ہے

"تنبيه: افاد انه يفعل ما يفعله الحلال ، فيطوف بالبيت ما بداله و يعتمر قبل الحج، و صرح فى اللباب بانه لايعتمر: اى بناء على أنه صار فى حكم المكى، و ان المكى ممنوع من العمرة فى اشهر الحج و ان لم يحج وهو الذى حط عليه كلام الفتح ، و خالفه فى البحر و غيره بانه ممنوع منها ان حج من عامه". (٣)

درج بالا دونوں عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ متمتّع غیر سائق الہدی مکہ معظّمہ پہونچ کر عمرے سے فارغ ہونے کے بعد قبل احرام حج مزید عمرے کر سکتا ہے۔

(٢) اگر کوئی شخص حج بدل کے لیے جا رہا ہے تو تمتع کر سکتا ہے یا نہیں، جب کہ حج کرانے والے کی طرف سے اس کی اجازت مل چکی ہو۔ شرح لباب میں علامہ علی قاری یہ فرماتے ہیں کہ حج بدل کرنے والے کے لیے تمتع جائز نہیں۔ دلیل میں وہ دو باتیں تحریر فرماتے ہیں:

اول: یہ کہ مشائخ کرام نے جہاں یہ بتایا ہے کہ حج بدل کے لیے بھیجنے والا شخص (آمر) اپنا عمل حج بدل کے لیے اپنے مقرر کردہ شخص کو یوں سپرد کرے تو اس بیان کو انہوں نے افراد اور قران دو ہی کے ذکر سے مقید کیا ہے جس سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ وہ تمتع کی اجازت نہیں دے سکتا ہے۔

دوم: یہ کہ حج بدل کی شرط یہ ہے کہ حج میقاتی اور آفاقی ہو جبکہ تمتع کرنے والا پہلے عمرہ ادا کرے گا۔ اور مکہ جا کر اس کا سفر ختم ہو جائے گا اب وہ جو حج ادا کرے گا مکی ہو گا آفاقی نہ ہو گا۔

لیکن لباب فصل نفقہ کے اواخر میں یہ ہے:

---

(١) فتاویٰ رضویہ، ص: ٧٠٤، ج: ٤، کتاب الحج، رضا اکیڈمی

(٢) منحة الخالق علىٰ هامش بحر الرائق، ص: ٦٤٢، ج: ٢، كتاب الحج، باب التمتع، دار الكت العلمية، بيروت.

(٣) رد المحتار، ص: ٥٦٤، ج: ٣، باب التمتع من كتاب الحج، دار الكتب العلمية، بيروت.

ينبغي له ان يفوض الامر إلى المامور فيقول: حُجّ عنى كيف شئت مفرداً أو قارنا او متمتعا. اه[۱]

آمر کو چاہیے کہ معاملہ مامور کے سپرد کردے اور یوں کہے کہ میری جانب سے تم جیسے چاہو حج کرو افراد یا قران یا تمتع“

اور اسی لباب کی ایک دوسری عبارت یہ ہے:

” لو امره بالقران او التمتع فالدم على المامور“. [۲]

اگر قران اور تمتع کا حکم دیا تو قربانی مامور کے ذمہ ہوگی۔ اور در مختار میں ہے:

(ودم القران) والتمتع (والجناية على الحاج) ان اذن له الآمر بالقران والتمتع والا فيصير مخالفا فيضمن.

اور اسی کے تحت رد المحتار میں ہے:

قوله” على الحاج اى المامور اما الاول فلانه وجب شكراً على الجمع بين النسكين و حقيقة الفعل منه، و ان كان الحج يقع عن الآمر، لانه وقوع شرعى لا حقيقى، و اما الثانى فباعتبار انه تعلق بجنايته افاده فى البحر“. [۳]

مذکورہ بالا عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حج بدل کرنے والا تمتع بھی کرسکتا ہے جبکہ آمر کی طرف سے اس کی اجازت ہو جیسا کہ حج افراد و قران کرسکتا ہے۔

اور **نوع دوم** کے بھی دو مسائل یہاں زیر بحث ہیں: مثلا دور حاضر میں ہوائی جہاز میں سیٹوں کی بکنگ اور فلائٹ کے آنے جانے کی تاریخوں کا تعین بہت پہلے سے ہوجاتا ہے اور فلائٹ کی تاریخ کو بدلوانا عام لوگوں کے بس سے باہر ہوتا ہے ایسی صورت میں عورت حیض و نفاس کی حالت میں طواف افاضہ کیسے کرے جب کہ مکہ معظمہ میں اس کا قیام اس کے اختیار میں نہیں ہے اور اس کی فلائٹ مثلاً ۱۳؍۱۴؍ ذو الحجہ کو ہے اور طواف افاضہ حج کا رکن ہے بغیر اس کو ادا کیے اگر عورت وطن چلی جائے تو حج ہی ادا نہ ہوگا اور لازم ہوگا کہ عورت دوبارہ مکہ مکرمہ آئے اور طواف افاضہ کرے اور وہ عورت حلال نہ ہوگی اگرچہ اسی حالت پر برسوں گزر جائیں اور اس حالت میں طواف کر نہیں سکتی کیونکہ طواف کے لیے طہارت شرط ہے، حیض و نفاس کی حالت میں طواف کرنے والی عورت پر بدنہ واجب ہے۔

اور میں سمجھتا ہوں کہ کوئی مفتی یہ حکم بھی نہیں دے سکتا ہے کہ تم حیض و نفاس کی حالت میں بیت اللہ شریف کا طواف کرلو اس لیے کہ ناپاکی کی حالت میں مسجد الحرام میں جانا اور بیت اللہ شریف کا طواف کرنا دونوں ناجائز اور گناہ ہے اور کسی گناہ کا حکم کوئی مفتی نہیں دے سکتا ہے تو ایسی صورت میں کیا حیلہ اور تدبیر ہوسکتی ہے کہ عورت طواف افاضہ سے سبکدوش ہوسکے

---

(۱) لباب، ص:۲۵۲، فصل نفقة.

(۲) لباب، ص:۲۵۳، فصل: الدماء المتعلقة بالحج

(۳) رد المحتار، ص:۳۲، ج:٤، باب الحج عن الغير/ كتاب الحج، دار الكتب العلمية، بيروت.

اور اپنے حج فرض کو مکمل کر سکے۔

(۲) دور حاضر میں جبکہ معاصی اور فحاشی عام ہے توباوجود اس کے کہ خسر اپنی بہو کا اور داماد اپنی ساس کا محرم ہے لیکن خسر و داماد کے بہو اور ساس کے لیے محرم ہونے کے باوجود اگر اندیشۂ فتنہ ہو تو کیا بہو اور ساس کو اپنے ساتھ حج میں لے جانے کی اجازت ہو گی یا انہیں اس سے روک دیا جائے گا۔ جب کہ اکثر بہو کے ساتھ خسر کی بدکاری اور ساس کے ساتھ داماد کے غلط کاری کے واقعات رونما ہوتے رہتے ہیں تو کیا ایسی صورت میں جوان خسر یا جوان داماد کے ساتھ بہو یا ساس کو سفر حج کی اجازت دی جا سکتی ہے؟

رضاعی بھائی محرم ہے مگر اس کے باوجود مظنۂ فساد کی وجہ سے فقہاے کرام نے ارشاد فرمایا کہ عورت اپنے رضاعی بھائی کے ساتھ سفر نہ کرے اور ساس محرمات ابدیہ سے ہے اس کے باوجود فقہا نے فرمایا کہ جوان ساس داماد کے ساتھ سفر نہ کرے۔

ردالمحتار میں ہے:

" نقل السيد ابو السعود عن نفقات البزازية لا تسافر با خيهارضاعاً في زماننا اھ. اى لغلبة الفساد . قلت و يؤده كراهة الخلوة بها كالصهرة الشابة فينبغى استثناء الصهرة الشابة هُنا ايضا لأن السفر كالخلوة". [۱]

مجدد اعظم اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ العزیز اپنے ایک فتویٰ میں ارشاد فرما رہے ہیں:

" رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں:

لايحل لامرأة تومن بالله واليوم الآخر ان تسافر مسيرة يوم و ليلة الا مع ذى رحم محرم يقوم عليها".

حلال نہیں ہے اس عورت کو کہ ایمان رکھتی ہو اللہ اور قیامت پر کہ ایک منزل کا بھی سفر کرے مگر محرم کے ساتھ جو اس کی حفاظت کرے یعنی بچہ یا مجنون یا مجوسی یا بے غیرت فاسق نہ ہو ایسا اگر محرم ہو تو اس کے ساتھ بھی سفر حرام ہے کہ اس سے حفاظت نہ ہو سکے گی یا ناحفاظتی کا اندیشہ ہو گا الی آخرہ۔ [۲]

انوار البشارۃ میں ایک جگہ فرمایا:

" عورت کے ساتھ جب تک شوہر یا محرم بالغ قابل اطمینان نہ ہو، جس سے نکاح ہمیشہ کو حرام ہے، سفر حرام ہے۔ اگر کرے گی حج ہو جائے گا مگر ہر قدم پر گناہ لکھا جائے گا۔ [۳] خط کشیدہ عبارت قابل توجہ ہے۔

(۳) مکہ معظّمہ میں پندرہ روز یا اس سے زائد دنوں تک اگر حاجی کا قیام ہو تو اس پر عید الاضحیٰ کی قربانی واجب ہے یا

---

(۱) رد المحتار، ج:۳، ص:٤٦٤، كتاب الحج، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج:٤، ص:٦٨٢، كتاب الحج، رضا اكیڈمی

(۳) فتاویٰ رضویہ، ص: ٦٩١، ج:٤، رساله انور البشارة، في مسائل الحج والزيارة، مطبوعه: رضا اكیڈمی

نہیں؟ قران، تمتع، افراد تمام صورتوں میں صرف ایک قربانی واجب ہوگی یا چند اور یہ حرم ہی میں ہو سکتی ہے یا حرم سے باہر اپنے وطن میں بھی۔

تمام صورتوں کا احاطہ فرماکر سب کے احکام تحریر فرمائیں۔

درج بالا تمہیدی گفتگو کے بعد اپنے مؤقر مندوبین محققین و مفتیان کرام کی خدمات عالیہ میں چند سوالات پیش ہیں امید کہ اپنے تحقیقی جوابات سے شرکائے مجلس شرعی کو مستفیض فرمائیں گے۔

سوالات

(الف) حج سے پہلے ایک سے زائد عمرے کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ جائز ہے یا ناجائز؟۔

(ب) حج بدل کرنے والا تمتع بھی کر سکتا ہے یا نہیں؟۔

(ج) عورت حیض و نفاس کی حالت میں طواف افاضہ کیسے کرے گی؟ جبکہ مکہ معظمہ میں عورت کا قیام ممکن نہ ہو؟۔

(د) جوان خسر اور داماد کے ساتھ بہو یا ساس کا سفر حج جائز ہے یا ناجائز؟۔

(ہ) حاجی پر قربانی واجب ہے یا نہیں، جب کہ مکہ معظّمہ میں ۱۵؍ دن یا اس سے زائد دنوں تک قیام پذیر رہ چکا ہو؟

خلاصۂ مقالات بعنوان

مسائلِ حج

تلخیص نگار: مولانا محمد صدر الوریٰ قادری، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے تیرہویں فقہی سیمینار کے لیے جن موضوعات کا انتخاب ہوا، ان میں ایک موضوع ہے "مسائلِ حج" ـــــ اس پر تادمِ تلخیص ۴۹/ مقالے مجلس کو موصول ہوئے، جن کے صفحات کی مجموعی تعداد ۳۰۶/ ہے۔ اس موضوع کے بعض گوشوں کی تنقیح کے لیے پانچ سوالات حضرات علمائے کرام کی خدمت میں پیش کیے گئے۔ جن کی تفصیل اس طرح ہے:

[الف]- حج سے پہلے ایک سے زائد عمرے کی شرعی حیثیت کیا ہے، جائز ہے یا ناجائز؟

[ب]- حج بدل کرنے والا تمتع بھی کر سکتا ہے یا نہیں؟

[ج]- عورت حیض ونفاس کی حالت میں طوافِ افاضہ کیسے کرے گی، جب کہ مکہ معظّمہ میں عورت کا قیام ممکن نہ ہو؟

[د]- جوان خسر اور داماد کے ساتھ بہو یا ساس کا سفر جائز ہے یا ناجائز؟

[ہ]- حاجی پر قربانی واجب ہے یا نہیں، جب کہ مکّہ معظّمہ میں ۱۵/ دن یا اس سے زائد دنوں تک قیام پذیر رہ چکا ہو؟

پہلا سوال:- پہلے سوال کے جواب میں تین موقف سامنے آئے۔

پہلا موقف یہ ہے کہ ایسا متمتّع جو اپنے ساتھ ہدی کا جانور لے کر گیا ہو وہ حج سے پہلے ایک سے زائد عمرے نہیں کر سکتا اور اگر ایسا متمتّع ہو جو اپنے ساتھ قربانی کا جانور لے کر نہ گیا ہو تو وہ حج سے پہلے ایک سے زائد عمرے کر سکتا ہے، البتہ اشہر حج میں جواز عمرہ کے سلسلے میں چوں کہ بعض علما کا اختلاف ہے، مثلاً صاحبِ فتح القدیر امام ابن الہمام اور صاحبِ لباب المناسک علامہ رحمت اللہ سندھی وغیرہ حج سے پہلے مزید عمرے کی اجازت نہیں دیتے، ان کی دلیل یہ ہے کہ تمتع کرنے والا مکی کے حکم میں ہو جاتا ہے اور مکی کے لیے حج کے مہینوں میں عمرہ کرنا جائز نہیں، لباب المناسک میں ہے:

لا يعتمر (المتمتع) قبل الحج.

فتح القدیر میں ہے:

ثم ظهر لی بعد نحو ثلاثين عاما من كتابة هذا الكتاب أن الوجه منع العمرة للمكی فی اشهر الحج سواء حج من عامه أو لا. (۱)

اور اختلافِ علما سے بچنا بہتر ہے، اس لیے اولیٰ وانسب یہ ہے کہ بعد حج عمرہ کرے بالخصوص جب حج کے بعد مزید مکہ مکرمہ میں قیام کا موقع ملے۔ اور قبل حج صرف طواف پر اکتفا کرے، اسی بنیاد پر اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ نے تحریر فرمایا:

"اب یہ سب حجاج (قارن، متمتّع، مفرد کوئی ہو) کہ منیٰ جانے کے لیے مکہ معظّمہ میں آٹھویں تاریخ کا انتظار کر رہے ہیں، ایامِ اقامت میں جس قدر ہو سکے نرا طواف بے اضطباع و رمل وسعی کرتے رہیں۔ باہر والوں کے لیے یہ سب سے بہتر عبادت ہے۔" (۲)

مگر راجح یہی ہے کہ حج سے پہلے متمتع غير سائق للهدي کے لیے ایک سے زائد عمرے کرنا بلا کراہت جائز ہے۔ یہ موقف اکثر مقالہ نگار حضرات کا ہے۔ اس موقف پر درج ذیل عبارتوں سے استدلال کیا گیا ہے۔

علامہ علی قاری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (لا يعتمر قبل الحج) کی شرح میں فرماتے ہیں:

وهذا بناء على أن المكی ممنوع من العمرة فجا زله تكرارها لأنها عبارة مستقلة ايضا كالطواف.

منحۃ الخالق میں شرح لباب کی درج بالا عبارت نقل کرنے کے بعد مزید اس کی تائید میں فرمایا:

و فی حاشية المدنی أن ما فی اللباب مسلم فی حق المتمتع السائق للهدی، أما غير السائق فلا، لأنه خلاف مذهب اصحابنا جميعا، لأن العمرة جائزة فی جميع السنة بلا كراهة إلا فی خمسة أيام لا فرق فی ذٰلك بين المكی والآفاقی كما صرح فی النهاية والمبسوط والبحر و أخی زاده والعلامة قاسم وغيرهم. (۳)

حضرت علامہ شامی علیہ الرحمہ ردالمحتار میں فتح القدیر کی درج بالا عبارت کے تحت فرماتے ہیں:

ونقل عن القاضی عيد فی "شرح المنسك" أن ما فی الفتح قال العلامة قاسم: إنه ليس بمذهب لعلمائنا ولا للأئمة الأربعة ولا خلاف فی عدم كراهتها لأهل مكة. (۴)

منحۃ الخالق باب تمتع کے اخیر میں فیصلہ کن انداز میں علامہ شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں:

---

(۱) فتح القدير، ج:۳، ص:۱۱، كتاب الحج، بركات رضا، پور بندر، گجرات.

(۲) فتاویٰ رضویہ ج:٤، ص:٧٠٤، رسالہ انوار البشارة في مسائل الحج والزيارة، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی

(۳) منحة الخالق على البحر الرائق، ج:۲، ص:٦٤٢، كتاب الحج، باب التمتع، دار الكتب العلمية، بيروت

(۴) رد المحتار، ج:۳، ص:٤٧٧، كتاب الحج، دار الكتب العلمية، بيروت.

والظاهر أن المتمتع بعد فراغه عن العمرة لا يكون ممتنعا من اتيان العمرة فإنه زيادة عبادة و هو و إن كان فى حكم المكى إلا أن المكى ليس ممنوعا عن العمرة فقط على الصحيح و إنما يكون ممنوعا عن التمتع كما تقدم ما فى اللباب. (۱)

"المسلک المقسط" کے محشی علامہ حسین بن محمد سعید عبد الغنی مکی حنفی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ، منحۃ الخالق کی عبارت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

قلت فما يفعله جهلة معلمى الغرباء من منعهم من اتيان العمرة للمتمتع الذى لم يسق الهدى هو على خلاف المذهب، و يتسبب عن المنع المذكور حرمان الغرباء من عبادة لها ثواب عظيم لا يتيسر لهم فعلها فى بلادهم. وربما ضاق عليهم الوقت فلا يمكنهم فعلها بعد نزولهم من عرفات، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم. (۲)

بدائع الصنائع وغیرہ میں ہے:

فإن السنة كلها وقت العمرة وتجوز فى غير اشهر الحج و فى اشهر الحج لكنه يكره فعلها فى يوم عرفة و يوم النحر و أيام التشريق. (۳)

دوسرا موقف یہ ہے کہ حج سے پہلے ایک سے زائد عمرے کرنا ناجائز ہے، ہاں اگر کسی کی فلائٹ بعدِ حج فوراً ہو اور اس کو عمرے کا موقع نہ مل سکے تو ایسے لوگ قبل حج ایک سے زائد عمرے کر سکتے ہیں۔ یہ رائے صرف ایک عالم کی ہے، وہ ہیں مولانا محمد سلیمان مصباحی، یہ لکھتے ہیں:

"قبل احرام حج ایک سے زیادہ عمرہ کے بارے میں فقہاے کرام کا اختلاف ہے اور دلائلِ شرعیہ بھی مختلف ہیں اور فقہ کا یہ ضابطہ ہے کہ جہاں جواز اور عدم جواز میں اختلاف ہو وہاں ترجیح عدم جواز کو ہوگی، لہٰذا راجح یہ ہے کہ حج سے پہلے ایک سے زیادہ عمرہ کرنا جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر کسی کی فلائٹ بعدِ حج فوراً ہو اور اس کو عمرے کا موقع نہ مل سکے تو ایسے لوگ ان علما کے اقوال پر عمل کر سکتے ہیں، جنھوں نے جواز کا حکم دیا ہے۔"

تیسرا موقف یہ ہے کہ متمتّع بعد عمرہ حلال ہو کر میقات کے باہر مقیم ہو تو بالاتفاق وہ آفاقی کے حکم میں ہوگا اور مزید عمرے کی بھی اجازت ہوگی۔ یہ موقف ہے مولانا محمد انور نظامی اور مولانا محمد بشیر القادری کا، ان دونوں حضرات کا موقف ایک ہونے کے ساتھ ساتھ الفاظ بھی دونوں کے ایک ہیں، لکھتے ہیں:

---

(۱) منحة الخالق، ج:۲، ص:٦٤٥، كتاب الحج، باب التمتع، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) ارشاد السارى الى مناسك الملا على القارى، ص:١٩٤، المكتبة التجارية الكبرىٰ، مصر

(۳) بدائع الصنائع، ج:۲، ص:۳۳۹، كتاب الحج، فصل: وأمّا العمرة فالكلام فيها يقع في مواضع، مطبوعه مركز اهل سنت بركات رضا، پور بندر، گجرات.

”اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ بعد عمرہ حلال ہو کر جب متمتّع میقات کے باہر مقیم ہو تو بالاتفاق آفاقی کے حکم میں ہوگا اور مزید عمرے کی بھی بالاتفاق اجازت ہوگی۔ لہٰذا متمتّع کے لیے مطلقاً مزید عمرے کی ممانعت کا قول راجح نہیں معلوم ہوتا۔ لہٰذا دوسرا موقف ”هذا المتمتع آفاقی غیر ممنوع من العمرة فجا زله تکرارها. اھ“ ہی راجح ہے۔“

دوسرا سوال:- دوسرے سوال کے جواب میں بھی تین نظریات ملے۔

پہلا نظریہ یہ ہے کہ حج بدل کرنے والا تمتع نہیں کرے گا، اس کے قائل ہیں مولانا صاحب علی مصباحی، انھوں نے اپنے اس موقف کے اثبات میں کوئی دلیل پیش کرنے کی زحمت نہیں اٹھائی ہے۔

دوسرا نظریہ یہ ہے کہ حج بدل کرنے والا تمتع بھی کر سکتا ہے، بشرطے کہ حج کرانے والے کی طرف سے اس کی اجازت مل چکی ہو، لیکن عام متمتعین کی طرح اس کو حرم شریف سے احرامِ حج باندھنا درست نہیں ہے، بلکہ اس پر لازم ہے کہ وہ احرامِ حج سے پہلے میقات کی طرف نکلے اور میقات سے حج کا احرام باندھے تاکہ حج آفاقی ہو۔ یہ نظریہ درج ذیل حضرات کا ہے:

(۱) مولانا محمد عرفان عالم مصباحی (۲) مولانا ساجد علی مصباحی (۳) مولانا عبد السلام (۴) مولانا قاضی فضل رسول (۵) مولانا شبیر احمد (۶) مفتی حبیب اللہ

ان حضرات کی دلیلیں یہ ہیں:

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ حج بدل کی شرائط بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”محجوج عنہ جب اہل آفاق سے ہو تو لازم ہے کہ اس کی طرف سے حج آفاقی کیا جائے، اگر اس نے حج کو بھیجا اس نے عمرہ کا احرام باندھا، بعد عمرہ موسم میں مکہ معظّمہ سے احرامِ حج باندھا، اس کی طرف سے حج نہ ہوگا کہ یہ حج مکی ہوا، نہ آفاقی، ہاں اگر قریب حج میقات کی طرف نکل کر احرامِ حج میقات سے باندھے تو جائز ہے کہ حج آفاقی ہوا نہ مکی۔“[1]

منحۃ الخالق علی البحر الرائق میں ہے:

”ذکر العلامة الشیخ السندی رحمة الله تعالیٰ علیه فی منسکه الکبیر أن من شروط صحة الحج عن الأمر أن یحرم من المیقات، فلو اعتمر وقد أمره بالحج ثم حج من مکة یضمن فی قولهم جمیعا، ولا یجوز ذٰلك عن حجة الاسلام لأنه مأمور بحجة میقاتیة اھ وهل إذا عاد إلی المیقات و أحرم یقع عن الأمر؟ ظاهر التعلیل نعم، فتأمل.“[2]

تیسرا نظریہ یہ ہے کہ محجوج عنہ کی اجازت سے حج بدل کرنے والا تمتع کر سکتا ہے اور اس میں اس کی کوئی قید نہیں کہ

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۴، ص:۶۶۴، اوائل کتاب الحج، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۲) منحة الخالق، ج:۳، ص:۱۰۹، کتاب الحج، باب الحج عن الغیر، دار الکتب العلمیة، بیروت.

حج کا احرام باندھنے کے لیے اہلِ آفاق کی میقات پر آئے، بلکہ حدودِ حرم میں جہاں سے چاہے حج کا احرام باندھے اور مسجد الحرام شریف سے باندھنا افضل ہے۔ یہ نظریہ درج ذیل حضرات کا ہے:

(۱) مفتی شفیق احمد شریفی (۲) مولانا محمد اسحاق رام پوری (۳) مولانا محمد عالم گیر (۴) قاضی فضل احمد (۵) مولانا شمشاد احمد (۶) مولانا نظام الدین، برطانیہ (۷) مولانا ابرار احمد اعظمی (۸) مولانا محمد سلیمان (۹) مفتی عنایت احمد (۱۰) مفتی محمد معراج القادری (۱۱) مولانا ناظم علی (۱۲) مولانا آلِ مصطفیٰ (۱۳) مولانا جمال مصطفیٰ (۱۴) مولانا ابو طالب (۱۵) مولانا معین الدین (۱۶) مولانا مسیح احمد (۱۷) راقم الحروف صدر الوریٰ قادری (۱۸) مولانا ابرار احمد امجدی (۱۹) مولانا محمد انور نظامی (۲۰) مولانا بشیر القادری (۲۱) مولانا محمد عالم نوری (۲۲) مولانا مختار احمد بہیڑی (۲۳) مولانا مسعود احمد برکاتی (۲۴) خواجہ آصف رضا (۲۵) مولانا اختر رضا (۲۶) مفتی محمد نسیم (۲۷) مولانا دستگیر عالم (۲۸) مولانا رضوان احمد (۲۹) مولانا احمد رضا (۳۰) مولانا نظام الدین، جمداشاہی (۳۱) مولانا سلیم الدین (۳۲) مولانا اختر حسین (۳۳) مولانا رفیع الزماں (۳۴) مولانا نفیس احمد مصباحی (۳۵) مولانا عبد الحق (۳۶) مولانا شمس الہدیٰ (۳۷) مفتی بدر عالم (۳۸) مفتی زاہد علی سلامی (۳۹) مولانا اختر کمال (۴۰) مولانا نصر اللہ (۴۱) مولانا عارف اللہ (۴۲) مفتی انفاس الحسن چشتی۔

ان حضرات کی دلیل درج ذیل عبارات ہیں:

کنز الدقائق میں ہے: "ودم القران والجناية على المامور."

اسی کے تحت بحر الرائق میں ہے:

"وأراد بالقران دم الجمع بين النسكين قرانا كان أو تمتعا كما صرح به فى غاية البيان لكن بالإذن المتقدم."[۱]

الاختيار للتعليل المختار میں ہے:

"ودم المتعة والقران والجنايات على المامور."[۲]

النہر الفائق میں ہے:

"ودم القران والتمتع و الجناية على المامور."[۳]

درِ مختار میں ہے:

"و دم القران والتمتع على الحاج إن أذن له الأمر بالقران والتمتع و إلا فيصير مخالفا فيضمن."[۴]

---

(۱) بحر الرائق، ج:۳، ص: ۷۰، کتاب الحج، دار الکتب العلمية، بيروت

(۲) الاختيار للتعليل المختار، ص: ۱۱۹، باب الحج عن الغير

(۳) النهر الفائق، کتاب الحج، باب الحج عن الغير، ص: ۱٦٥، ج: ۲، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۴) درِ مختار، ص: ۳۲، ج: ٤، باب الحج عن الغير، دار الكتب العلمية، بيروت.

لباب میں ہے:

"و ینبغی للآمر أن یفوض الأمر إلی المامور فیقول حج عنی کیف شئت مفردا أو قارنا أو متمتعا."

ایک اور مقام میں ہے: "لو أمره بالقران أو التمتع فالدم علی المأمور." (۱)

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ ان عبارتوں کی روشنی میں فرماتے ہیں:

"الحمد لله هذا نص صریح فی جواز التمتع فی حج البدل، وأنه إذا کان بإذن الآمر لا یکون خلافا و أن النسکین یقعان عن الآمر و إلا لزم الخلاف." (۲)

حضرت علامہ علی قاری علیہ الرحمۃ کا اس باب میں موقف یہ ہے کہ حج بدل کرنے والا تمتع نہیں کر سکتا، اس کی انھوں نے دو وجہیں ذکر کیں۔ ایک یہ کہ کلام مشائخ میں امر حج کی تفویض افراد اور قران ہی کے ساتھ مقید ہے جس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ محجوج عنہ تمتع کی اجازت نہیں دے سکتا—— دوسری یہ کہ حج بدل کی شرط سے یہ بھی ہے کہ حج میقاتی و آفاقی ہو، جب کہ تمتع کرنے والا پہلے عمرہ ادا کرے گا اور مکہ مکرمہ پہنچ کر اس کا سفر ختم ہو جائے گا، اب وہ جو حج کرے گا وہ مکی ہوگا، آفاقی نہ ہوگا۔

حضرت ملا علی قاری "لباب" کی مقدم الذکر عبارت کے تحت فرماتے ہیں:

" فیه أن هذا القید سهو إذا لتفویض المذکور فی کلام المشائخ مقید بالإفراد والقران لا غیر، ففیه الکبیر: قال الشیخ الإمام أبو بکر محمد بن الفضل: "إذا أمر غیره أن یحج عنه ینبغی أن یفوض الأمر إلی المأمور فیقول: حج عنی بهذا کیف شئت إن شئت حج و إن شئت فأقرن —— وقد سبق أیضا أن من شرط الحج عن الغیر أن یکون میقاتیا آفاقیا، و تقرر أن بالعمرة ینتهی سفره إلیها و یکون حجه مکیا، وأما ما فی قاضی خان من التخییر بحجة أو عمرة و حجة أو بالقران فلا دلالة له علی الجواز إذ الواو لا تفید الترتیب، فیحمل علی حج و عمرة بأن یحج أولا عنه ثم یأتی بعمرة له أیضا فتدبر فإنه موضع خطر." (۳)

اور صاحب لباب کے قول "لو أمره بالقران أو التمتع" میں تمتع کو معنی لغوی پر محمول کیا اس پر اعلیٰ حضرت امام احمد رضا خاں قدس سرہ العزیز نے عالمانہ تنقید فرمائی اور خود ملا علی قاری کے کلام سے حج بدل میں تمتع کا جواز ثابت فرمایا، رقم طراز ہیں:

اقول: حمله علی المعنی اللغوی فی غایة البعد و أما اقتصار المشائخ علی الإفراد والقران

---

(۱) لباب المناسك، ص: ۳۰۵

(۲) جد الممتار، ج: ۲، ص: ۳۶۳، المجمع الاسلامی، مبارك فور

(۳) شرح اللباب، باب الحج عن الغیر، فصل فی النفقة، ص: ۳۰۴، مصر.

فربما یر یدون بالقران ما هو أعم من التمتع لأن فی کلیهما الجمع بین النسکین وقد نقل العلامة الشارح عن الإمام القاضی خان اول باب العمرة ص: ۲۵۵ أن وقتها جمیع السنة إلا خمسة أیام یکره فیها العمرة لغیر القارن اه فقال العلامة نفسه: یعنی فی معناه المتمتع اه.

و عبارة الخانیة ظاهرة فی وفاق اللباب و حملها علی عکس الترتیب لا یفید فإن العمرة عن غیره الآفاقی کالحج عنه فی وجوب کل عن میقاته الآفاقی إذا استنابه فی احدهما — وقد قال فی اللباب و شرحه ص۲٤٥: لو أمره بالعمرة فحج عنه أو عن نفسه ثم اعتمر له لم یجز. اه

واشتراط کون الحج عن الغیر میقاتیا مسلم بالمعنی الأعم الشامل لمیقات المکی وغیره، أما اشتراط کونه من المیقات الآفاقی فغیر مسلم مطلقا، ولذا لما قال فی اللباب فی شرائط الحج عن الغیر: "العاشر: أن یحرم من المیقات" قال القاری: أی من میقات الآمر یشمل المکی وغیره.اه

ولا شك أن الآمر لو تمتع بنفسه لکان میقاته للحج الحرم، فکذا نائبه بإذنه، ولما فرع علی فی الباب بقوله: فلو اعتمر وقد أمره بالحج ثم حج من مکة لا یجوز و یضمن، قال فی الکبیر: ولا یجوز ذٰلك عن حجة الإسلام لأنه مأمور بحجة میقاتیة اه — قال القاری ص٢٤٤: فیه أنه إن أراد بالمیقاتیة المواقیة الآفاقیة ففی اطلاقه نظر ظاهر إذ تقدم أن المکی إذا أوصی بالری أن یحج عنه یحج عنه من مکة وکذا سبق أن من أوصی أن یحج عنه من غیر بلده یحج کما أوصی قرب من مکة أو بعد أه — فکیف یجعل الآفاقیة شرطا هنا بل هو فی شك ههنا من نفس شرط المیقاتیة فضلا عن الآفاقیة حیث قال بعده: و أیضا فیه اشکال آخر حیث أن المیقات من أصله لیس شرطا لمطلق الحج و أصالته بل إنه من واجباته فکیف یکون شرطا وقت نیابته فإن وجد نقل صریح أو دلیل صحیح فالأمر مسلم و إلّا فلا اه — ولا نسلم أن سفره هذا یتجرد للعمرة ولا یکون للحج کمن سعی إلی الجمعة و صلی قبلها السنة لا یکون سعیه مصروفا عن الجمعة کما نص علی التنظیر به فی الهدایة.

ثم إن الباب نص فی باب التمتع منه ص١٤٨ :إنه لا یشترط لصحة التمتع أن یکون النسکان عن شخص واحد حتی لو أمره شخص بالعمرة وآخر بالحج جاز.اه

وقد أقره علیه القاری ثمه قائلا: أی وأذنا له فی التمتع جاز لکن دم المتعة علیه فی ماله اه فهذا إذعان منه لما فی الباب فإذن الجواز هو اجواب والله تعالیٰ أعلم بالصواب.[1]

---

(۱) جد الممتار، ج:۲، ص:۲٦۳، ۲٦٤، ۲٦٥، المجمع الاسلامی، مبارك فور.

تیسرا سوال:- تیسرے سوال کے جواب میں سارے مقالہ نگار حضرات اتنی بات پر متفق نظر آئے کہ مذہبِ حنفی میں طواف کے لیے طہارت شرط نہیں بلکہ واجب ہے، مگر اس کے بعد پھر مختلف نظریات میں تقسیم ہوتے نظر آئے۔

پہلا نظریہ یہ ہے کہ ایسی عورت جس کو طوافِ افاضہ کے دنوں میں حیض آنے کا خدشہ ہو وہ پہلے ہی سے ایسی دوائیں استعمال کرے جن سے اس کا حیض موخر ہو جائے۔ اگر اس پر کامیابی نہ ملے تو وہ واپسی کے لیے پرواز کی تاریخ موخر کرانے کے لیے پوری کوشش کرے تاکہ پاک ہو کر اسے طوافِ افاضہ کا موقع مل جائے۔ اگر ہر طرح کی کوشش کے بعد بھی ناکامی نظر آئے تو اس کے لیے حیلہ یہ ہے کہ وہ کسی عالم سے مسئلہ دریافت کرے اور عالم اس کے سامنے یہ بیان کر دے کہ حیض کی حالت میں مسجد میں تیرا داخل ہونا حرام ہے اور اگر تو داخل ہو کر طواف کرے گی تو تیرا طواف تو ہو جائے گا مگر تو گناہ گار ہوگی اور تجھ پر بدنہ کی قربانی لازم ہوگی۔ یہ راے اکثر مقالہ نگاروں کی ہے۔ ان کی دلیل رد المحتار کی درج ذیل عبارت ہے:

تنبيه: نقل بعض المحشيين عن منسك ابن امير حاج: لو همّ الركب على القفول ولم تطهر فاستفتت هل تطوف أم لا؟ قالوا: يقال لها: لا يحل لك دخول المسجد و إن دخلت وطفت اثمت وصح طوافك و عليك ذبح بدنة. و هٰذه المسئلة كثيرة الوقوع يتحير فيها النساء.[1]

یہ نظریہ ان حضرات کا ہے: (۱) مفتی شفیق احمد شریفی (۲) مولانا محمد عالم گیر (۳) قاضی فضل احمد (۴) مولانا نظام الدین، برطانیہ (۵) مفتی محمد معراج القادری (۶) مولانا ناظم علی (۷) مولانا عرفان عالم (۸) مولانا آلِ مصطفیٰ (۹) مولانا جمال مصطفیٰ (۱۰) مولانا ساجد علی (۱۱) مولانا ابو طالب (۱۲) مولانا معین الدین (۱۳) مولانا محمد صدر الوریٰ قادری (۱۴) مولانا ابرار احمد امجدی (۱۵) قاضی فضل رسول (۱۶) مولانا شبیر احمد (۱۷) مولانا انور نظامی (۱۸) مولانا محمد عالم (۱۹) مولانا مختار احمد بہیڑی (۲۰) مولانا مسعود احمد برکاتی (۲۱) خواجہ آصف رضا (۲۲) مولانا اختر رضا (۲۳) مفتی محمد نسیم (۲۴) مولانا دستگیر عالم (۲۵) مولانا رضوان احمد (۲۶) مولانا نظام الدین، جمدا شاہی (۲۷) مولانا اختر حسین، جمدا شاہی (۲۸) مولانا نفیس احمد مصباحی (۲۹) مولانا عبد الحق (۳۰) مولانا شمس الہدیٰ (۳۱) مفتی بدر عالم (۳۲) مفتی زاہد علی سلامی (۳۳) مولانا اختر کمال (۳۴) مولانا نصر اللہ (۳۵) مولانا عارف اللہ۔

تین علماے کرام (مولانا عبد السلام، مولانا مسیح احمد، مولانا بشیر القادری) اپنے مقالوں میں بدنہ کے بجاے دم استعمال کرتے ہیں، جس کے عموم میں بکری بھی شامل ہے، یہ حضرات خود ہی اپنی مراد بتا سکتے ہیں کہ دم سے انھوں نے کیا مراد لیا ہے۔

دوسرا موقف یہ ہے کہ عورت کا سب کچھ عمل وہی ہوگا جس کی صراحت پہلے موقف میں کی گئی ہے، مگر عورت چوں کہ معذور ہے اس لیے حالتِ حیض میں طواف کرنے کی صورت میں گناہ گار نہ ہوگی۔ یہ موقف درج ذیل تین علماے کرام کا ہے:

(۱) مولانا صاحب علی (۲) مفتی حبیب اللہ (۳) مفتی انفاس الحسن چشتی۔

---

(۱) رد المحتار، ج:۳، ص:۵۳۹ مطلب: في طواف الزيارة، مطبوعه دار الكتب العلمية، بيروت.

ان میں مولانا صاحب علی نے دفعِ حرج کا سہارا لیا، جب کہ مفتی حبیب اللہ نے "الضرورات تبیح المحظورات پر تکیہ رکھا"، البتہ مفتی انفاس الحسن چشتی نے حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمۃ والرضوان کا قول پیش کیا، وہ بہارِ شریعت میں فرماتے ہیں:

"تنبیہ: محرم اگر بالقصد بلا عذر جرم کرے تو کفارہ بھی لازم ہوگا اور گناہ گار بھی ہوگا، لہٰذا اس صورت میں توبہ واجب کہ محض کفارہ سے پاک نہ ہوگا جب تک توبہ نہ کرے اور اگر نادانستہ یا عذر سے ہے تو کفارہ کافی ہے، جرم میں کفارہ بہر حال لازم ہے۔"(۱)

پہلا موقف رکھنے والے لوگوں میں دو اصحابِ قلم مولانا عرفان عالم اور مولانا رفیع الزماں نے حفاظتی تدابیر میں ایک یہ بھی ذکر کیا کہ قبلِ حیض کرسف اس طرح رکھ لے کہ خون فرجِ خارج میں نہ آنے پائے، جب تک خون فرجِ خارج میں نہ آئے گا، اس کے حائضہ ہونے کا حکم نہ ہوگا۔

تیسرا موقف یہ ہے کہ عارضۂ حیض کی وجہ سے طواف افاضہ کی فرضیت ساقط ہو جائے گی، کسقوط الصلوٰۃ والصوم فی حالۃ الحیض، وجہ یہ کہ جب طواف کے لیے دخولِ مسجد لازم وطہارت شرط ہے إذا فات الشرط فات المشروط لہٰذا اس کی بھی قضا ہونی چاہیے، جس کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ کسی کو طوافِ افاضہ کے لیے وکیل بنائے، دوسری یہ کہ خود طواف کرے اور بدنہ کا ذبیحہ کر دے۔ یہ موقف ہے حضرت مفتی عنایت احمد نعیمی کا۔

چوتھا موقف جس کے قائل ہیں مولانا محمد سلیمان مصباحی، موصوف نے موقف اول سے بھی انکار نہیں کیا ہے، مگر اس کے لیے ایک صورت یہ نکالی ہے کہ ایسی عورت کسی کو اپنا نائب بنا دے اور وہ اس کی طرف سے طواف کر دے اور احتیاطاً ایک دَم دے دے۔

پانچواں موقف یہ ہے کہ ایسی عورت طواف کیے بغیر وطن کو چلی جائے، محظوراتِ احرام سے بچے اور جتنی جلد ہو سکے مکہ معظّمہ دوبارہ واپس آکر طوافِ افاضہ کر لے تاہم اگر طولِ احرام کی مشقت پر صبر نہیں کر سکتی تو مذہبِ امام ابو یوسف کو اختیار کرتے ہوئے ہدی کا جانور حرم میں بھیج کر مثلِ محصر اسے احرام کھولنے کی اجازت ہونی چاہیے کہ ان کے مذہب پر وقوفِ عرفہ کے بعد بھی حکمِ احصار ثابت ہے۔ یہی مذہب امام شافعی کا بھی ہے اور موضعِ حرج میں ظاہر مذہب سے عدول جائز۔ تیسری صورت یہ ہے کہ فقہاے شافعیہ نے حالتِ حیض میں طواف افاضہ کر لینے کو احوط کہا، جس سے متبادر یہ ہوتا ہے کہ اسقاطِ فرض کے لیے مجبور عورت کے واسطے ایسا کرنا گناہ نہیں۔ " اختلاف امتی رحمۃ" اور "الدین یسر" کے تناظر میں زیرِ غور مسئلہ کو حل کرنے کے لیے امید کی کرن پھوٹتی نظر آتی ہے۔

یہ موقف ہے مولانا ابرار احمد اعظمی کا۔

چھٹا موقف یہ ہے کہ حائضہ وضو کر کے طواف کر لے اور اسے تین باتوں میں اختیار دیا جائے، چاہے تو قربانی

---

(۱) بہارِ شریعت، ج:٦، ص:٢٤

دے چاہے تو چھ فقیروں کو صدقہ کرے یا تین روزے رکھ لے۔ ہدایہ میں ہے:

بخلاف المضطر حيث يتخير لأن الآفة هناك سماوية وههنا من العباد.(۱)

اس کے حاشیہ میں ہے:

بخلاف المحرم المضطر الى حلق رأسه فإنه إذا حلق رأسه يتخير بين الأشياء الثلثة إن شاء ذبح و إن شاء تصدق بها على ستة مساكين و إن شاء صام ثلثة أيام.

یہ موقف مولانا رفیع الزماں کا ہے۔

چوتھا سوال:- چوتھے سوال کے جواب میں تین نظریات سامنے آئے۔

پہلا نظریہ یہ ہے کہ اگر جوان خسر و داماد فاسق ہوں کہ ان کے ساتھ سفر کرنے میں فتنے کا اندیشہ ہو اور فساد مظنون ہو تو ان کے ساتھ سفر کرنا ناجائز ہے اور اگر وہ متقی و پرہیز گار ہوں کہ ان کے ساتھ سفر کرنے میں فتنے کا اندیشہ نہ ہو تو ان کی رفاقت میں سفر حج کرنا جائز ہے۔ یہ موقف اکثر مقالہ نگاروں کا ہے۔ اس موقع سے عام طور پر فتاویٰ رضویہ کی دو عبارتیں پیش کی گئی ہیں:

[۱] ”عورت کو بغیر محرم کے حج خواہ کسی اور کام کے واسطے سفر کرنا ناجائز ہے، اور بھتیجا شوہر کا محرم نہیں اور محرم فاسق بیکار ہے، اس کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔“(۲)

[۲] نامحرموں سے پردہ مطلقاً واجب اور محارم نسبی سے پردہ نہ کرنا واجب، اگر کرے گی تو گنہ گار ہوگی۔ اور محارم غیر نسبی مثلاً علاقہ مصاہرت و رضاعت، ان سے پردہ کرنا اور نہ کرنا دونوں جائز مصلحت و حالت پر لحاظ ہوگا، اس واسطے علما نے لکھا ہے کہ جوان ساس کو داماد سے پردہ مناسب ہے۔ یہی حکم خسر اور بہو کا ہے، اور جہاں معاذ اللہ مظنۂ فتنہ ہو پردہ واجب ہو جائے گا۔ واللہ يعلم المفسد من المصلح.(۳)

دوسرا نظریہ یہ ہے کہ آج کے دور میں چوں کہ فتنہ و فساد، بے حیائی، عریانیت عام ہو چکی ہے، فحاشی کا بازار گرم ہو چکا ہے، بہو کے ساتھ خسر کے ناجائز تعلقات کے واقعات آئے دن پیش آتے رہتے ہیں، اس لیے اس زمانہ میں جوان خسر کے ساتھ سفرِ حج کے ناجائز ہونے کا فتویٰ صادر کیا جائے۔ یہ موقف درج ذیل حضرات کا ہے۔

(۱) مفتی محمد معراج القادری (۲) مولانا ناظم علی (۳) قاضی فضل رسول (۴) مولانا انور نظامی (۵) مولانا بشیر القادری (۶) مولانا محمد عالم (۷) مولانا مسعود احمد برکاتی (۸) خواجہ آصف رضا (۹) مفتی محمد نسیم (۱۰) مولانا دستگیر عالم (۱۱) مولانا اختر حسین (۱۲) مولانا نفیس احمد (۱۳) مفتی انفاس الحسن (۱۴) مولانا ابرار احمد اعظمی (۱۵) قاضی فضل احمد۔

---

(۱) الهدايه، ج:۱، ص:۲۴۸، كتاب الحج، باب الجنايات.

(۲) فتاویٰ رضويه، ج:۴، ص:۶۸۱، كتاب الحج، مطبوعه: رضا اكیڈی

(۳) فتاویٰ رضويه، ج:۱۰، ص:۱۲۴، نصف آخر، مطبوعه: رضا اكیڈی

تیسرا نظریہ یہ ہے کہ جب تک گواہوں سے جوان خسر و داماد کی مامونیت کی تصدیق نہ ہو جائے تب تک ان کے ساتھ جانے کا فتویٰ نہ دیا جائے۔ یہ رائے ہے مولانا شبیر احمد کی۔

پانچواں سوال:- پانچویں سوال کے جواب میں اکثر اصحابِ قلم اس امر پر متفق ہیں کہ اگر حاجی منیٰ جانے سے پہلے مکہ مکرمہ میں مقیم رہ چکا ہو اور وہ مالکِ نصاب بھی ہو تو اس پر عید الاضحیٰ کی قربانی واجب ہوگی۔ اب اگر وہ متمتّع یا قارن ہے تو اس پر دو قربانی واجب ہے، ایک شکرانۂ حج کی، دوسری عید الاضحیٰ کی اور اگر مفرد ہے تو اس پر صرف عید الاضحیٰ کی قربانی واجب ہوگی، شکرانۂ حج کی قربانی اس پر واجب نہیں۔

اتنی مقدار پر اتفاق کے بعد اکثر اصحابِ رائے نے یہ صراحت کر دی ہے کہ شکرانۂ حج کی قربانی حرم ہی میں ہوگی جب کہ عید الاضحیٰ کی قربانی حل و حرم کہیں بھی ہو سکتی ہے۔ حتیٰ کہ اپنے وطن میں بھی کسی کو اس کام پر مامور کر سکتا ہے۔ مگر قاضی فضل احمد اس تعلق سے لکھتے ہیں:

”یہ حاجی پر وہیں واجب ہوگی جہاں حاجی ایامِ نحر میں اقامت پذیر ہو۔ اگر حرم میں ہو تو حرم میں، اگر گھر میں ہو تو گھر میں یہ قربانی عید الاضحیٰ والی قربانی ہے۔“

مزید لکھتے ہیں:

”الغرض مکہ معظّمہ میں پندرہ یا اس سے زائد دنوں تک اگر حاجی کا قیام ہو اور وہ اقامت کی نیت کر لے تو اس پر عید الاضحیٰ کی صرف ایک قربانی واجب ہوگی، خواہ وہ قارن ہو یا متمتّع یا مفرد اور یہ حرم ہی میں ہوگی، بشرطے کہ بارہویں کے غروب سے پہلے وہ وہاں سے بہ نیتِ سفر انتقالِ مکانی نہ کر چکا ہو۔“

مولانا آلِ مصطفیٰ مصباحی لکھتے ہیں:

”اگر اپنے وطن تک پہنچنے میں ایامِ نحر گزر جائیں تو حرم ہی میں یہ قربانی واجب ہوگی۔“

بعض اربابِ فکر نے حاجی پر عید الاضحیٰ کی قربانی واجب ہونے کے سلسلے میں فقہاے کرام کے اختلاف کو بھی بڑی تفصیل سے واضح کیا ہے۔ ان میں حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب قبلہ مد ظلہ العالی اور حضرت مولانا نفیس احمد صاحب خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں۔ اختلافی پہلو پر بھرپور بحث کرنے کے بعد حضرت مفتی محمد نظام الدین صاحب قبلہ فرماتے ہیں:

”اس تفصیل سے یہ بات عیاں ہوئی کہ صاحبِ مذہب کے ارشاد ”لا تجب علی الحاج“ کی توجیہ میں بھی فقہاے کرام کے درمیان اختلاف ہے۔ اور ہر توجیہ کی تصحیح میں بھی۔ البتہ پلہ ”مطلقاً عدم وجوب قربانی“ کا بھاری لگتا ہے اور اس میں بندوں کے لیے آسانی بھی زیادہ ہے۔ لیکن دوسرے والے قول میں احتیاط زیادہ ہے، اس حیثیت سے اس کا پلہ بھاری ہے۔ چوں کہ عبادات میں احتیاط کی رعایت اولیٰ وارجح بلکہ بسا اوقات واجب ہوتی ہے۔ اس لیے حکم یہی ہوگا کہ جو حاجی مکہ معظّمہ میں پندرہ دن یا اس سے زیادہ قیام پذیر ہو جائے اس پر عید الاضحیٰ کی قربانی احتیاطاً واجب ہے، اسی میں سلامتی ہے اور یہی مجددِ اعظم اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان کا مختار۔ چناں چہ وہ فرماتے ہیں:

"اب قربانی میں مشغول ہو، یہ وہ قربانی نہیں جو عید میں ہوتی ہے کہ وہ تو مسافر پر اصلاً نہیں اور مقیم مال دار پر واجب ہے، اگرچہ حج میں ہو۔" (۱)

مقیم حاجی پر عیدالاضحیٰ کی قربانی واجب ہونے کے تعلق سے عام طور سے درج ذیل عبارت پیش کی گئی ہے:

"وذكر في الأصل و قال: ولا تجب الأضحية على الحاج و أراد بالحاج المسافر فأما اهل مكة فتجب عليهم و إن حجوا." (۲)

یہ ہے مقالات کا خلاصہ اب اس کے بعد اختلاف آرا کے تناظر میں درج ذیل امور تنقیح طلب ہیں:

تنقیح طلب امور

① متمتع غیر سائق للھدی، حج سے پہلے ایک سے زائد عمرے کر سکتا ہے یا نہیں؟

② یہ ضابطہ کہ جہاں جواز و عدم جواز میں اختلاف ہو، وہاں ترجیح عدم جواز کو ہوگی، اپنے اطلاق پر ہے یا کچھ مخصوص شکلوں کے ساتھ مقید ہے؟

③ کیا قبل حج مزید عمرے کے جواز کے لیے میقات کے باہر اقامت اختیار کرنی ہوگی؟

④ حجِ بدل میں تمتع کرنا جائز ہے یا نہیں؟ بر تقدیر جواز حج کا احرام اہلِ آفاق کی میقات سے باندھنا ضروری ہے یا حرم شریف میں کہیں سے بھی اس کا احرام باندھا جا سکتا ہے؟

⑤ عارضۂ حیض و نفاس کی وجہ سے طوافِ افاضہ کی فرضیت عورت کے ذمہ باقی رہے گی یا ساقط ہو جائے گی؟ بر تقدیر بقاوہ کس طرح طواف کرے، خود کرنا ضروری ہے یا کسی کو اپنا نائب بنا سکتی ہے؟ بہر حال اس پر کفارہ میں کیا لازم ہوگا، بدنہ، دم، صدقہ، روزہ؟ پھر ایسی عورت جو ہر طرح سے معذور ہے کیا اسے حالتِ حیض و نفاس میں طواف کرنے کی صورت میں گناہ گار ٹھہرایا جا سکتا ہے؟

⑥ کیا حاجتِ شدیدہ کی وجہ سے اس مسئلے میں ظاہر مذہب سے عدول اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب اختیار کر کے ایسی عورت کو محصر کے حکم میں مانا جا سکتا ہے؟

⑦ جوان خسر و داماد اگر متقی پرہیز گار ہوں کہ ان کے ساتھ سفر کرنے میں فتنے کا اندیشہ نہ ہو تو کیا عورت ان کے ساتھ سفر حج کر سکتی ہے یا یہ کہ موجودہ حالات میں مطلقاً ممانعت کا حکم دیا جائے؟ یا پھر اس بارے میں گواہوں کے ذریعہ ان کی مامونیت کی تصدیق حاصل کی جائے، پھر اجازت دی جائے؟

⑧ شکرانۂ حج کی طرح عیدالاضحیٰ کی بھی قربانی حدودِ حرم ہی میں کرنا لازم ہے، یا یہ قربانی حل و حرم ہر جگہ ہو سکتی ہے؟

---

(۱) رسالہ انور البشارة، فتاویٰ رضویہ، ٤/ ٧١٠، مطبوعہ رضا اکیڈمی.

(۲) بدائع الصنائع، ج:٤، ص: ٩٥، کتاب الحج، برکاتِ رضا، پور بندر، گجرات.

فیصلے

مسائلِ حج

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ـــــ حامدًا و مصلّیاً و مسلّمًا

① یہ مسئلہ واضح ہے کہ حاجِ مفرد، اسی طرح قارن دخولِ احرام سے اتمامِ حج تک مستقل احرام سے عمرہ نہیں کرسکتا، کیوں کہ تا اتمامِ حج ان کا پہلا احرام حجِ افراد یا حجِ قران برقرار ہے جس کے ہوتے ہوئے کسی اور احرام مستقل کی گنجائش نہیں۔ یہی حکم اس متمتّع کے لیے بھی ہے جو ہدی (حج کی قربانی) کا جانور ساتھ لے گیا ہے۔

لیکن وہ متمتّع جو ہدی ساتھ نہیں لے گیا ہے وہ عمرہ ادا کرنے کے بعد حلال ہو جاتا ہے، پھر حج کا احرام ایامِ حج سے ذرا پہلے باندھ کر حج ادا کرتا ہے، درمیانی وقفہ میں وہ مزید عمرے کرسکتا ہے یا نہیں، یہ مسئلہ اختلاف فقہا کی وجہ سے حل طلب تھا۔ اس لیے ایسے متمتّع سے متعلق **سوال** ہوا کہ:

①- "حج سے پہلے مزید عمرے کرنا جائز ہے یا ناجائز؟"

جواب یہ ہے کہ:

جو آفاقی، حجِ تمتع کے ارادے سے مکہ معظّمہ گیا وہ عمرۂ تمتع کے علاوہ مزید عمرے حج سے پہلے کرسکتا ہے۔ مگر بعض فقہا چوں کہ ایک سے زیادہ عمرے کرنے سے منع فرماتے ہیں اور اختلاف فقہا کی رعایت اولیٰ ہے، اس لیے بہتر یہ ہے کہ جسے حج کے بعد بھی مکہ معظّمہ میں قیام کی سعادت نصیب ہو وہ ۱۳/ ذی الحجہ کے بعد ہی عمرے کرے اور جسے حج کے بعد جلد ہی وہاں سے کوچ کرنا ہو وہ حج سے پہلے بھی جتنے عمرے چاہے کرسکتا ہے۔ لباب المناسک میں ہے:

"لا يعتمر (المتمتع) قبل الحج." اھ

اس کے تحت شرح لباب میں ہے:

"و هذا بناء على أن المكي ممنوع من العمرة المفردة أيضا، و قد سبق أنه غير صحيح

بل إنه ممنوع من التمتع والقران، و هذا المتمتع آفاقي غير ممنوع من العمرة فجاز له تكرارها؛ لأنها عبادة مستقلة أيضا كالطواف." اھ (شرح لباب)

فتح القدیر میں ہے:

ثم ظهر لي أن الوجه منع العمرة للمكي في أشهر الحج سواء حج من عامه أولا. اھ. (۱)

ردالمحتار میں فتح القدیر کی درج بالا عبارت کے تحت فرماتے ہیں:

"إنه ليس بمذهب لعلمائنا ولا للأئمة الأربعة، ولا خلاف في عدم كراهتها لأهل مكة." اھ. (۲)

منحۃ الخالق میں باب تمتع کے اخیر میں ہے:

"والظاهر أن المتمتع بعد فراغه من العمرة لا يكون ممتنعًا من إتيان العمرة فإنه زيادة عبادة وهو و إن كان في حكم المكي إلا أن المكي ليس ممنوعا عن العمرة فقط على الصحيح، وإنما يكون ممنوعا عن التمتع كما تقدم. اھ ما في اللباب." اھ. (۳) واللہ تعالیٰ أعلم

(۲) دوسرا سوال: حج بدل کرنے والا تمتع کر سکتا ہے یا نہیں؟

چوں کہ مشایخ کرام نے حج بدل تفویض کرنے کی صورت یہ بتائی ہے کہ بھیجنے والا اپنے مامور کو افراد یا قران، کسی کی بھی اجازت دے سکتا ہے۔ اس سے بعض فقہانے یہ اخذ کیا کہ وہ تمتع نہیں کر سکتا، ورنہ قولِ مشایخ میں اس کا بھی ذکر ہوتا۔ اس کے ساتھ ان فقہانے یہ وجہ بھی بیان فرمائی کہ حج بدل کی شرط یہ ہے کہ حج آفاقی ہو، اور اگر وہ تمتع کی صورت اپنائے تو عمرہ کا احرام ختم ہونے کے بعد اس کا احرامِ حج مکہ ہی سے ہوگا، اس صورت میں اس کا حج مکی ہوا، آفاقی نہ ہوا، اس لیے اس کی اجازت اس کے لیے نہیں ہونی چاہیے۔

مگر بیش تر فقہاے کرام کی عبارتوں سے حج بدل والے کے لیے تمتع کا جواز ثابت ہوتا ہے اور اس بارے میں علامہ علی قاری نے جو دو وجہیں عدم جواز کی پیش کی ہیں ان کا مفصل جواب امام احمد رضا قدس سرہ نے جد الممتار میں رقم فرما دیا ہے۔ اس لیے حکم یہی ہے کہ آمر کی اجازت سے حج بدل کرنے والا تمتع کر سکتا ہے اور اس میں اس کی کوئی قید نہیں کہ حج کا احرام باندھنے کے لیے اہل آفاق کی میقات پر آئے، بلکہ حدودِ حرم میں جہاں سے چاہے حج کا احرام باندھے اور مسجد الحرام شریف سے باندھنا افضل ہے۔ جن عبارتوں سے استدلال ہے وہ یہ ہیں:

---

(۱) فتح القدير، ج:۳، ص:۱۱، كتاب الحج، باب التمتع، پور بندر، گجرات.

(۲) رد المحتار، ج:۲، ص:۵۲۱، كتاب الحج، مطلب أحكام العمرة، دار الفكر، بيروت.

(۳) منحة الخالق، ج:۲، ص:٦٤٥، كتاب الحج، باب التمتع، دار الكتب العلمية، بيروت.

کنز الدقائق میں ہے:

”و دم القِران والجناية على المأمور.“

اس کے تحت بحر الرائق میں ہے:

”و أراد بالقران دم الجمع بين النسكين قِرانا كان أو تمتُّعا، كما صرح به في غاية البيان، لكن بالإذن المتقدم.“ اھ (۱)

الاختيار لتعليل المختار میں ہے:

”و دم المتعة والقران والجنايات على المأمور“.(۲)

النہر الفائق میں ہے:

”و دم القران والتمتع والجناية على المأمور.“ (۳)

در مختار میں ہے:

”ودم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع و إلا فيصير مخالفا، فيضمن.“ (۴)

لباب میں ہے:

و ينبغي للآمر أن يفوض الأمر إلى المأمور فيقول: ”حج عني كيف شئت مفردا أو قارنا أو متمتعا.“ (۵)

ایک اور مقام میں ہے:

لو أمره بالقران أو التمتع فالدم على المأمور. (۶)

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ ان عبارتوں کی روشنی میں فرماتے ہیں:

”الحمد لله هذا نص صريح في جواز التمتع في حج البدل، و أنه إذا كان بإذن الاٰمر لا يكون خلافا و أن النسكين يقعان عن الآمر و إلا لزم الخلاف.“ (۷)

---

(۱) البحر الرائق، كتاب الحج، باب الحج عن الغير، ص:۱۱۷، ج:۳، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) الاختيار لتعليل المختار، ص:۱۱۹، باب الحج عن الغير

(۳) النهر الفائق، كتاب الحج، باب الحج عن الغير، ص:۱۶۵، ج:۲، دار الكتب العلمية، بيروت

(۴) در مختار مع رد المحتار، كتاب الحج، باب الحج عن الغير، ص:۳۲، ج:۳، دار الكتب العلمية، بيروت

(۵) اللباب، باب الحج عن الغير، فصل في النفقة، ص:۳۰۴، مصر.

(۶) اللباب، باب الحج عن الغير، فصل جميع الدماء المتعلقة بالحج، ص:۳۰۵، مصر

(۷) جد الممتار، ج:۲، كتاب الحج، باب الحج عن الغير، ص:۲۶۳، المجمع الاسلامی، مبارك پور

حضرت ملا علی قاری لباب کی مقدم الذکر عبارت "حج عني كيف شئت مفردا أو قارنا أو متمتعا" کے تحت فرماتے ہیں:

فيه أن هذا القيد سهو ظاهر، إذ التفويض المذكور في كلام المشايخ مقيَّد بالإفراد والقران لا غير، ففي الكبير: قال الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الفضل: "إذا أمر غيره أن يحج عنه ينبغي أن يفوض الأمر إلى المأمور فيقول: حج عني بهذا كيف شئت إن شئت حجة (فَحَجَّ) و إن شئت فاقرن... و قد سبق أيضا أن من شرط الحج عن الغير أن يكون ميقاتيا آفاقيا، و تقرر أن بالعمرة ينتهي سفره إليها و يكون حجه مكيا." اھ (۱)

حضرت علامہ علی قاری نے صاحب لباب کے قول: "لو أمره بالقران أو التمتع" میں تمتّع کو معنی لغوی پر محمول کیا، اس پر اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان نے یہ محققانہ کلام فرمایا ہے، رقم طراز ہیں:

أقول : حمله على المعنى اللغوي في غاية البعد، و أما اقتصار المشايخ على الإفراد والقران فربما يريدون بالقران ما هو أعم من التمتع ؛ لأن في كليهما الجمع بين النسكين، وقد نقل العلامة الشارح عن الإمام القاضي خان أول باب العمرة ص: ٢٥٥ أن وقتها جميع السنة إلا خمسة أيام يكره فيها العمرة لغير القارن اھ. فقال العلامة نفسه: يعني في معناه المتمتع. اھ.

و عبارة الخانية ظاهرة في وفاق اللباب و حملها على عكس الترتيب لا يفيد فإن العمرة عن غيره الآفاقي كالحج عنه في وجوب كون كل عن ميقاته الآفاقي إذا استنابه في أحدهما. وقد قال في اللباب و شرحه ص: ٢٤٥: لو أمره بالعمرة فحج عنه أو عن نفسه ثم اعتمر له لم يجز. اھ.

واشتراط كون الحج عن الغير ميقاتيا مسلّم بالمعنى الأعم الشامل لميقات المكي و غيره، أما اشتراط كونه من الميقات الآفاقي فغير مسلّم مطلقا، و لذا لما قال في اللباب في شرائط الحج عن الغير "العاشر: أن يحرم من الميقات" قال القاري: أي من ميقات الآمر ليشمل المكي وغيره اھ.

و لا شك أن الآمر لو تمتع بنفسه لكان ميقاته للحج الحرم، فكذا نائبه بإذنه، ولما فرع عليه في اللباب بقوله: فلو اعتمر وقد أمره بالحج ثم حج من مكة لا يجوز و يضمن، قال في الكبير: ولا يجوز ذلك عن حجة الإسلام ؛لأنه مأمور بحجة ميقاتية اھ ... قال القاري ص:

---

(۱) شرح اللباب، باب الحج عن الغير، فصل في النفقة، ص: ٣٠٤، مصر

٢٤٤: فيه أنه إن أراد بالميقاتية المواقيت الآفاقية ففي إطلاقه نظر ظاهر إذ تقدم أن المكي إذا أوصى بالري أن يحج عنه، يحج عنه من مكة، و كذا سبق أن من أوصى أن يحج عنه من غير بلده يحج كما أوصى قرب من مكة أو بعد اه. ... فكيف يجعل الآفاقية شرطا هنا، بل هو في شك ههنا من نفس شرط الميقاتية فضلاً عن الآفاقية حيث قال بعده : و أيضا فيه إشكال آخر حيث أن الميقات من أصله ليس شرطا لمطلق الحج و أصالته، بل إنه من واجباته فكيف يكون شرطا وقت نيابته فإن وجد نقل صريح أو دليل صحيح فالأمر مسلّم و إلا فلا اه. ـ ولا نسلم أن سفره هذا يتجرد للعمرة ولا يكون للحج كمن سعى إلى الجمعة و صلّىٰ قبلها السنة لا يكون سعيه مصروفا عن الجمعة كما نص على التنظير به في الهداية.

ثم إن اللباب نص في باب التمتع في فصل منه ص: ١٤٨: إنه لا يشترط لصحة التمتع أن يكون النسكان عن شخص واحد حتى لو أمره شخص بالعمرة وآخر بالحج جاز اه.

وقد أقرّه عليه القاري ثمه قائلا: أي :و اذنا له في التمتع جاز لكن دم المتعة عليه في ماله اه. فهذا إذعان منه لما في اللباب فإذن الجواز هو الجواب . والله تعالى أعلم بالصواب. (۱)

اس بحث کے تحت یہ **سوال** پیدا ہوا کہ آمر نے کوئی صراحت نہ کی، بلکہ بغیر کسی قید اور صراحت کے کسی کو حج بدل کے لیے بھیج دیا اور جانے والے نے تمتع کیا تو حج آمر کی طرف سے ادا ہو گیا، یا مامور کی طرف سے ہوا اور اس پر خرچ کا تاوان دینا لازم آیا؟

اس کے **جواب** میں مندوبین نے بتایا کہ عموما ایسا جہالت کی وجہ سے ہوتا ہے۔ آمر و مامور اقسامِ حج کا علم نہیں رکھتے ، اور آمر یہ خیال کرتا ہے کہ جیسے حج ہوتا ہے ویسے ہی میرا مامور میری جانب سے حج ادا کرے گا۔ اب اکثر لوگ حج تمتع کرتے ہیں کیوں کہ اس میں ان کے لیے راحت بھی ہے اور حجِ افراد کی بہ نسبت ثواب بھی زیادہ ہے۔ قران اگرچہ سب سے افضل ہے مگر اس میں عمرہ ادا کرنے کے بعد حلال نہیں ہوتا اور احرام کی پابندی اتمام حج تک حجِ افراد کی طرح برقرار رہتی ہے، تو یہ مانا جائے گا کہ عموماً جیسا حج ہوتا ہے وہ حج تمتع ہے، اس لیے آمر کی اجازت اور مامور کی بجاآوری بر بنائے عرف اسی پر محمول ہوگی، البتہ مامور کو یہ چاہیے کہ آمر سے مطلق اجازت لے لے، اسی طرح آمر بھی اسے عام اجازت دے دے کہ تم (افراد، قران، تمتع) جیسے چاہو میری جانب سے حج ادا کرو۔

لباب میں ہے:

---

(۱) جد الممتار، كتاب الحج، باب الحج عن الغير، ص:٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ج:٢، المجمع الاسلامی، مبارك پور

"و ينبغي للآمر أن يفوض الأمر إلى المأمور فيقول: حج عني كيف شئت مفردا أو قارنا أو متمتعا." (۱)

اس ضمن میں یہ مسئلہ بھی مامور کو بتایا جائے کہ وہ تمتع یا قران کرے تو قربانیِ واجب کا خرچ خود اس کے ذمہ ہوگا آمر کے ذمہ نہیں، آمر اگر نام لے کر تمتع یا قران کا مامور بنائے جب بھی یہی حکم ہے۔

لباب ص: ۳۰۵ پر ہے:

"لو أمره بالقران أو التمتع فالدم على المأمور." اھ. (كذا في الكنز و البحر والنهر والاختيار وغيرها)

دوسری قابلِ توجہ بات یہ سامنے آئی کہ مامورین تمام اخراجات آمرین کے مال سے کرتے ہیں جب کہ آمر کے مال سے مامور کو صرف وہی اخراجات کرنے کی اجازت ہے، جو ادائے حج کے سلسلے میں ضروری ہیں، اور جو مال بچے اسے آمر کو واپس کرنا ضروری ہے۔ بہارِ شریعت میں لباب کے حوالہ سے ہے:

"مصارف حج سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کی سفرِ حج میں ضرورت پڑتی ہے، مثلاً کھانا، پانی، راستہ میں پہننے کے کپڑے، احرام کے کپڑے، سواری کا کرایہ، مکان کا کرایہ، مشکیزہ، کھانے پینے کے برتن، جلانے اور سر میں ڈالنے کا تیل، کپڑے دھونے کا صابن، پہرہ دینے والے کی اجرت، حجامت کی بنوائی۔ غرض جن چیزوں کی ضرورت پڑتی ہے ان کے اخراجات متوسط کہ نہ فضول خرچی ہو نہ بہت کمی، اور اس کو یہ اختیار نہیں کہ اس مال سے خیرات کرے، یا کھانا فقیروں کو دے دے، یا کھاتے وقت دوسروں کو بھی کھلائے، ہاں! اگر بھیجنے والے نے ان امور کی اجازت دے دی ہو تو کر سکتا ہے۔" (۲)

واپسی مال سے متعلق اسی میں در مختار و رد المحتار کے حوالے سے ہے:

"حج سے واپسی کے بعد جو کچھ بچا اسے واپس کر دے، اسے رکھ لینا جائز نہیں اگر چہ وہ کتنی ہی تھوڑی سی چیز ہو۔ یہاں تک کہ توشہ میں سے جو کچھ بچا وہ، اور کپڑے، اور برتن غرض تمام سامان واپس کر دے، بلکہ اگر شرط کر لی ہو کہ جو بچے گا واپس نہ کروں گا، جب بھی، کہ یہ شرط باطل ہے مگر دو صورتوں میں۔

اول یہ کہ بھیجنے والا اسے وکیل کر دے کہ جو بچے اسے اپنے کو تو ہبہ کر دینا اور قبضہ کر لینا۔

دوم یہ کہ اگر قریب بہ مرگ ہو تو اسے وصیت کر دے کہ جو بچے اس کی میں نے تجھے وصیت کی، اور اگر یوں وصیت کی کہ وصی سے کہہ دیا کہ جو بچے وہ اس کے لیے ہے، جو بھیجا جائے یا تو جسے چاہے دے دے، تو یہ وصیت باطل ہے، وارث کا حق ہو جائے گا اور واپس کرنا پڑے گا۔" (۳)

---

(۱) لباب، ص: ۳۰۵، مطبع مصر

(۲) بہارِ شریعت، ج: ۶، ص: ۱۶۱، قادری کتاب گھر، بریلی شریف.

(۳) بہارِ شریعت، ج: ۶، ص: ۱۶۱، ۱۶۲، قادری کتاب گھر، بریلی شریف.

۳ **تیسرا سوال** یہ تھا کہ طواف افاضہ کے وقت عورت حیض یا نفاس سے دوچار ہوئی تو وہ طوافِ فرض کیسے کرے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ طواف فرض کا وقت مدۃ العمر ہے اس لیے وہ پاک ہونے تک انتظار کرے اور پاک ہونے پر وہ طواف کر کے واپس ہو۔

یہ عمل اس عورت کے لیے تو آسان ہے جسے بعد میں حسبِ ضرورت اقامت کی اجازت حکومت کی طرف سے حاصل ہو، لیکن جس عورت کے لیے ایسی اجازت حکومت سے نہ ہو اس کے لیے مزید قیام کر کے طواف کی ادائگی دشوار ہے، اور ناپاک ہوتے ہوئے طواف بھی ناجائز ہے، کیوں کہ مذہبِ حنفی میں طواف کے لیے طہارت واجب ہے۔

اس مسئلہ کے کئی گوشوں پر دیر تک بحث وتمحیص جاری رہی، آخر میں درج ذیل امور پر اتفاق رائے ہوا۔

(۱) حج کے لیے جانے والی عورتیں پہلے کوشش کریں کہ درخواست حج کے فارم کے ساتھ یہ درخواست بھی کریں کہ ہماری فلائٹ بعد میں رکھی جائے، تاکہ انھیں بعد حج مزید قیام کا موقع ملے اور ایام نحر میں دم آجائے تو بعد کے زمانۂ اقامت میں ادائے طواف بہ خوبی میسر ہو۔

(۲) اگر اس نے درخواست نہ دی یا منظوری نہ ملی اور ایسی صورت پیش آگئی کہ وقتِ طواف ہو گیا اور ادائگیِ طواف سے پہلے عورت کو دم آگیا تو مدت قیام میں توسیع کے لیے کوشش کرے، اس میں کامیابی مل گئی تو بھی طواف بہ خوبی اس کے لیے میسر ہوگا۔

(۳) اگر اس کوشش میں بھی ناکامی ہو تو اس کے لیے وہی حکم ہے جو فقہا نے تحریر فرمایا ہے کہ اگر وہ کسی عالم سے اپنا حکم دریافت کرے تو وہ اسے بتادے کہ اگر ناپاکی میں تو نے طواف کیا تو گنہ گار ہوگی اور تجھے توبہ کرنا ہوگا، البتہ فرض ادا ہو جائے گا اور حرم میں بدنہ کی قربانی تیرے اوپر لازم ہوگی۔

(۴) اگر عورت کو ایامِ نحر کے شروع میں یا اخیر میں پاکی کا وقت میسر ہوتا ہے تو جہاں تک ہو سکے اس وقت کے اندر طواف فرض جلد سے جلد ادا کر لے۔

ردالمختار میں ہے:

تنبيه:نقل بعض المحشيين عن منسك ابن أمير حاج: لو هم الركب على القفول ولم تطهر فاستفتت هل تطوف أم لا؟

قالوا: يقال لها: لا يحل لكِ دخول المسجد و إن دخلتِ وطفتِ أثمتِ وصح طوافكِ و عليكِ ذبح بدنة. وهذه المسألة كثيرة الوقوع يتحير فيها النساء. اھ (۱)

۴ **چوتھا مسئلہ** یہ پیش ہوا کہ جوان ساس اپنے داماد کے ساتھ، اسی طرح بہو اپنے جوان خسر کے ساتھ سفرِ حج کو

(۱) رد المحتار، كتاب الحج، مطلبٌ في طواف الزيارة، ج:۳، ص:۵۳۹، دار الكتب العلمية، بيروت

جائے تو اس کا جواز ہے یا نہیں؟

اس مسئلہ پر دیر تک بحث جاری رہی۔ بعض حضرات نے ایسی عبارتیں پیش کیں جن کا رجحان عدم جواز کی طرف ہے اور بعض حضرات نے ایسی عبارتیں پیش کیں جن میں بعض قیدوں کے ساتھ جواز کا حکم ملتا ہے۔

بہ نظر حالاتِ زمانہ وغلبۂ فساد یہ فیصلہ کیا گیا کہ:

عورت حتی الامکان اپنے شوہر یا قابلِ اطمینان محرمِ نسبی کے ساتھ سفر کرے اور جوان ساس اپنے داماد کے ساتھ اسی طرح بہو اپنے جوان خسر کے ساتھ سفر نہ کرے۔

ردالمحتار میں ہے:

"نقل السيد أبو السعود عن نفقات البزازية: لا تسافر بأخيها رضاعا فى زماننا. اه. أي لغلبة الفساد.

قلت: و يؤيده كراهة الخلوة بها كالصهرة الشابة، فينبغي إستثناء الصهرة الشابة هنا أيضا؛ لأن السفر كالخلوة." اه. (١)

فتاوی رضویہ رسالہ انور البشارۃ میں ہے:

"عورت کے ساتھ جب تک شوہر یا محرم بالغ قابلِ اطمینان نہ ہو، جس سے نکاح ہمیشہ کو حرام ہے، سفر حرام ہے، اگر کرے گی حج ہو جائے گا، مگر ہر قدم پر گناہ لکھا جائے گا۔" (٢)

در مختار میں ہے:

"والخلوة بالمُحَرّمةِ مباحة إلا الأخت رضاعا والصهرة الشابة." (٣)

ردالمحتار میں ہے:

"قال في القنية: و في استحسان القاضي الصدر الشهيد: و ينبغي للأخ من الرضاع أن لا يخلو بأخته من الرضاع؛ لأن الغالب هناك الوقوع في الجماع. اه. و أفاد العلامة البيري أن "ينبغي" معناه الوجوب هنا. (قوله: والصهرة الشابة) قال في القنية: ماتت عن زوج و أم فلهما أن يسكنا في دار واحدة إذا لم يخافا الفتنة، و إن كانت الصهرة شابة

---

(١) رد المحتار، كتاب الحج، مطلبٌ يقدم حق العبد على الحق الشرع، ج:٣، ص:٤٦٤، دار الكتب العلمية، بيروت

(٢) فتاویٰ رضو يه، كتاب الحج، رساله: انور البشارة، ج:٤، ص:٦٩١، سنى دار الاشاعت، مبارك پور

(٣) الدر المختار، كتاب الحظر والاباحة، فصلٌ فى النظر والمس، فوق رد المحتار، ج:٩، ص:٥٢٩، دار الكتب بيروت

فللجيران أن يمنعوها منه إذا خافوا عليهما الفتنة." اھ. (۱) واللہ تعالیٰ أعلم.

⑤ **پانچواں مسئلہ** یہ پیش ہوا کہ حاجی اگر مکہ معظّمہ میں پندرہ دن یا اس سے زائد قیام پذیر رہ چکا ہو تو اس پر عید الاضحیٰ کی قربانی واجب ہے یا نہیں؟

جواب میں تمام مندوبین نے اس امر پر اتفاق کیا کہ اگر حاجی وہاں مالکِ نصاب ہو تو اس پر عید الاضحیٰ کی قربانی واجب ہے، لہذا قارن اور متمتّع پر دو دو قربانی واجب ہوگی۔ ایک شکرانۂ قران یا تمتع کی اور دوسری عید الاضحیٰ کی۔ البتہ عید الاضحیٰ والی قربانی حرم میں بھی ہوسکتی ہے اور حرم سے باہر کہیں بھی، حتیٰ کہ اپنے وطن میں بھی کسی کو اس کام پر مامور کر سکتا ہے۔ ایسا ہی بدائع، ص: ۶۳، ج:۵، کتاب التضحیہ اور درِ مختار ورد المحتار، ج:۵، ص:۲۰ کتاب الاضحیۃ اور فتاوی رضویہ، ص: ۱۰۷، ج: ۴، رسالہ انور البشارۃ وغیرہ میں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

---

(۱) رد المحتار، کتاب الحظر والاباحة، فصلٌ فی النظر والمس، ، ص: ۵۳۰، ج: ۹، دار الکتب العلمیة، بیروت

دنیا کی حکومتیں اور ان کی شرعی حیثیت

☆- سوال نامہ

☆- خلاصۂ مقالات

☆- فیصلے

سوال نامہ

دنیا کی حکومتیں اور ان کی شرعی حیثیت

ترتیب: مولانا محمد صدر الوریٰ قادری، رکن مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

آج دنیا کی حکومتیں چار حصوں میں بٹی ہوئی ہیں۔

۱۔ خالص مسلم حکومتیں جہاں مسلم سلاطین یا وزرا کی حکمرانی ہے جیسے انڈونیشیا، بحرین، یو، اے، ای، پاکستان وغیرہا۔

۲۔ وہ ممالک جہاں پہلے مسلمانوں کی حکمرانی تھی اور اب وہاں مسلم و غیر مسلم دونوں کی مشترکہ حکومت ہے یا صرف غیر مسلموں کی حکومت ہے مگر شعائر اسلام پر کوئی پابندی نہیں جیسے ہندوستان۔

۳۔ وہ ممالک جہاں سلطنت اسلام کبھی نہ تھی اور نہ اب ہے جیسے امریکہ، یورپ کے ممالک، اور نیپال، چین، روس، مگر ان ممالک میں شعائر اسلام پر کوئی پابندی نہیں ہے۔

۴۔ جہاں پہلے سلطنت اسلام تھی، پھر کافروں نے اس پر قبضہ کر کے شعائر اسلام کو بالکل ہی اٹھا کر احکام کفر نافذ کر دیے جیسے اندلس، قرطبہ، بلنسیہ۔

پہلی دو صورتیں دار الاسلام کی ہیں جب کہ اخیر کی دو صورتیں دار الکفر کی ہیں، اعلیٰ حضرت امام احمد رضا خاں قدس سرہ العزیز فرماتے ہیں۔

”اور شہر کے اسلامی ہونے کے لیے یہ ضرور ہے کہ یا توفی الحال اس میں سلطنت اسلام ہو خود مختار جیسے بحمد اللہ تعالیٰ سلطنت علیہ عالیہ عثمانیہ و دولت خداداد افغانستان حفظہما اللہ تعالیٰ عن شرور الزمان یا کسی سلطنت کفر کی تابع جیسے اب چند روز سے سلطنت بخارا و حسبنا اللہ و نعم الوکیل اور اگر فی الحال نہ ہو تو دو باتیں ضرور ہیں: ایک یہ کہ پہلے اس میں سلطنت اسلامی رہی ہو۔ دوسرے یہ کہ جب سے قبضۂ کافر میں آئی شعار اسلام مثل جمعہ و جماعت و اذان و اقامت وغیرہا کلاً یا بعضاً برابر اس میں اب تک جاری رہے ہوں۔ جہاں اسلامی سلطنت کبھی نہ تھی نہ اب ہے وہ اسلامی شہر نہیں ہو سکتے، نہ

وہاں جمعہ وعیدین جائز ہوں اگرچہ وہاں کے کافر سلاطین شعائر اسلامیہ کو نہ روکتے ہوں، اگرچہ وہاں مساجد بکثرت ہوں اذان واقامت جماعت علی الاعلان ہوتی ہو اگرچہ عوام اپنے جہل کے باعث جمعہ وعیدین بلا مزاحمت ادا کرتے ہوں، جیسے کہ روس وفرانس وجرمن وپرتگال وغیرہا۔ اکثر بلکہ شاید کل سلطنت ہائے یورپ کا یہی حال ہے، یوں ہی اگر پہلے سلطنت اسلامی تھی پھر کافر نے غلبہ کیا اور شعائر کفر جاری کر کے تمام شعائر اسلام یکسر اٹھا دیے تو اب وہ شہر بھی اسلامی نہ رہے اور جب تک پھر از سر نو ان میں سلطنت اسلامی نہ ہو وہاں جمعہ وعیدین جائز نہیں ہو سکتے اگرچہ کفار غلبہ یافتہ ممانعت کے بعد پھر بطور خود شعائر اسلام کی اجازت دے دیں خواہ ان کافروں سے دوسرے کافر چھین کر اجراے شعائر اسلام کر دیں کہ کوئی غیر اسلامی شہر مجرد جریان شعائر اسلام سے اسلامی نہیں ہو جاتا، ہاں اگر اسلامی سلطنت کے کسی کافر صوبہ نے بغاوت کر کے کسی اسلامی شہر پر تسلط کیا اور شعائر اسلام بالکل اٹھا دیئے مگر وہ صوبہ چار طرف سے سلطنت اسلامیہ میں محصور رہے تو وہ شہر اسلامی شہر ہی رہے گا کہ اگرچہ کافر نے شعائر اسلام یکسر اٹھا دیئے، مگر چار سمت سے سلطنت اسلامیہ میں محصور ہونے کے باعث اس کی یہ تاریک حالت محض عارضی ہے۔

وهذه بحمده تعالىٰ فوائد نفيسة سمح بها اليراع لواسترسلنا في الكلام على دليلها و تفاصيلها لخرجنا عن القصد مع أن أكثرها جلية عند من له إجالة نظر في الكتب الفرعية و إجادة فكر في الأصول الشرعية فلنقتصر على نقل بعض نصوص فقهية.

جامع الفصولين و مبسوط و معراج الدرايه و هنديه و رد المحتار وغیرہا **معتمدات اسفار** میں ہے:

الحكم إذا ثبت بعلة فما بقى شئى من العلة يبقى الحكم ببقائه فلما صارت البلدة دار الإسلام بإجراء أحكامه فما بقى شئى من أحكامه و آثاره تبقى دار الإسلام و كل مصر فيه و ال مسلم من جهة الكفار تجوز فيه إقامة الجمع و الأعياد وأخذ الخراج و تقليد القضاء و تزو يج الأيامى لا ستيلاء المسلم عليهم و أما طاعة الكفرة فهى موادعة و مخادعة ، و أما فى بلاد عليها و لاة كفار فيجوز للمسلمين إقامة الجمع والأعياد الخ.

شرح نقایہ میں کافی سے ہے:

دار الإسلام مايجرى فيه حكم إمام المسلمين .

فصول عمادی میں ہے:

إن دار الإسلام لا تصير دار الحرب إذا بقى شئى من أحكام الإسلام و إن زال غلبة أهل الإسلام

اسی طرح کتب کثیرہ سے مستفاد ہے۔

و بالجملة يشترط لدار الإسلام ابتداء أعنى صيرورة دار الحرب دار الإسلام جر يان حكم سلطان الإسلام فيها و بقاء مجرد ظهور شعائر الإسلام و لو بعضا و إن لم يبق الحكم و

لاالسلطان واللہ المستعان و علیه التکلان.

درر و غرر میں ہے:

تصير دار الإسلام دار الحرب بإجراء أحكام الشرك و اتصالها بدار الحرب بحيث لا يكون بينهما مصر للمسلمين الخ.

در منتقی میں ہے:

البحر الملح ملحق دار الحرب.

ردالمحتار میں ہے:

يلحق بها البحر الملح و نحوه كمفازة ليس و راء ها بلاد إسلام نقله بعضهم عن الحموى ، و في حاشية أبي السعود عن شرح النظم الها ملى سطح البحر له حكم دار الحرب. (۱)

مگر اس کے ساتھ یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ دوسری جنگ عظیم کے بعد دنیا کی حکومتوں کا نظام پہلے سے مختلف ہو گیا ہماری دانست کے مطابق کسی بھی ملک میں کسی مذہب پر کوئی پابندی نہیں ہے بلکہ ہر مذہب کے ماننے والوں کو اپنے مذہب کے مطابق زندگی گزارنے کا حق ہے اور اگر کسی ملک میں جزوی طور پر مذہب اسلام کے کسی قانون پر عمل نہ ہو سکے تو وہ اس وجہ سے نہیں ہے کہ اسلام کے اس قانون پر حکومت کی طرف سے کوئی پابندی ہے، بلکہ وہاں کا ملکی آئین ہی کچھ ایسا ہے جس کی خلاف ورزی کسی بھی مذہب کا ماننے والا نہیں کر سکتا، اس کی مثال بر سر عام لاوڈ اسپیکر میں اذان کی اجازت نہ ہونا، وغیرہ ہے۔

اس کے علاوہ دوسری جنگ عظیم کے بعد ادارہ اقوام متحدہ کا قیام عمل میں آیا جس کی قرار دادوں کی روشنی میں کوئی بھی طاقتور ملک کسی کمزور ملک کے لیے خطرہ نہیں بن سکتا بلکہ عالمی پیمانے پر صلح و امن پر سب کا اتفاق ہوا تا کہ دنیا کو جنگی لعنت سے بچایا جا سکے۔ ''مبادی سیاسیات'' میں ہے۔

ادارہ اقوام متحدہ: دوسری جنگ عظیم انسانوں کے قتل و خون اور غارت گری بربریت، حیوانیت اور ہولناکیوں میں پہلی جنگ عظیم سے بھی زیادہ بڑھ گئی اس میں صرف یہی نہیں کہ ہوائی جہازوں نے سینکڑوں گاؤں اور شہر دم کے دم میں برباد کر کے رکھ دیئے اور لاکھوں نہتے شہریوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا بلکہ اٹیم بم نے لاکھوں جاپانی مرد عورتوں اور بچوں کا چشم زدن میں صفایا کر دیا۔ اس ہولناک جنگ کے بعد اس خیال کا پیدا ہونا لازمی تھا کہ اب دنیا کو اور انسانوں کو اس قسم کی ہولناک جنگ سے محفوظ رکھا جائے اور اس کی کوشش کی جائے کہ کسی طرح سے کوئی بڑی طاقتور مملکت امن عالم کے لیے خطرہ نہ بن سکے اور دنیا کو جنگ میں مبتلا نہ کر سکے۔

لہذا جیسے جیسے اتحادی ملکوں کو یورپ کے محاذ پر کامیابی ہوتی گئی ان کے مدبروں نے اس قسم کے بین الملکی ادارے یا جماعت کے قیام کے بارے میں سوچنا شروع کیا، فرانس تو جنگ کے ختم ہونے تک جرمنی کے زیر اثر رہا باقی چار بڑی طاقتوں

---

(۱) فتاوی رضویہ ج:۳ص:۷۱۵،۷۱٦، مطبوعہ رضا اکیڈمی

کے نمائندے یعنی انگلستان، ریاست ہائے متحدہ امریکہ، سوویٹ روس اور چین ۱۹۴۴ء میں ڈمبرٹن اوکس میں جمع ہوئے اور انہوں نے ایک بین الملکی ادارے یا انجمن کا ایک مینی فیسٹو تیار کیا جسے جون ۱۹۴۵ء میں ۵۱ ملکوں نے منظور کیا اور ایک نئے بین الملکی ادارہ کی بنیاد پڑی جو (United Nations of Organization) کے نام سے موسوم ہوا۔

منشور یا مینی فیسٹو میں اس ادارے یا جماعت کا یہ مقصد بیان کیا گیا کہ اس کے ذریعہ دنیا کو جنگ کی لعنت سے بچایا جائے اور ساتھ ہی ساتھ معاشی، سماجی، تمدنی اور دوسرے انسانی مسئلوں کو بین الملکی ادارے کے ذریعہ حل کیا جائے اور ایسے حالات پیدا کیے جائیں کہ چھوٹے اور بڑے ملکوں کے شہریوں کے حقوق کا تحفظ ہو سکے"۔[1]

شریعت اسلامیہ نے بھی امان کی دو قسمیں کی ہیں ایک۔امان معروف۔اس کا مفہوم یہ ہے کہ مجاہدین اسلام، کافروں کے کسی شہر یا قلعے کا محاصرہ کرلیں اور کفار کے امان طلب کرنے پر مسلمان انہیں امان دے دیں۔دوسری قسم۔موادعہ۔ہے یہ باہمی صلح اور اس امر کا معاہدہ ہے کہ کوئی فریق دوسرے فریق کے خلاف جنگ نہ لڑے، ایسی صورت میں معاہدہ کی پابندی ہر فریق پر لازم ہوگی۔بدائع الصنائع میں ہے:

" الأمان فی الأصل نوعان مؤقت ، و أمان مؤ بد أما المؤقت فنوعان أيضا أحدهما الأمان المعروف وهو أن يحاصر الغزاة مدينة أو حصنا من حصون الكفرة فيستأ منهم الكفار فيؤ منوهم.

والثانى : المو ادعة وهى المعاهدة والصلح على ترك القتال، يقال: توادع الفر يقان أى تعاهدا على أن لايغز و كل واحد منهما صاحبه"[2]

تفسیر قرطبی میں زیر آیت:

"وإِنْ جَنَحُوْا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ"(انفال :٦١)ہے۔

" قال السدى و ابن ز يد معنى الآية إن دعوك إلى الصلح فأجبهم و لانسخ فيها قال ا بن العربى:إن كان للمسلمين مصلحة فى الصلح لنفع يجتلبونه أو ضر ر يدفعو نه فلابأس أن يبتدئ المسلمون به اذا احتاجوا إليه "[3]

اسی میں ہے:

" وقال ابن حبيب عن مالك رضى الله عنه : تجوز مهادنة المشركين السنة والسنتين والثلاث ، وإلى غير مدة . قال المهلب: و دل على جواز صلح المشركين و مهاد نتهم دون مال

---

(۱) مبادی سیاسیات: ۳۱۸ ، ۳۱۹،۰، ۳۲ مبادی سیاسیات ، ڈاکٹر محمد ہاشم قدوائی ریڈر شعبۂ سیاسیات سیاسیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(۲) بدائع الصنائع ،ج:۷ ص:۱۵۷، برکاتِ رضا، پور بندر، گجرات

(۳) الجامع لأحكام القرآن ج:۸ ص: ٤١، دار الكتاب العربى، بيروت

یؤخذمنھم اذا رأی ذلك الامام وجها و یجوز عند الحاجة للمسلمین عقد الصلح بمال یبذلونه للعدو.‘‘[۱]

ان تفصیلات کے تناظر میں درج ذیل امور کی وضاحت فرمائیں:

سوالات

(۱) وہ ممالک جو اقسام اربعہ میں اخیر کی دو قسموں سے ہیں ان کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

دار الاسلام، دار الحرب، دار المعاہدہ؟

(۲) اور آج جب کہ تمام حکومتوں کا باہم معاہدۂ امن وصلح ہو چکا تو دار الحرب کی تعبیر کے بجائے دار المعاہدہ و الامن کی تعبیر مناسب ہوگی، یا نہیں؟

(۱) الجامع لأحکام القرآن، ج:۸ص:۴۲ سورہ انفال آیت: ٦١، دار الکتاب العربی، بیروت

خلاصۂ مقالات بعنوان

دنیا کی حکومتیں اور ان کی شرعی حیثیت

تلخیص نگار: مولانا ساجد علی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ ونصلی ونسلم علی رسولہ الکریم

تعدادِ مقالات: ۲۵ تعدادِ صفحات: ۵۱

مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے تیرہویں فقہی سیمینار میں تحقیق و مذاکرہ کے لیے تین موضوعات منتخب ہوئے، جن میں دوسرا موضوع ہے **"دنیا کی حکومتیں اور ان کی شرعی حیثیت"** -اس موضوع سے متعلق ہندوستان کے مختلف اضلاع اور ریاستوں میں تدریس و تبلیغ اور تحقیق و افتا کے عظیم الشان فرائض انجام دینے والے مدرسین و مفکرین اور محققین و باحثین کی بار گاہوں میں جو سوالات پیش کیے گئے ان کے تعلق سے ۲۵ر علماے کرام و مفتیانِ عظام نے اپنے بیش قیمت تحقیقی مقالات اور گران قدر آرا ارسال فرما کر مجلسِ شرعی کا دینی و علمی تعاون کیا۔ یہ مقالات و آرا فل اسکیپ سائز کے ۵۱ر صفحات پر مشتمل ہیں۔ ان کا مختصر جائزہ پیشِ خدمت ہے۔

جوابات سوال (۱)

پہلا سوال یہ تھا کہ: وہ ممالک جو اقسام اربعہ میں اخیر کی دو قسموں سے ہیں (یعنی وہ ممالک جہاں سلطنتِ اسلام کبھی نہ تھی اور نہ اب ہے۔ اور وہ ممالک جہاں سلطنتِ اسلام تھی، پھر کافروں نے اس پر قبضہ کر کے شعائر اسلام کو بالکل اٹھا کر احکامِ کفر نافذ کر دیے) ان کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

اس کے جواب میں تین قسم کے موقف ہمارے سامنے ہیں:

پہلا موقف:- پہلا موقف یہ ہے کہ ان ممالک کی شرعی حیثیت "دار الحرب" کی ہے —— یہ موقف پندرہ (۱۵) حضرات کا ہے، جن کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

(۱) قاضی فضل احمد مصباحی، بنارس (۲) مولانا محمد سلیمان مصباحی، سلطان پور (۳) مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی، گھوسی (۴) مولانا محمد ناظم علی مصباحی، اشرفیہ (۵) مولانا جمال مصطفیٰ مصباحی، اشرفیہ (۶) مفتی عبد السلام رضوی مصباحی، تلشی پور (۷) مولانا ابو طالب خاں رضوی، سلطان پور (۸) مولانا محمد مسیح احمد مصباحی، بلرام پور (۹) مفتی محمد ابرار احمد امجدی برکاتی، اوجھا گنج (۱۰) مولانا شبیر احمد مصباحی، برگدہی (۱۱) مولانا محمد انور نظامی مصباحی، ہزاری باغ (۱۲) مولانا محمد نظام الدین مصباحی، جمدا شاہی (۱۳) مفتی محمد اختر حسین قادری، جمدا شاہی (۱۴) مفتی محمد نسیم مصباحی، اشرفیہ (۱۵) مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی، محمد آباد۔

ان حضرات کے دلائل کا ماحصل یہ ہے:

❊ ازروے شرع دار کی صرف دو قسمیں ہیں: (۱) دار الاسلام (۲) دار الحرب - جس دار کے اندر دار الاسلام کے شرائط پائے جائیں وہ دار الاسلام ہے ورنہ دار الحرب ہے۔ عینی شرحِ ہدایہ، ج:۲، میں ہے: قیل: الدار عندنا دار الإسلام و دار الحرب.

یہاں اقسامِ اربعہ میں تیسری قسم کے ممالک اس لیے دار الاسلام نہیں ہو سکتے کہ وہاں سلطنتِ اسلامیہ کبھی نہ تھی، نہ اب ہے۔ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”شہر کے اسلامی ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ یا تو فی الحال اس میں سلطنتِ اسلام ہو، خود مختار یا کسی سلطنتِ کفر کی تابع اور اگر فی الحال نہ ہو تو دو باتیں ضرور ہیں، ایک یہ کہ پہلے اس میں سلطنتِ اسلامی رہی ہو، دوسرے یہ کہ جب سے قبضۂ کافر میں آئی ”شعارِ اسلام“ مثلاً جمعہ و جماعت و اذان و اقامت وغیرہا کلاً یا بعضاً برابر اس میں اب تک جاری رہے ہوں۔ جہاں اسلامی سلطنت کبھی نہ تھی، نہ اب ہے، وہ اسلامی شہر نہیں ہو سکتے، نہ وہاں جمعہ و عیدین جائز ہوں، اگرچہ وہاں کے کافر سلاطین شعارِ اسلام کو نہ روکتے ہوں، اگرچہ وہاں مساجد بکثرت ہوں، اذان و اقامت و جماعت علی الاعلان ہوتی ہو، اگرچہ عوام اپنے جہل کے باعث جمعہ و عیدین بلا مزاحمت ادا کرتے ہوں، جیسے کہ روس و فرانس و جرمن و پرتگال وغیرہا اکثر، بلکہ شاید کل سلطنت ہاے یورپ کا یہی حال ہے۔“[1]

❊ تیسری قسم کے ممالک دار الاسلام نہیں ہیں، کیوں کہ ان میں شعائرِ اسلام پر پابندی نہ ہونا واقعہ کے خلاف ہے۔ اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے تو بھی یہ ممالک دار الحرب ہونے سے خارج نہیں ہوں گے، اس لیے کہ کسی دار الحرب کے دار الاسلام ہونے کے لیے محض احکام اسلام کا جاری ہونا اور وہاں کے مسلمانوں کا بے چوں و چرا اسلام کے احکام پر عمل کر لینا کافی نہیں ہے، بلکہ ضروری ہے کہ وہ امام المسلمین و سلطان یا سلطانِ اسلام کے جاری کرنے سے جاری ہوئے ہوں، جیساکہ شرح نقایہ کی عبارت ”دار الإسلام ما يجرى فيه حكم إمام المسلمين“ اور فتاویٰ رضویہ کی عبارت ”و بالجملة يشترط لدار الإسلام ابتداءً اعنى صيرورة دارِ الحرب دَارَ الإسلام جر يانُ حكم سلطان الإسلام

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۳، ص:۷۱۵، ۷۱۶، کتاب الصلاۃ، باب الجمعۃ، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی

فیها، و بقاءً مجردُ ظهور شعائر الإسلام ولو بعضاً و إن لم يبق الحكم ولا السلطان" اس پر دال ہے۔

❁ چوتھی قسم کے ممالک بھی دار الحرب ہی ہیں کیوں کہ اس میں دار الاسلام کے دار الحرب ہونے کے شرائط پائے جاتے ہیں۔

دار الاسلام کے دار الحرب ہونے کی تین شرطیں ہیں: (۱) غیر مسلم بادشاہ نے شعائرِ اسلام یک لخت اٹھا کر شعائرِ کفر جاری کر دیے ہوں۔ (۲) کوئی شخص امان اول پر باقی نہ رہے (۳) وہ جگہ چاروں طرف سے دار الاسلام سے گھری ہوئی نہ ہو۔ چناں چہ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"دار الاسلام وہ ملک ہے کہ فی الحال اس میں اسلامی سلطنت ہو، یا اب نہیں تو پہلے تھی اور غیر مسلم بادشاہ نے اس میں شعائرِ اسلام مثل جمعہ و عیدین و اذان و اقامت باقی رکھے، اور اگر شعائرِ کفر جاری کیے اور شعائرِ اسلام یکلخت اٹھا دیے اور اس میں کوئی شخص امان اول پر باقی نہ رہا، اور وہ جگہ چاروں طرف سے دار الاسلام سے گھری نہیں تو دار الحرب ہو جائے گی۔"(۱)

❁ بدائع الصنائع میں ہے:

"واختلفوا في دار الإسلام انها بما ذا تصير دار الكفر؟ قال ابو حنيفة: إنها لا تصير دارَ الكفر إلا بثلٰث شرائط: أحدها: ظهور أحكام الكفر فيها. والثاني: أن تكون متاخمة لدار الكفر. والثالث: أن لا يبقى فيها مسلم ولا ذمي اٰمنا بالأمان الأول و هو أمان المسلمين. وقال أبو يوسف و محمد رحمهما الله: إنها تصير دارَ الكفر بظهور أحكام الكفر فيها."(۲)

❁ چوتھی قسم کے ممالک کے بارے میں فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"جب تک پھر از سرِ نوان میں سلطنتِ اسلامی نہ ہو، وہاں جمعہ و عیدین جائز نہیں ہو سکتے، اگر چہ کفار غلبہ یافتہ ممانعت کے بعد پھر بطور خود شعائرِ اسلام کی اجازت دے دیں، خواہ ان کافروں سے دوسرے کافر چھین کر اجراے شعائرِ اسلام کر دیں کہ کوئی غیر اسلامی شہر مجرد جریان شعائرِ اسلام سے اسلامی نہیں ہو جاتا۔"(۳)

یہاں یہ شبہہ ہو سکتا ہے کہ باہم معاہدۂ امن کی وجہ سے اب نام بدل سکتا ہے کیوں کہ پہلے دار الحرب سے معاہدۂ امن نہیں ہوتا تھا اور اب ہو چکا ہے۔ اس کے ازالہ کے لیے اس موقف کے حامی مقالہ نگار فرماتے ہیں:

صلح و معاہدہ کی وجہ سے کوئی دار الحرب سے دار الاسلام نہیں ہوگا، اگر چہ اس پر معاہدہ کی وجہ سے "دار الامان" یا "دار المعاہدہ" کا اطلاق بھی ہو سکتا ہے۔ چناں چہ فتاویٰ امجدیہ میں ہے:

"دار کی دو قسمیں ہیں: دار الاسلام، دار الحرب۔ اگر مسلمان دار الحرب میں امان لے کر جائے تو وہی دار الحرب اس

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۷، ص:۱۱۴، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی
(۲) بدائع الصنائع، ج:۷، ص:۱۹۳، کتاب السیر، مرکز اہل سنت، برکاتِ رضا، پور بندر، گجرات.
(۳) فتاویٰ رضویہ، ج:۳، ص:۷۱۶، کتاب الصلاۃ، باب الجمعۃ، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی

مسلم کے لیے "دار الامن" ہے۔ یوں ہی اگر حربی کافر اَمان لے کر دار الاسلام میں آیا تو اس کے لیے یہی "دار الامان" ہے۔ لہٰذا دار الامان جس کو کہا جاتا ہے وہ یا تو دار الاسلام ہے یا دار الحرب، ان دو کے علاوہ کوئی تیسری قسم نہیں ہے۔"(۱)

دوسرا موقف :- دوسرا موقف یہ ہے کہ وہ ممالک جو اقسامِ اربعہ میں اخیر کی دو قسموں سے ہیں ان کی شرعی حیثیت "دار المعاہدہ" یا "دار الموادعہ" کی ہے —— یہ موقف چھ (۶) مقالہ نگار حضرات کا ہے، جن کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

(۱) مفتی شفیق احمد شریفی، الہ آباد (۲) مفتی محمد ابرار احمد اعظمی، جلال پور (۳) قاضی فضل رسول مصباحی، برگدہی (۴) مولانا محمود احمد برکاتی، سون بھدر (۵) مولانا صاحب علی مصباحی، مہراج گنج (۶) مفتی بدر عالم مصباحی، اشرفیہ۔

مگر ان حضرات کے مقالات کو بغور پڑھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ محققین بھی زیر بحث ممالک کو دار الحرب ہی مانتے ہیں، صرف تعبیر میں ان کو "دار المعاہدہ" یا "دار الموادعہ" سے موسوم کرتے ہیں، چناں چہ یہ حضرات دوسرے سوال کے جواب میں کچھ اس طرح کی عبارتیں رقم فرماتے ہیں:

"معاہدۂ صلح ہو جانے کی وجہ سے مذکورہ ممالک کو دار الحرب سے تعبیر کرنے کے بجائے دار المعاہدہ سے تعبیر کیا جا سکتا ہے" —— یا —— "دار الحرب کے بجائے "دار المعاہدہ والامن" کی تعبیر مناسب معلوم ہوتی ہے۔" وغیر ذٰلك.

ہاں! مفتی شفیق احمد صاحب اور مفتی بدر عالم صاحب کی عبارتوں سے اشارہ ملتا ہے کہ وہ ان ممالک کو "دار الحرب" نہیں مانتے ہیں، چناں چہ اول الذکر مفتی صاحب فرماتے ہیں: وہ ممالک جو اقسامِ اربعہ میں اخیر کی دو قسموں سے ہیں انھیں نہ دار الاسلام کہا جائے گا، نہ دار الحرب، ہاں! انھیں "دار الامن" یا "دار المعاہدہ" کہہ سکتے ہیں۔"

اور آخر الذکر مفتی صاحب فرماتے ہیں:

"ادارۂ اقوامِ متحدہ کے قیام کے بعد اس کے منشور کی روشنی میں اخیر کی دونوں قسموں کے ممالک کی حیثیت دار الحرب کی نہیں معلوم ہوتی، اور نہ دار الاسلام کی ہی حیثیت انھیں حاصل ہے، بیچ کی ایک صورت "دار الموادعہ" کی مانی جا سکتی ہے۔ کتبِ فقہ میں "دار الموادعہ" کی بھی اصطلاح موجود ہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

"ولو خرج من **دار الموادعة** جماعةٌ لا منعة لهم وقطعوا الطريق في دار الإسلام فليس هذا نقض العهد."(۲)

مفتی عنایت احمد نعیمی صاحب بلرام پور انتہائی اختصار کے ساتھ دونوں سوالوں کے تعلق سے صرف ایک جملہ میں یوں اظہارِ خیال فرماتے ہیں: "دار المعاہدہ کہنا ہی اقرب الی الصواب معلوم ہوتا ہے۔"

تیسرا موقف :- وہ ممالک جو اقسامِ اربعہ میں اخیر کی دو قسموں سے ہیں وہ دار الاسلام ہیں یا دار الحرب یا دار

(۱) فتاویٰ امجدیہ، ج:٤، ص:٢٠١، مکتبہ دائرۃ العارف الأمجدية.

(۲) فتاویٰ عالم گیری، ج:٢، ص:١٩٧، کتاب السیر، الباب الثالث فی الموادعة

المعاہدہ ـــــــ اس میں تفصیل ہے:

[الف]- وہ ممالک جو تیسری قسم سے ہیں وہ حقیقتاً دار الحرب اور حکماً دار الاسلام ہیں، اور جو چوتھی قسم سے ہیں وہ حقیقتاً و حکماً دار الحرب ہیں، لیکن دونوں کو "دار الامن" کہا جاسکتا ہے ـــــ یہ موقف ہے مفتی محمد عالمگیر مصباحی، جودھ پور، راجستھان کا۔

[ب]- جو ممالک قسم سوم سے ہیں وہ حقیقتاً دار الاسلام نہیں قرار دیے جاسکتے، کیوں کہ دار الاسلام وہ ہے، جس میں سلطانِ اسلام کے احکام جاری ہوں کما فی الفتاوی الرضویۃ ناقلا عن شرح النقایۃ "دار الإسلام ما یجری فیه حکم إمام المسلمین". اور وہ حقیقتاً دار الحرب بھی نہیں، جس میں احکامِ کفر ہی کا غلبہ ہو اور مسلمان وہاں حالتِ خوف میں ہوں اور اپنے دین کو بچانے کے لیے مسلمانوں کو وہاں سے ہجرت کرنا فرض ہو، اس لیے وہ حکماً دار الاسلام ہوں گے، اور قسمِ چہارم کے ممالک کا دار الحرب ہونا بالکل واضح ہے ـ یہ موقف ہے مفتی زین العابدین شمسی، سدھارتھ نگر کا۔

[ج]- ادارۂ اقوامِ متحدہ کے قیام کے سبب ان ممالک کو "دار الامن والمعاہدہ" نہیں کہا جاسکتا، بلکہ وہ دار الحرب کے حکم میں ہیں ـ ہاں! ان ممالک میں جہاں مسلمانوں کے دینی امور اور شخصی معاملات میں کسی قسم کی پابندی نہیں ہے وہ اقامتِ جمعہ و عیدین وغیرہ کے سلسلے میں دار الامن کے حکم میں ہیں اور حدود و قصاص وغیرہ کے باب میں دار الحرب کے حکم میں ہیں ـ یہ موقف ہے مولانا محمد اسحاق مصباحی، رام پور کا۔

جوابات سوال (۲)

دوسرا سوال یہ تھا کہ: آج جب کہ تمام حکومتوں کا باہم معاہدۂ امن و صلح ہو چکا تو دار الحرب کی تعبیر کے بجائے صرف "دار المعاہدہ والامن" کی تعبیر مناسب ہوگی یا نہیں؟

اس سوال کے جواب میں دو قسم کی آرا ہمارے سامنے ہیں:

پہلی رائے:- پہلی رائے یہ ہے کہ زیرِ بحث ممالک کو دورِ حاضر میں سیاست و مصلحت کے پیشِ نظر دار الحرب کے بجائے "دار المعاہدہ" سے تعبیر کیا جاسکتا ہے ـ اس رائے کے حامی ۱۴؍ مقالہ نگار حضرات ہیں، جن کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

(۱) مفتی شفیق احمد شریفی، الہ آباد (۲) مفتی محمد عالمگیر مصباحی، راجستھان (۳) مولانا محمد سلیمان مصباحی، سلطان پور (۴) مفتی محمد ابرار احمد اعظمی، جلال پور (۵) مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی، گھوسی (۶) مفتی عبد السلام مصباحی، تلشی پور (۷) مفتی محمد ابرار احمد امجدی برکاتی، اوجھا گنج (۸) قاضی فضل رسول مصباحی، برگدہی (۹) مولانا شبیر احمد مصباحی، برگدہی (۱۰) مولانا محمد انور نظامی مصباحی، ہزاری باغ (۱۱) مفتی زین العابدین شمسی، سدھارتھ نگر (۱۲) مولانا محمود احمد برکاتی، سون بھدر (۱۳) مولانا صاحب علی مصباحی، مہراج گنج (۱۴) مفتی بدر عالم مصباحی، اشرفیہ۔

ان اربابِ علم ودانش میں آخر الذکر مفتی صاحب مآل میں اتفاق اور لفظ میں قدرے اختلاف رکھتے ہیں، چناں چہ فرماتے ہیں: "دار المعاہدہ کی تعبیر کے بجاے "دار الموادعہ" کی تعبیر مناسب ہوگی۔ کتبِ فقہ میں اس کی صراحت بھی موجود ہے۔"

باقی حضرات کی دلیلوں کا ماحصل یہ ہے:

✽ عقدِ مصالحت کا دوسرا نام موادعہ، مسالمہ، مھادنہ، معاہدہ اور عقدہدنہ بھی ہے۔ چناں چہ بدائع الصنائع میں ہے:

الموادعة فی المعاهدة و الصلح علی ترك القتال. [1]

شافعی مذہب کی کتاب حاشية القليوبی علی شرح المحلی میں ہے:

الهُدنة من الهُدون و هو السكون لسكون القتال بسببها و تسمی مهادنة و مسالمة و معاهدة و موادعة. [2]

✽ ہمارے فقہاے کرام نے مصالحت کرنے والے کفار کے ملک پر دار الحرب کے بجاے "دار الموادعہ" کا بھی اطلاق کیا ہے، چناں چہ بدائع الصنائع میں ہے:

لو دخل فی **دار الموادعة** رجل من غير دارهم بأمان ثم خرج إلی دار الإسلام بغير أمان فهو اٰمن لأنه لما دخل دار الموادعين بأمانهم صاركوا حد من جملتهم. [3]

✽ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

لو خرج من **دار الموادعة** جماعة لامنعة لهم وقطعوا الطريق فی دار الإسلام فليس هذا نقض العهد. اه [4]

دوسری راے:- دوسری راے یہ ہے کہ ادارۂ اقوامِ متحدہ کے قیام اور اس کی قرار دادوں کے پیشِ نظر زیر بحث ممالک کو دار الحرب کے بجاے "دار المعاہدہ یا دار الامن" کہنا درست نہیں —— یہ راے سات مقالہ نگار حضرات کی ہے، جن کے اسماے گرامی درج ذیل ہیں:

(۱) قاضی فضل احمد مصباحی، بنارس (۲) مولانا محمد ناظم علی مصباحی، اشرفیہ (۳) مولانا جمال مصطفیٰ مصباحی، اشرفیہ (۴) مولانا ابو طالب خاں رضوی، سلطان پور (۵) مولانا محمد مسیح احمد مصباحی، بلرام پور (۶) مفتی محمد اختر حسین قادری، جمدا شاہی (۷) مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی، محمد آباد۔

ان حضرات کے دلائل کا ماحصل یہ ہے:

---

(۱) بدائع الصنائع، ج:۷، ص:۱٦۱، برکاتِ رضا، پور بندر، گجرات.

(۲) حاشية القليوبی علی شرح المحلی، ج:٤، ص:۲۳۷.

(۳) بدائع الصنائع، ج:۷، ص:۱٦۲، برکاتِ رضا، پور بندر، گجرات.

(۴) فتاویٰ عالمگیری، ج:۲، ص:۱۹۷، کتاب االسیر ، الباب الثالث في الموادعة

❁ اختلاف دار کا مدار اجراے احکام پر ہے، نہ کہ محض امن و معاہدہ پر، ہمارے فقہاے کرام نے امان کی قسمیں بیان تو کی ہیں مگر اس کی وجہ سے انھوں نے دار الاسلام یا دار الحرب سے الگ کوئی نئی اصطلاح قائم نہیں فرمائی۔
(قاضی فضل احمد مصباحی)

❁ حکومتوں کا باہم معاہدہ صلح و امن صرف کاغذ تک محدود ہے، ان کا عمل اس کے برخلاف ہے۔ ماضی قریب میں افغانستان کی جنگ، عراق کے خلاف امریکہ کا تازہ حملہ اور مدتوں سے فلسطینیوں پر اسرائیل کے مظالم نے یہ ثابت کر دیا کہ ادارہ اقوامِ متحدہ کے جملہ قوانین و ضوابط بے معنیٰ ہیں۔

❁ مولانا محمد نظام الدین مصباحی، علیمیہ، جمدا شاہی کی راے بھی یہی معلوم ہوتی ہے کہ زیر بحث ممالک کو "دار الامن" سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا، چناں چہ وہ دار الحرب اور دار الامان میں عدم منافات واضح کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

"جب یہ ثابت ہو گیا کہ دار الحرب اور دار الامن میں منافات نہیں ہے تو اس نام سے تعبیر کرنے میں کوئی حرج نہیں بشرطے کہ معاہدۂ امن میں شرع نے جن شرطوں کا لحاظ کیا ہے ان کی پابندی ہوئی ہو (حالاں کہ یہ غور طلب ہے) مثلاً (۱) مسلمانوں کے لیے صلح میں خیر کا ہونا (۲) کسی مدتِ معینہ تک صلح ہونا (۳) صلح کرنے والے کا مسلمان ہونا وغیرہ—بحر الرائق ج:۵، ص:۸۷ پر ہے:

"أراد بالصلح العهد على ترك الجهاد مدة معينة أي مدة كانت."

اور اسی میں ہے:

"وأطلقه في المصالح ولم يقيده بالإمام لأن موادعة المسلم أهل الحرب جائزةٌ كإعطائه الأمان."

❁ مفتی محمد نسیم مصباحی رقم طراز ہیں:

"اگر حالات کے پیشِ نظر دار الحرب کے بجاے ایسے ممالک کو "دار الامن" یا "دار المعاہدہ" جیسے خوب صورت الفاظ سے تعبیر کریں پھر بھی وہ ممالک شرعاً دار الحرب ہی رہیں گے۔"

یہ ہے مقالات کا خلاصہ اور مختلف نظریات اور ان کے دلائل کا حاصل، اللہ جل شانہ ہمیں توفیقِ خیر سے نوازے۔ آمین۔

تنقیح طلب امور

(۱) شرع نے معاہدۂ امن و صلح میں جن شرائط کا لحاظ کیا ہے، کیا وہ اقوامِ متحدہ کے معاہدۂ صلح و امن میں موجود ہیں؟
(۲) کیا "دار المعاہدہ" دار کی کوئی تیسری قسم ہے؟ اگر ہے تو اس کے احکام کیا ہیں؟
(۳) اور بہر صورت ان ممالک کو جو اقسام اربعہ میں اخیر کی دو قسموں سے ہیں "دار المعاہدہ والامن" کہنا درست ہے یا نہیں؟

فیصلے

دنیا کی حکومتیں اور اُن کی شرعی حیثیت

اس موضوع پر بہت دیر تک بحثوں کا سلسلہ جاری رہا اور دو موقف سامنے آئے۔ کسی موقف والے اپنی رائے سے ہٹنے کے لیے تیار نہ تھے، اس لیے ایک تجویز کی صورت میں درج ذیل سوال مندوبین کے سامنے پیش کیا گیا اور عرض کیا گیا کہ جس موقف سے اتفاق ہو اس پر دستخط ثبت کر دیں۔

سوال: فقہاے کرام کی تعریف و توضیح کی روشنی میں جو ملک دار الاسلام ہے اسے دار الاسلام ہی مانا جائے گا اور جو ملک دار الحرب ہے اسے دار الحرب ہی مانا جائے گا۔ کوئی تیسری قسم ہرگز نہ ہوگی۔

البتہ نوعِ دوم کے جن ملکوں نے اپنے حدود میں اہلِ اسلام اور دیگر اہلِ مذاہب کے لیے امان و سلامتی کا قانون بنا رکھا ہے اور بڑی حد تک وہ اس پر عمل کی بھی کوشش کر رہے ہیں، انھیں دار الامن یا دار المعاہدہ کہا جا سکتا ہے، یا نہیں؟

جن حضرات نے اس امر پر دستخط کیا کہ دار الاسلام اور دار الحرب کی اصطلاح اور تقسیم مذکور کو برقرار رکھتے ہوئے ایسے ممالک کو دار الامن یا دار المعاہدہ کہا جا سکتا ہے، ان کے اسماے گرامی درج ذیل ہیں:

۱-علامہ محمد احمد مصباحی (صدر مجلس شرعی)-۲-مفتی محمد نظام الدین رضوی (ناظم مجلس شرعی) -۳-مولانا صاحب علی مصباحی -۴-مولانا اسرار احمد مصباحی -۵-مولانا زین العابدین شمسی -۶-مولانا اعجاز احمد مصباحی -۷-مولانا نصر اللہ قادری- ۸-مولانا شمس الہدیٰ مصباحی -۹-مولانا محمد عارف اللہ فیضی -۱۰-مولانا قاضی فضل رسول -۱۱-مولانا شبیر احمد مصباحی- ۱۲-مولانا عبد السلام قادری -۱۳- مفتی زاہد علی سلامی -۱۴- مولانا محمد عالم گیر رضوی مصباحی -۱۵-مولانا محمد بشیر القادری- ۱۶-مولانا صدر الوریٰ قادری -۱۷- مولانا نفیس احمد مصباحی -۱۸- مولانا محمد انور نظامی مصباحی -۱۹- مفتی محمد حبیب اللہ مصباحی -۲۰- مفتی محمد اختر حسین قادری ۲۱- مفتی محمد ابرار احمد امجدی -۲۲- مفتی انفاس الحسن چشتی -۲۳-مولانا محمد سلیمان مصباحی -۲۴-مولانا ابرار احمد اعظمی -۲۵-مولانا نظام الدین مصباحی -۲۶-مولانا محمد مسیح احمد قادری -۲۷-مولانا احمد رضا اعظمی

مصباحی -۲۸- مولانا محمد قاسم مصباحی -۲۹- مولانا دستگیر عالم مصباحی -۳۰- مولانا محمد معین الدین اشرفی مصباحی - ۳۱- مولانا محمود احمد برکاتی -۳۲- مفتی محمد نسیم مصباحی -۳۳- مولانا محمد علی رضا مصباحی -۳۴- مولانا اختر حسین فیضی مصباحی -۳۵- مولانا شیر محمد خاں مصباحی -۳۶- مولانا محمد اختر رضا مصباحی -۳۷- مولانا ساجد علی مصباحی -۳۸- مولانا محمد رضوان قادری -۳۹- مولانا محمد اسلم رضا قادری (کراچی) -۴۰- مولانا جلال الدین مصباحی (سریاں، اعظم گڑھ) -۴۱- مولانا محمد نعیم الدین عزیزی -۴۲- مولانا محمد جلال الدین نوری ۴۳- مولانا محمد اختر کمال قادری -۴۴- مفتی محمد مجیب اشرف صاحب -۴۵- مفتی بدر عالم مصباحی -۴۶- مولانا محمد عرفان عالم مصباحی۔

باقی حضرات کی رائیں ان ہی کے الفاظ میں حسبِ ذیل ہیں:

(۱)- مفتی شبیر حسن رضوی: "کہا جاسکتا ہے لیکن اصطلاحِ قدیم کو بالکل ترک نہ کیا جائے۔"

(۲)- مفتی عنایت احمد نعیمی: "کہا جاسکتا ہے لیکن اصطلاحِ قدیم کو بالکل ترک نہ کیا جائے۔"

(۳)- مفتی محمد معراج القادری: "کہا جاسکتا ہے، مگر فقہا کی اصطلاح ہی عموماً استعمال کی جائے۔"

(۴)- مولانا محمد نصیر الدین مصباحی: "کہا جاسکتا ہے، مگر فقہا کی اصطلاح ہی عموماً استعمال کی جائے۔"(۱)

(۵)- مفتی آل مصطفیٰ مصباحی:

"سوال نامے کی رو سے یہاں جس پس منظر میں تعبیر مقصود ہے، اسے "دار الحرب" کی بجائے "دار الامن" نہیں کہا جا سکتا۔ ہاں صرف اس ملک کے مسلم افراد و اشخاص کے لحاظ سے دار الامن کہا جاسکتا ہے، جیسا کہ فقہاے کرام نے فرمایا ہے۔"

(۶)- مولانا محمد ناظم علی مصباحی: "فقہاے احناف کی تعبیر باقی رکھی جائے۔"

(۷)- مولانا عبد الحق رضوی: "فقہاے کرام کی اصطلاح باقی رکھی جائے۔"

(۸)- مولانا محمد عبد المبین نعمانی قادری:

"حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمۃ والرضوان نے فتاویٰ امجدیہ میں اس تعلق سے جو فرمایا ہے اسی کو باقی رکھا جائے۔"(۲) واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۹)- مولانا قاضی فضل احمد مصباحی: "صرف دار المعاہدہ نہیں کہا جاسکتا۔"

---

(۱) ان چار رایوں کا حاصل بھی وہی ہے جو ۴۶ حضرات کی آرا کا ہے، اور یہاں کوئی تبدیلی نہیں، بلکہ دستوری معاہدہ اور قیامِ امن کی وجہ سے اس کی تعبیر واقعی ہے۔ مرتب غفرلہ

(۲) حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمہ کا ارشاد فتاویٰ امجدیہ جلد چہارم میں یہ ہے — اگر مسلمان دار الحرب میں امان لے کر جائے تو وہی دار الحرب اس مسلم کے لیے دار الامن ہے، یوں ہی اگر حربی کافر امان لے کر دار الاسلام میں آیا تو اس کے لیے یہی دار الامان ہے۔ لہٰذا دار الامان جس کو کہا جاتا ہے وہ یا دار الاسلام ہے یا دار الحرب، ان دو کے علاوہ کوئی تیسری قسم نہیں ہے۔ (ص:۲۰۱، ۲۰۰) پہلے موقف کا حاصل بھی یہی ہے۔ ۱۲ مرتب غفرلہ

آنکھ اور کان میں دوا ڈالنا مفسدِ صوم ہے یا نہیں؟

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

آنکھ اور کان میں دوا ڈالنا مفسدِ صوم ہے یا نہیں؟

ترتیب: مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی، رکن مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اسلام کے اہم ترین فرائض میں سے ”روزہ“ بھی ہے، جسے شریعت طاہرہ کے بتائے ہوئے طریقے کے مطابق ادا کرنا مسلمانوں پر لازم ہے۔ یہ تو واضح ہے کہ بہ نیت عبادت صبح صادق سے غروب آفتاب تک مُفطِراتِ ثلثہ یعنی کھانے، پینے اور جماع سے باز رہنے کا نام ”روزہ“ ہے۔ لیکن کھانے پینے کی حد میں کون کون سی چیزیں کس نوعیت سے داخل یا ملحق ہیں اور کس نوعیت سے داخل یا ملحق نہیں؟ اس کی بعض صورتیں بہر حال قابل غور اور تنقیح طلب ہیں۔

سر دست ہمیں اس مسئلے پر غور کرنا ہے کہ روزے کے دنوں میں کان اور آنکھ میں دوا ڈالنا مفسد صوم ہے یا نہیں؟۔ اس میں بظاہر غور وفکر کی مختلف جہتیں سامنے آتی ہیں، ایک جہت تو تیل سے مشابہت کی ہے، فقہا فرماتے ہیں: کان میں تیل ڈالا یا تیل چلا گیا تو روزہ جاتا رہا، اور دوسری جہت پانی سے مشابہت کی ہے، جزئیہ یہ ہے کہ اگر پانی کان میں چلا گیا یا ڈالا، تو روزہ فاسد نہ ہوگا۔ فتاویٰ عالم گیری میں ہے:

مَن أقطر في أذنه دهناً أفطر، ولو دخل الدهن بغير صنعه فطره، كذا في محيط السرخسي، و لو أقطر في أذنه الماء لا يفسد صومه، كذا في الهداية و هو الصحيح . (۱)

صدر الشریعہ علامہ محمد امجد علی اعظمی رحمہ اللہ بہار شریعت میں فرماتے ہیں:

”حقنہ لیا، یا نتھنوں سے دوا چڑھائی، یا کان میں تیل ڈالا، یا تیل چلا گیا، روزہ جاتا رہا اور پانی کان میں چلا گیا یا ڈالا تو نہیں۔“(۲)

بعض صورتوں میں فقہا نے مُفطِر صوم چیز کے خود داخل ہونے اور روزہ دار کے اپنے قصد و اختیار سے داخل کرنے

(۱) فتاویٰ عالمگیری، ج:۱، ص:۲۰۴، کتاب الصوم، الباب الرابع فیما یفسد وما لا یفسد
(۲) بہارِ شریعت، ج:۵، ص:۱۱۷

کے احکام میں فرق کیا ہے۔ مثلاً روزہ دار کو روزہ یاد ہے، اس کے حلق میں مکھی یا دھواں داخل ہوگیا۔ صائم نے اپنے قصد و ارادے سے داخل نہ کیا۔ تو روزہ فاسد نہ ہوگا۔

لا یفسد الصوم لو دخل حلقه دخان بلا صنعه أو غبار و لو غبار الطاحون أو ذباب أو أثر طعم الأدو یة فیه، وهو ذاکر لصومه. (نور الایضاح)

منافذ و مسامات کے ذریعہ دوا یا غذا کے داخل ہونے کے احکام میں بھی فقہا نے فرق کیا ہے۔ بذریعہ منفذ داخل ہونے کو وہ مفسد صوم قرار دیتے ہیں اور بذریعہ مسامات داخل ہونے کو مفسد نہیں مانتے۔ فتاوی عالم گیری میں ہے:

وإذا أقطر فی إحلیله لا یفسد صومه عند أبي حنیفة و محمد رحمهما الله و فی الاقطار في اقبال النساء یفسد بلا خلاف.[1]

کیا منافذ و مسامات میں فرق کی وجہ یہ ہے، کہ مسامات کے ذریعہ دوا یا غذا مطلوبہ مقام و عضو تک دیر میں پہونچتی ہے جب کہ منافذ کے ذریعہ جلد پہونچ جاتی ہے یا یہ کہ منفذ والے عضو کا تعلق جوف یا دماغ سے براہ راست ہوتا ہے اور مسامات والے عضو کا تعلق براہ راست ان سے نہیں ہوتا۔ درمیان میں گوشت پوست وغیرہ حائل ہوتے ہیں۔

فقہائے کرام نے کان میں تیل ڈالنے کو مفسد صوم قرار دیا ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کان منفذ ہے اور آنکھ کے جزئیے سے ظاہر ہوتا ہے کہ آنکھ منفذ نہیں۔ جب کہ میڈیکل سائنس والوں کا یہ دعویٰ ہے کہ کان میں جو پردہ حائل ہوتا ہے۔ اس کے باعث تیل وغیرہ کوئی بھی چیز کان میں ڈالی جائے تو وہ اندر نفوذ نہیں کر سکتی، جب کہ آنکھ میں سرمہ یا دوا ڈالی جاتی ہے تو بعض اوقات اس کا اثر حلق تک ظاہر ہوتا ہے۔

ان حالات میں چند قابل غور سوالات آپ کی خدمت میں پیش ہیں:۔

سوالات

(۱) میڈیکل سائنس والوں کے دعویٰ سے یہ خیال ہوتا ہے کہ آنکھ میں دوا ڈالنے سے فسادِ صوم اور کان میں تیل ڈالنے سے عدم فساد کا حکم ہونا چاہیے، اولاً ان کا دعویٰ صحیح ہے یا نہیں؟ بر تقدیر صحت اس کا حل اور جواب کیا ہے؟

(۲) کسی نے کان میں سیال دوا ڈالی۔ تو۔ اس کا قیاس یا الحاق کان میں تیل ڈالنے سے کیا جائے؟ یا کان میں پانی ڈالنے سے؟ یا پھر ان دونوں (تیل، پانی) میں سے کسی کا فرد قرار دیا جائے اور بہر صورت روزہ فاسد ہوگا یا نہیں؟

(۳) کان یا آنکھ میں دوا ڈالنے کی صورت میں اگر روزہ فاسد ہو، تو عمداً دوا ڈالنے پر صرف قضا لازم ہوگی یا کفارہ بھی لازم ہوگا؟

(۴) مریضِ صائم نے از خود اپنے کان یا آنکھ میں دوا نہ ڈالی۔ بلکہ کسی دوسرے نے اس کے کان یا آنکھ میں اس کی

---

(۱) فتاویٰ عالمگیری، ج:۱، ص:۲۰۴، کتاب الصوم، الباب الرابع فیما یفسد وما لا یفسد

رضا سے یا بے رضا دوا ڈال دی، تو کیا حکم ہے ؟ کیا اس میں دخول بلا قصد اور ادخال بالقصد یا دخول بہ رضا و بے رضا کے احکام میں فرق ہوگا ؟

(۵) کان یا آنکھ میں دوا ڈالنا مفسد صوم ہو تو اگر کوئی روزہ دار ایسا مریض ہے کہ اگر کان یا آنکھ میں دوا نہ ڈالی گئی تو مرض شدت اختیار کرلے گا یا روزہ توڑنے کی نوبت آجائے گی تو کیا ایسی حالت میں اُسے کان یا آنکھ میں دوا ڈالنے کی اجازت ہوگی ؟

اور کیا اس ضرورت یا حاجت شدیدہ میں دوا ڈالنے پر روزہ فاسد ہوگا ؟ یا بھول کر کھاپی لینے والی صورت کی طرح ایسے مریض کا روزہ شرعاً روزہ ہی مانا جائے گا ؟

امید کہ درج بالا سوالات کے تحقیقی و تشفی بخش جوابات سے نوازیں گے۔

خلاصۂ مقالات بعنوان

آنکھ اور کان میں دوا ڈالنا مفسدِ صوم ہے یا نہیں؟

تلخیص نگار: مولانا نفیس احمد مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے تیرہویں فقہی سیمینار کے تین منتخب موضوعات میں ایک موضوع ہے ”روزے کے دنوں میں کان اور آنکھ میں دوا ڈالنے کا حکم“۔ اس موضوع پر ملک کے مختلف صوبوں اور علاقوں سے بیالیس مفتیانِ کرام و علماے عظام نے اپنے گراں قدر مقالات و آرا بھیج کر مجلس کا علمی تعاون فرمایا۔ ان میں بعض مقالات بہت مفصّل اور تحقیقی ہیں، بعض متوسط اور بعض نہایت مختصر مگر بہت جامع ہیں۔ ان کے صفحات کی مجموعی تعداد دو سو گیارہ ہے۔ مقررہ موضوع سے متعلق پانچ سوالات مندوبینِ کرام کی خدمت میں پیش کیے گئے تھے، ان میں **پہلا اور بنیادی سوال** یہ تھا:

”میڈیکل سائنس والوں کے دعویٰ سے یہ خیال ہوتا ہے کہ آنکھ میں دوا ڈالنے سے فسادِ صوم اور کان میں تیل ڈالنے سے عدمِ فساد کا حکم ہونا چاہیے۔ اولاً ان کا دعویٰ صحیح ہے یا نہیں؟ بر تقدیرِ صحت اس کا حل اور جواب کیا ہے؟“

جوابات سوال (۱)

اس سوال کے جواب میں مندوبینِ کرام کے چھ موقف سامنے آئے:

پہلا موقف:- میڈیکل سائنس والوں کا دعویٰ غلط اور باطل ہے۔ صحیح وہی ہے جو ہمارے علماے کرام، فقہاے عظام نے صراحت فرمائی ہے کہ کان میں منفذ ہے اور آنکھ میں منفذ نہیں۔ اس لیے کان میں تیل ڈالنے سے روزہ ٹوٹ جائے گا اور آنکھ میں دوا وغیرہ ڈالنے سے روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ یہ موقف درج ذیل پندرہ علماے کرام کا ہے:

• مفتی محمد نسیم مصباحی • مولانا شمس الہدیٰ مصباحی • مولانا سلیم الدین دمکاوی مصباحی • مولانا شبیر احمد مصباحی، مہراج گنج • مفتی محمد معراج القادری مصباحی • مولانا معین الدین اشرفی مصباحی • مولانا جمال مصطفیٰ قادری مصباحی • مولانا محمد مسیح احمد قادری مصباحی • مولانا محمد صابر رضا مصباحی • مولانا شبیر عالم مصباحی • مولانا محمد ابو طالب خاں رضوی، سلطان پور • مفتی شفیق احمد شریفی، الہ آباد • قاضی فضل احمد مصباحی • مولانا عالم گیر مصباحی، راجستھان • مولانا احمد رضا اعظمی مصباحی • مولانا افروز احمد قادری۔

کان میں منفذ ہے یا نہیں، اس کے تعلق سے مفتی محمد نسیم صاحب لکھتے ہیں:

”ہمارے سارے فقہا اس بات پر متفق ہیں کہ کان میں تیل ڈالنے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، اس میں کسی کا اختلاف

نہیں، پانی کے علاوہ جو بھی سیال چیز کان میں جائے اس سے بھی روزہ بالاتفاق ٹوٹ جائے گا، اس میں ادخال و دخول کا کوئی فرق نہیں۔ ہاں صرف پانی کے ادخال میں اختلاف ہے۔ پانی کے سوا کسی سیال چیز کے داخل ہوجانے یا داخل کرنے میں کوئی اختلاف نہیں۔ ہم مقلّد ہیں، ان مسائل میں ہم اپنے ائمہ کے اقوال کے پابند ہیں۔ ان حضرات نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے وہ کامل تحقیق و تفتیش کے بعد فرمایا، آج کے ڈاکٹر ہمارے فقہا کی تحقیق کے خلاف کہیں یا اس کے مطابق، ہم ان ڈاکٹروں کی تحقیق کے پیشِ نظر اپنے ائمۂ کرام کے ارشادات کے خلاف عمل نہیں کرسکتے۔ درِ مختار میں ہے:

و أمّا نحن فعلينا اتباع ما رجّحوه وما صحّحوه. (ج:۱، ص:۵۳)

مولانا شمس الہدیٰ صاحب لکھتے ہیں:

”کئی ماہرینِ امراضِ کان سے یہ معلوم ہوا کہ کان میں منفذ نہیں، بذریعہ مسامات ہی اندر کچھ جا سکتا ہے مگر انھیں کی دی ہوئی مستند عند الحکماء کتاب جو بزبان ہندی مترجم ہے ”کان، ناک اور گلے کے روگ“ مؤلفہ لیکھا چیپوروسی، میں کان کے اندر ایک نلی کا بیان ہے جو جوف سے متعلق ہے۔ نیز ایک حکیم حاذق رقم طراز ہیں: ”وسطی کان کا نچلا حصہ EUSTACHIAN ڈیوپ کے اوپر کھلتا ہے اور یہ حلق Throat تک چلا جاتا ہے۔ کیوں کہ اس نلی کی وجہ سے وسطی کان کے اندر ہوا کے دباؤ کو متوازن رکھتا ہے۔[۱]

لہٰذا جنھوں نے عدم منفذ کی تصریح کی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ بالکل اندرونی حصہ میں منفذ نہیں اور حصّہ وسط میں منفذ الی الجوف فسادِ صوم کے لیے بس ہے۔ امام کاسانی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

”وأما الإقطار في قبل المرأة فقد قال مشايخنا: إنّه يفسد صومها بالإجماع؛ لأن لمثانتها منفذا، فيصل إلى الجوف كالإقطار في الأذن.“[۲]

مفتی محمد معراج القادری صاحب نے فقہی کتابوں سے اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کرنے کے بعد لکھا:

”ہمارے فقہاے کرام نے دماغ سے پیٹ تک ایک منفذ مانا ہے۔ لہٰذا جوفِ دماغ میں دوا یا غذا پہنچنے سے روزہ ٹوٹ جائے گا، یہی حق و صواب ہے۔ یہ کہنا کہ دماغ سے پیٹ تک کوئی منفذ نہیں یہ جدید تحقیق کا ایک عجوبہ معلوم ہوتا ہے۔“

مولانا سلیم الدین دمکاوی مصباحی کا کہنا یہ ہے: کہ ”میڈیکل سائنس والوں کا دعویٰ اصلاً صحیح نہیں، حق یہ ہے کہ آنکھ کا تعلق جوف سے بواسطۂ مَسام ہے، اور کان کا تعلق بواسطۂ منفذ۔ اس لیے کہ میڈیکل سائنس والوں ہی کا کہنا ہے کہ کان بہنے والوں کا مواد دماغ سے آتا ہے۔ اسی طرح آنکھ آتے وقت بھی گندگی دماغ سے آتی ہے۔ مگر دونوں میں فرق یہ ہے کہ آنکھ کی گندگی بذریعہ مسام جمع ہوتی ہے اور کان کا پیپ بذریعہ منفذ آتا ہے۔“

مولانا عالم گیر مصباحی نے اپنے ایک تجربہ کو میڈیکل سائنس والوں کی تحقیق کے خلاف دلیل بنایا ہے، وہ لکھتے ہیں:

---

(۱) ہمارے جسم کا معجزاتی نظام، ص:۴۳

(۲) بدائع الصنائع، ۲/ ۱۴۰، برکاتِ رضا، پور بندر، گجرات

”خود راقم السطور کا ذاتی تجربہ ہے کہ تقریباً ایک مہینہ پہلے کان میں درد ہونے کی وجہ سے تیل ڈالا تو اس کا اثر حلق میں اور زبان پر محسوس ہوا۔ تو اگر کان میں منفذ نہ ہوتا اور تیل اندر نفوذ نہ کرتا تو کیسے اس کا اثر حلق تک پہنچتا۔“

مولانا قاضی فضل احمد مصباحی لکھتے ہیں:

” اس باب میں میڈیکل سائنس والوں کا کیا دعویٰ ہے، اس کی کوئی خاص وضاحت سوال نامہ میں مذکور نہیں، اور اگر کہیں مذکور ہے بھی تو ہمارے فقہا کے اقوال اور ان کی تحقیق کی روشنی میں کسی اہمیت کی حامل نہیں۔ ان کی اکثر تحقیق الٹی پڑتی ہے، بلکہ وہ تو اپنی کوئی تحقیق ہی نہیں رکھتے۔ ان کی ساری تحقیق مشین میں قید ہوتی ہے۔ چناں چہ امام احمد رضا قدس سرہ نے کان اور ناک کو منافذ میں شمار کیا، آنکھ کو نہیں۔ میں نہیں سمجھتا کہ امام احمد رضا قدس سرہ کی تحقیق کے مقابلے میں آج کے سر پھرے سائنس والوں کی تحقیق کچھ وزن بھی رکھتی ہے۔“

مولانا معین الدین اشرفی مصباحی متعدّد کتبِ فقہ سے اپنے موقف کو ثابت کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”ان علمائے اعلام وفقہائے اسلام کی عبارتوں کے بالمقابل میڈیکل سائنس والوں کا دعویٰ قطعاً غیر مسموع ہوگا۔ پھر یہ ان کی ذاتی تحقیق ہے، اور تحقیق غلط ہو سکتی ہے اور ان کی تحقیق کا حال سب کو بخوبی معلوم ہے۔ ایک مریض چند ڈاکٹروں کو دکھائیے تو ہر ایک نئی نئی بیماری کی نشان دہی کرتا نظر آتا ہے۔ مریض ڈاکٹروں کا چکر لگاتے لگاتے زیر زمین مدفون ہو جاتا ہے مگر اس کی بیماری کی صحیح تشخیص نہیں ہو پاتی۔ پھر ان دنوں ان کی تحقیق کی بنیاد، علم وحکمت کی اساس پر کم، الیکٹرانک مشینوں پر زیادہ قائم ہے۔ علاوہ ازیں طب کی کتابوں کے مطالعہ سے بھی حضراتِ فقہائے کرام کے نظریات کی تائید ہوتی ہے۔ چناں چہ ان کی عبارتوں سے مترشّح ہے کہ کان کی نلی کا تعلّق دماغ اور حلق سے ہے۔“

پھر کان کی اندرونی ساخت سے متعلق ”رہبر صحت“ (ص ۱۵۳، ۱۵۴) کی عبارت نقل کر کے یہ ثابت کرتے ہیں کہ کان میں ایک نلی ہوتی ہے جس کا تعلق دماغ اور حلق سے ہوتا ہے۔

اس موقف کا دوسرا جز ہے کہ آنکھ میں کوئی منفذ نہیں بلکہ اس میں مسامات ہیں۔ اس لیے اس میں سرمہ یا دوا ڈالنے سے روزہ نہیں ٹوٹے گا، کیوں کہ آنکھوں میں ڈالی جانے والی شے بعینہٖ وہاں سے حلق میں نہیں پہنچتی، بلکہ اس کا اثر پہنچتا ہے، جس سے روزہ پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اس دعویٰ کے دلائل درج ذیل ہیں:

[الف]- حکیم اجمل خاں نے اپنی کتاب حاذق (ص: ۸۳، ۸۴) پر آنکھ کی اندرونی ساخت کے تعلق سے یہ تفصیل لکھی ہے:

”اطبا کے نزدیک ہر ایک آنکھ میں سات ۷ طبقے یعنی پردے اور تین ۳ رطوبتیں ہوتی ہیں۔ تحقیقِ جدید کے مطابق ہر ایک آنکھ میں سات ۷ عضلے، دو ۲ ہڈیاں، تین ۳ رطوبتیں اور پانچ ۵ پردے ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں اورِدہ شرائین پرورش کے لیے اور اعصاب حس وحرکت کے لیے ہوتے ہیں۔“ (ص: ۸۳)

پھر انھوں نے پردوں کی تفصیلات لکھی ہیں، جن کا حاصل یہ ہے کہ تیسرے، چوتھے اور ساتویں پردے میں سوراخ

ہے، بقیہ میں کوئی سوراخ نہیں۔

[ب]- طب کی مشہور کتاب قانونچہ (ص:۱۰۹، تا۱۱۲) اور اس کی شرح "مفرّح القلوب" (ص:۱۱۱) پر بھی کچھ اسی طرح کا بیان درج ہے۔

[ج]- رہبرِ صحت، باب تشریح الاعضا میں ہے:

"آنکھ کو قدرت نے ڈھیلوں میں بند کر کے اس کے اوپر پٹیوں کا غلاف چڑھا دیا ہے، اور مزید حفاظت کے لیے کہ گرد و غبار اندر نہ جائے پلکوں کا پردہ ڈال دیا ہے۔ اس کے علاوہ آنسوؤں کی تھیلی (Tear Gland) ہے جو آنکھوں کو تر رکھتی ہے۔ آنکھ کے تین پردے ہوتے ہیں۔ ایک اوپر کے پپوٹے کے نیچے جو آنکھ کی حفاظت کرتا ہے۔ دوسرا درمیانی پردہ، جس کو "Choroid" کہتے ہیں اور اس کے کھلے ہوئے حصے کو پتلی کہتے ہیں، اس کا اندرونی خول "Retina" کہلاتا ہے اور یہ روشنی محسوس کرتا ہے، اس کی باہری جانب بہت سے "Cells" یا خانے ہیں جو "Lens" کا کام کرتے ہیں۔"

[د]- مولانا شمس الہدیٰ رضوی صاحب آنکھ میں منفذ ماننے کے باوجود آنکھ میں روزہ کی حالت میں دوا ڈالنے کو مفسدِ صوم نہیں مانتے۔ وہ لکھتے ہیں:

"کئی ماہرینِ امراضِ چشم سے گفتگو ہوئی، جن میں ڈاکٹر محمد معظم صاحب نے چند معتبر کتب سے واضح عبارتیں دکھائیں جن سے روزِ روشن کی طرح عیاں ہے کہ آنکھ میں منفذ ہے، جو براہِ راست حلق تک ہے۔ پرسنس ڈیسیز آف دی آئی (ص ۳۷۱) میں منفذ کی صاف صراحت تفصیل سے موجود ہے، بلکہ ڈاکٹر صاحب موصوف نے اس سوراخ کو مجھے دکھایا بھی، جو آنکھ میں نیچے والی پلک پر موجود ہے۔ لہٰذا اس کا انکار مشاہدہ کے انکار کے مترادف ہے۔"

پھر کچھ فقہی کتابوں سے فقہاے کرام کا موقف نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"ان جزئیات اور مشاہدہ کے تناظر میں لگتا ہے کہ فقہاے کرام کے منفذ سے انکار کا مطلب یہ ہے کہ آنکھ کے ڈھیلے میں منفذ نہیں، اور نیچے پلک کے سوراخ سے حلق تک بہر صورت آنکھ میں ڈالی ہوئی شے کا پہنچنا متیقن نہیں۔ اس لیے فسادِ صوم کا حکم نہیں ہے۔ یا یہ مطلب ہے کہ وہ منفذ باریک ہے جو مثل مسام کے ہے، لہٰذا اس سے دخول مضر نہیں۔ امام احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں: آنکھوں میں معاذ اللہ کان یا ناک سے سوراخ نہیں کہ ان سے داخل ہونا روزہ کو مضر ہو۔" (۱)

دوسرا موقف: یہ ہے کہ میڈیکل سائنس والوں کا دعویٰ اپنی جگہ بجا اور درست ہے اور ان کی تحقیقات سامنے آ جانے کے بعد یہ حکم ہونا چاہیے کہ کان میں تیل اور دوا ڈالنے سے روزہ فاسد نہ ہو اور آنکھ میں سیال دوا ڈالنے سے روزہ فاسد ہو جائے۔ یہ موقف درج ذیل علماے کرام کا ہے:

• مولانا ساجد علی مصباحی • مولانا محمد عرفان عالم مصباحی

ان حضرات نے اپنے موقف پر یوں استدلال کیا ہے کہ روزہ کے ٹوٹنے اور نہ ٹوٹنے کا دار و مدار کان اور آنکھ میں

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:٤، ص:٥٩٦، کتاب الصوم، مطبوعہ رضا اکیڈمی.

منفذ ہونے اور نہ ہونے پر ہے، جیسا کہ ہمارے فقہا کی عبارتوں سے ظاہر ہے۔ تو جب نئی تحقیقات سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ کان میں منفذ نہیں ہے اور آنکھ منفذ ہے تو حکم بھی اسی کے مطابق ہونا چاہیے اور اس باب میں ڈاکٹروں کی تحقیق بہر حال اہمیت کی حامل اور معتبر ہو گی، کیوں کہ یہ مسئلہ علم تشریح الابدان سے متعلق ہے۔

ان حضرات نے آنکھ کے منفذ ہونے اور کان کے منفذ نہ ہونے کو شرح عقائد کی شرح نبراس (ص:۴۵ – ۴۷) اصولِ طب، معروف بہ کلیاتِ طب (ص:۹۸، ص:۹۲) اور تشریح الاحشاء (ص:۱۱۳) کی عبارتوں سے ثابت کیا ہے۔

مولانا عرفان عالم مصباحی لکھتے ہیں:

”جدید و قدیم میڈیکل سائنس کا دعویٰ ایک ہے اور ان کی تحقیق کے مطابق کان میں دوا ڈالنا مُفسدِ صوم نہ ہوگا، اور آنکھ میں (سرمہ کے علاوہ) دوا ڈالنا مفسدِ صوم ہوگا۔“

”اور سرمہ کا حکم یہ نہیں رہے گا کہ وہ خلافِ قیاس نص سے ثابت ہے۔“

تیسرا موقف:- یہ ہے کہ میڈیکل سائنس والوں کی وہ تحقیقات جو تشریحِ اعضا اور جسم کی ہیئتِ ترکیبی سے متعلق ہوں، اکثر و بیش تر درست ہوتی ہیں۔ اس لیے اگر اس پر مسلم اور غیر مسلم اطبا میں سے اکثر کا اتفاق ہو تو اس کا اعتبار ہونا چاہیے۔ یہ موقف مولانا محمود احمد برکاتی، سون بھدر کا ہے۔

وہ مزید لکھتے ہیں:

”میڈیکل سائنس والوں کی اس تحقیق کی تائید اس بات سے بھی کسی قدر ہوتی ہے کہ کان میں جو دوائیں ڈالی جاتی ہیں، ان کا مزہ حلق میں محسوس نہیں ہوتا، لیکن آنکھ میں ڈالی جانے والی دواؤں کا مزہ فوراً حلق میں محسوس ہوتا ہے۔ اس لیے آنکھ میں دوا ڈالنے سے روزہ کے ٹوٹنے کا حکم ہونا چاہیے اور ازراہِ احتیاط کان میں بھی دوا ڈالنے سے فسادِ صوم کا حکم ہونا چاہیے۔ لتصریح الفقهاء بكونه منفذاً.“

چوتھا موقف:- یہ ہے، کان اور آنکھ دونوں میں دوا یا کوئی سیال چیز ڈالنے سے روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ یہ موقف درج ذیل اہلِ علم کا ہے:

• مولانا عارف اللہ مصباحی • مولانا ناظم علی مصباحی • مولانا نصر اللہ رضوی • مولانا زاہد علی سلامی • مولانا اسحاق رام پوری • مولانا عبد الحق رضوی۔

ان علمائے کرام میں کچھ حضرات نے دوٹوک انداز میں اپنے موقف کا اظہار کیا ہے اور کچھ لوگوں نے محتاط لب و لہجے میں اپنی بات کہی ہے۔

❋ مولانا عبد الحق رضوی صاحب اپنے مقالہ میں لکھتے ہیں:

”آنکھ کی ابتدا میں منفذ ماننا ہٹ دھرمی معلوم ہوتی ہے، اور پردہ کے بعد تو بلا شبہہ دماغ تک منفذ ہمارے فقہا بھی مانتے ہیں۔ لہٰذا دوا کا داخلہ جب مسام کے ذریعہ ہو تو روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ اور کان میں میڈیکل سائنس والوں کی بات قرینِ قیاس معلوم

ہوتی ہے۔ لہٰذا اس تقدیر پر حکم بدلے گا، اور تیل یا دوا کان میں ڈالنے کی صورت میں روزہ فاسد نہ ہوگا، کیوں کہ اس صورت میں جب کہ کان میں پردہ مان لیا جائے تو دوا یا تیل کا کان میں دخول بذریعہ مسام ہوگا، جو مفطرِ صوم نہیں۔"

❁ مولانا عارف اللہ مصباحی صاحب، حیدر آباد، دکن میں آنکھ، کان اور گلے کے ماہر ڈاکٹر محمد ماجد سلیم ایم. بی. ایس.، ایم. ایس. کی تحریری شہادت پیش کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"اب جب کہ طبِ جدید نے یہ حقیقت روزِ روشن کی طرح عیاں کر دی ہے کہ کان کے بیرونی حصے سے اندر کی طرف جانے والا سوراخ وسطی کان کے پردے پر ختم ہو جاتا ہے تو کان میں دوا یا پانی ڈالنے یا چلے جانے سے روزہ ٹوٹنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔"

اور آنکھ کے اندرونی حصے کی ساخت پر کسی نامعلوم کتاب کے حوالہ سے شہادت پیش کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"اور ظاہر ہے کہ چٹّت (کواڑی) سے جو دوا آنسو کے ساتھ براہِ مجراے انف، حلق میں جائے گی اس سے روزہ فاسد نہیں ہوگا، کیوں کہ شروع سے آخر تک صرف منفذ نہیں بلکہ درمیان میں مسام بھی ہے، جب کہ فسادِ صوم اسی وقت ہوگا جب کہ ابتدا سے انتہا تک منفذ ہی ہو۔"

❁ مولانا زاہد علی سلامی نے احلیل سے مثانہ کے توسط سے جوفِ معدہ تک داخل ہونے والی چیز کے مفسدِ صوم ہونے اور نہ ہونے کی تعلق سے سیدنا امام اعظم ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف علیہما الرحمہ کے درمیان اختلاف کو یہ کہتے ہوئے اپنی تائید میں پیش کیا ہے کہ علم تشریح الابدان اور طب کے تعلق سے ماہرینِ طب کی بات معتبر ہونی چاہیے۔

فتاویٰ شامی میں ہے:

والاختلاف مبنی علی أنّه هل بین المثانة والجوف منفذ أو لا. [1]

البحر الرائق میں ہے:

قال فی الهدایة: وهذا لیس من باب الفقه؛ لأنه متعلق بالطب.

کفایہ علی الہدایہ میں ہے:

وهذا لیس من باب الفقه أی: فقه الشریعة، بل یرجع إلی معرفة فقه الطب. [2]

حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح میں ہے:

(قوله کذا تقوله الأطباء) إنما أسند إلیهم: لأن هذا المقام یرجع إلیهم فیه، لکونه من علم التشریح. [3]

آگے لکھتے ہیں: لہٰذا اگر ماہرینِ فن مسلمان غیر فاسق، متدیّن، خدا ترس اطبّا اور ڈاکٹرز کے ذریعہ موجودہ میڈیکل

(۱) رد المحتار، ج:۳، ص:۳۷۲، کتاب الصوم، باب ما یفسد الصوم وما لا یفسده، دار الکتب العلمیة، بیروت.
(۲) کفایه علی الهدایه، ج:۲، ص:۲٦۷
(۳) حاشیة الطحطاوي علی مراقی الفلاح، ص:۳٦۲

سائنسی تحقیق شرعی تقاضوں کی روشنی میں نصابِ ثبوت کو پہنچ جائے تو مسئلۂ اُذن کو ضرور مفسداتِ صوم سے مستثنیٰ قرار دیا جائے گا۔ البتہ مسئلۂ عین کے حکم میں کوئی تبدیلی نہ ہوگی۔ کیوں کہ شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام سے صریح طور پر سُرمہ لگانے کی اجازت منصوص ہے۔ کما رواہ الترمذی فی جامعہ. (ج:۱، ص:۹۱)

پانچواں موقف: رکھنے والے علمائے کرام اپنے نظریہ پر کوئی زیادہ مضبوطی کے ساتھ قائم ہوتے نظر نہیں آتے، بلکہ کسی نہ کسی حیثیت سے متردّد نظر آتے ہیں۔ ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

• مولانا آل مصطفیٰ مصباحی • مولانا نظام الدین علیمی مصباحی • مفتی انفاس الحسن چشتی • مولانا مختار احمد بہیڑی۔

مولانا آل مصطفیٰ صاحب اپنے مقالے میں چھ مقدمات قائم کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”حاصلِ کلام یہ کہ جوفِ دماغ اور کان کے سوراخ کے مابین سلسلۂ منفذ قائم نہیں جو انتقاضِ صوم کی علت ہے، جب علت مفقود، تو حکم بھی مفقود۔ اور فقہانے جو فسادِ صوم کا حکم لگایا ہے اس کی وجہ یہ ہوگی کہ اس زمانے میں اس عضو کی جو طبی تحقیق تھی غالباً اس پر مدار رکھا۔ کان میں دوا وغیرہ ڈالنے کے تعلق سے فقہانے جو کچھ ارشاد فرمایا ہے وہ جس تحقیق پر مبنی ہے آج کی میڈیکل سائنس کی تحقیق سے بھی عیاں ہے، کیوں کہ آنکھ اور حلق کے مابین ابتدا تا انتہا سلسلۂ منفذ قائم نہیں، بلکہ ایک مقام پر جا کر منفذ ختم ہو جاتا ہے۔ مسامات کے ذریعہ دوا وغیرہ آگے بڑھتی ہے، اس لیے فقہانے آنکھ میں سرمہ یا دوا ڈالنے کو جو ناقضِ صوم نہیں مانا ہے اس کا مبنیٰ بالکل صحیح ہے —— واضح رہے کہ اس جواب کا مدار اس بات پر ہے کہ جوف کو جوفِ دماغ و جوفِ معدہ میں منحصر مانا جائے۔ اگر جوف میں کان کا جوف بھی داخل ہو تو فقہانے اس میں تیل ڈالنے کو جو مفسد قرار دیا ہے اور قولِ اصح میں پانی کے داخل ہونے کو بھی۔ تو پھر یہ میڈیکل سائنس کی تحقیق سے بدلے گا نہیں۔ چوں کہ میرے نزدیک جوف کی حقیقت پورے طور پر واضح نہیں اور ”جوف“ کے جوفِ دماغ و جوفِ معدہ میں منحصر ہونے پر جزمِ کامل نہیں اس لیے میں فقہائے کرام کے جزئیات پر فتویٰ دینے کے حق میں ہوں۔“

مفتی انفاس الحسن چشتی اور مولانا نظام الدین علیمی مصباحی نے اس باب میں کوئی تحقیق پیش نہیں کی ہے، بلکہ فقہائے کرام کے ارشادات کو باقی رکھتے ہوئے مسئلہ حل کرنے کی گزارش کی ہے۔

مولانا مختار احمد صاحب (بہیڑی) نے فقہائے کرام کے نظریہ کے مطابق حکم بیان کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ”کان اور آنکھ میں منفذ ہے یا نہیں؟ اس بارے میں میڈیکل سائنس کا مکمل نظریہ جاننے کے بعد ہی اس پر پوری طرح سے گفتگو کی جا سکتی ہے۔“

چھٹا موقف: درج ذیل علمائے کرام و مفتیانِ عظام کا ہے:

• علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلس شرعی • مولانا صدر الوریٰ قادری • مولانا ابرار احمد اعظمی • مولانا محمد علی رضا مصباحی، ویشالی • مفتی بدر عالم مصباحی • مولانا انور نظامی • قاضی فضل رسول مصباحی • مفتی عبد السلام رضوی • مولانا اختر حسین فیضی • مولانا محمد سلیمان مصباحی • اور یہ راقم سطور (نفیس احمد مصباحی)۔

یہ موقف رکھنے والے حضرات مجموعی طور پر اس بات کے قائل ہیں کہ جدید میڈیکل سائنس کی تحقیق سے ہمارے فقہائے کرام کے نظریہ پر کوئی آنچ نہیں آتی۔ دونوں اپنی اپنی جگہ درست ہیں۔

راقم سطور (نفیس احمد مصباحی) نے فقہ حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی کی کتابوں سے عبارتیں ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے:

" مذکورہ بالا تصریحات کی روشنی میں عیاں ہو گیا کہ کان میں تیل یا دوا ڈالنے سے روزہ ٹوٹ جانے کا مسئلہ احناف، شوافع، مالکیہ اور حنابلہ کا اجماعی مسئلہ ہے، اور پوری امت کا اجماع کسی خطا اور ضلال پر نہیں ہو سکتا، جیسا کہ حدیث میں ہے۔ لہٰذا جو مسئلہ اجماعی ہو اس میں مزید اجتہاد و استنباط کی ضرورت نہیں۔

اولاً: اس لیے کہ ہم مقلد ہیں، ہمیں یہ حق نہیں پہنچتا کہ ہم کسی اجماعی مسئلہ میں اجتہاد و استنباط کریں۔ **ثانیاً:** اس لیے کہ امام سے احکام منقول ہیں، دلائل منقول نہیں، دلائل عموماً بعد کے فقہاے کرام کا استخراج ہیں۔ اس لیے پورے یقین و اعتماد کے ساتھ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان احکام کے جو دلائل بعد کے فقہاے کرام نے بیان فرمائے ہیں، امام نے انھیں دلائل سے وہ احکام مستنبط فرمائے ہیں۔ **ثالثاً:** ہمیں اس نقطہ پر بھی غور کرنے کی ضرورت ہے کہ جدید میڈیکل سائنس کے حوالے سے جو بات کہی جا رہی ہے، اس میں اور فقہاے کرام کے ارشادات میں حقیقت میں کوئی تعارض بھی ہے یا نہیں؟ **رابعاً:** یہ تحقیق کہ " کان میں تیل دوا وغیرہ کوئی سیال چیز ڈالی جائے تو وہ عام حالات میں دماغ تک نہیں پہنچتی " جدید ڈاکٹروں ہی کا موقف ہے یا قدیم اطبا بھی یہی موقف رکھتے تھے؟ "

پھر درج ذیل عبارتوں سے ثابت کیا ہے کہ اس مسئلے میں جدید اور قدیم اطبا میں کوئی اختلاف ہے ہی نہیں۔ سبھی اس پر متفق ہیں کہ اصل دماغ کئی پردوں کے اندر ہے، اور کان میں اگر کوئی سیال چیز ڈالی جائے تو دماغ تک نہیں پہنچ سکتی۔

❁ شیخ بو علی سینا لکھتے ہیں:

وأجزاء الرأس الذاتية وما يتبعها هى اشلعر، ثمّ الجلد، ثمّ اللحم، ثم الغشاء الصلب، ثم الغشاء الرقيق المسمّى بأمّ الدماغ، ثمّ الدماغ جوهره و بطونه وما فيه ، ثم الغشاءانِ اللذان تحته، ثم الشبكة، ثم العظم الذي تحته هو القاعدة للدماغ. (۱)

❁ حاشیہ ابن قاسم العبادی میں ہے:

قال الأسنوی رحمه الله : تنبيه : ستعرف فى الجنايات أنّ جلدة الرأس – و هى المشاهدة عند حلق الشعر – يليها لحم، و يلى ذلك اللحمَ جلدةٌ رقيقة تسمى السمحاق، و تلك الجلدة يليها، عظم يسمى القحف، و بعد العظم خريطة مشتملة على دهن، ذلك الدهن يسمى الدماغ وتلك الخريطة تسمى خريطة الدماغ، وتسمى أيضاً أمّ الرأس. والجناية الواصلة إلى الخريطة المذكورة المسماة أم الرأس تسمى مأمومة. (۲)

❁ قاضی ابو یحییٰ انصاری شافعی متوفی (۹۲۶ھ) لکھتے ہیں:

(لو أدخل) الصائم (فى أذنه أو إحليله شيئا فوصل إلى الباطن أفطر) و إن كان لا منفذ منه

(۱) كشف المكنون عن القانون في المعالجات، ص:۳

(۲) حواشى الشروانى و ابن قاسم العبادى على تحفة المحتاج، ۳/ ۴۰۲

إلى الدماغ فی الأولیٰ.[1]

❁ شیخ عبدالحمید شروانی شافعی فرماتے ہیں:

(والتقطیر فی باطن الأذن الخ) أی : و إن لم یصل إلى الدماغ نهایة و مغنی. قاله فی شرح البهجة: لأنه نافذ إلى داخل قحف الرأس، و هو جوف.[2]

مولانا صدر الوریٰ قادری کے مقالہ میں درج ذیل شواہد بھی ہیں:

❁ علامہ ابن حجر ہیتمی فرماتے ہیں:

فاندفع ما قیل قضیته أنّ وصول عین لظاهر الدماغ أو الأمعاء لا یفطر. و لیس کذلك، بل لو کان برأسه مأمومة فوضع علیها دواء فوصل خریطة الدماغ أفطر، و إن لم یصل باطن الخریطة. و به یعلم أنّ باطن الدماغ لیس بشرط، بل ولا الدماغ نفسه، لأنّه فی باطن الخریطة. (ج:۳، ص:۴۰۳)

❁ حاشیۃ العمادی علی تحفۃ المحتاج میں ہے:

إذا علمت ذلك فلو کان علی رأسه مأمومة أو علی بطنه جائفة فوضع علیهما دواء فوصل جوفه أو خریطة دماغه أفطر، و إن لم یصل باطن الأمعاء أو باطن الخریطة. کذا قال الأصحاب وجزم به فی الروضة، فتلخص أنّ باطن الدماغ لیس بشرط، بل ولا الدماغ نفسه، بل المعتبر مجاوزة القحف.[3]

❁ اعانۃ الطالبین علی فتح المعین میں ہے:

قوله: کباطن أذن: تمثیل للجوف. قال ع ش : قال فی شرح البهجة: لأنّه نافذ إلى داخل قحف الرأس، وهو جوف. اه[4]

حاصل یہ ہے کہ ”اُذنِ باطن“ اور داخلِ قحف تک تیل یا دوا پہنچنے سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے کیوں کہ داخلِ قحف میں کسی شے کا پہنچنا جوفِ راس میں پہنچنا ہے۔ اور اتنی مقدار فسادِ صوم کے لیے کافی ہے۔ علامہ ابن حجر ہیتمی مکی علیہ الرحمہ سے ”اُذنِ باطن“ کی تعریف معلوم کی گئی تو جواب میں فرمایا کہ میرے علم میں کسی نے اس کی تحدید نہیں کی ہے۔ مگر کلامِ فقہا سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ ”مکانِ مجوّف“ ہی اذنِ باطن ہے۔ لہٰذا اگر مکانِ مجوّف میں کوئی چیز پہنچ جائے تو اس سے روزہ فاسد ہو جائے گا۔

❁ اور علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی ناظمِ مجلس نے بہت محققانہ اور بصیرت افروز مقالہ سپردِ قلم فرمایا ہے۔ آپ نے اپنے مقالہ کی ابتدا میں مذاہبِ اربعہ کی کتابوں سے عبارتیں پیش کرنے کے بعد ثابت فرمایا ہے کہ یہ مسئلہ مذاہبِ اربعہ

---

(۱) أسنى المطالب شرح روض الطالب، ۳/ ۲۲
(۲) حاشیة الشروانی و ابن قاسم علی تحفة المحتاج، ۳/ ۴۰۳
(۳) حاشیة العمادی علی تحفة المحتاج ،ج:۳، ص:۴۰۲
(۴) اعانة الطالبین علی فتح المعین ،ج:۲، ص:۳۵۸

کا متفق علیہ مسئلہ ہے۔ صاحبِ ہدایہ کے الفاظ میں مسئلہ اور اس کی دلیل یہ ہے:

من .... أقطر في أذنه أفطر؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: الفطرُ مما دخل، ولوجود معنى الفطر، و هو وصول ما فيه صلاح البدن إلى الجوف. اهـ (۱)

ان کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ تیل منفذ کے ذریعہ بطن تک پہنچ جاتا ہے اس لیے مفسدِ صوم ہے —— پھر اس پر میڈیکل سائنس کے ذریعہ ہونے والے اعتراض کا جواب دیا ہے۔ فرماتے ہیں:

”یہ اشکال صرف بعض فقہا کے موقف پر وارد ہوتا ہے، جنھوں نے صاف لفظوں میں کان سے دماغ تک منفذ تسلیم کیا ہے، لیکن عام طور پر فقہا نے دونوں کے درمیان منفذ (کھلے سوراخ) کی صراحت نہیں کی ہے، نہ ہی یہ صاحبِ مذہب سے منقول ہے۔ اس لیے اگر بعد کے کسی فقیہ کی توجیہ ٹوٹ بھی جائے تو اس کی وجہ سے مذہب پر نقض لازم نہیں آتا، نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ صاحبِ مذہب نے ظن و تخمین کی بنا پر یہ موقف اختیار کیا ہے، بلکہ حق یہ ہے کہ انھوں نے پوری تحقیق فرمائی ہے اور ظنِ غالب حاصل ہونے کے بعد ہی یہ موقف اختیار کیا ہے۔ اس لیے اس کی توجیہ وجیہ کی جستجو ہونی چاہیے۔

یہاں تین باتیں ہیں: (۱) اگر کوئی غذا یا دوا منفذ کے ذریعہ پیٹ یا دماغ تک پہنچ جائے تو بلا شبہہ روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔ (۲) اور اگر مسامات کے ذریعہ پیٹ یا دماغ تک یا کہیں بھی پہنچے تو روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے۔ یہ دونوں امور فقہا کے نزدیک متفق علیہ ہیں۔ (۳) اور اگر منفذ کے ذریعہ کسی بطن تک پہنچے، پھر آگے مسامات کے ذریعہ بڑھے جیسے کان کے منفذ سے تیل کے دماغ تک پہنچنے کی کیفیت یہی ہے تو یہ بھی مفسدِ صوم ہے اور اس وقت زیرِ بحث یہی صورت ہے۔

مسائلِ فقہیہ کے مطالعہ سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ منفذ کے ذریعہ اگر دوا یا غذا بدن کے اندر ایسے مقام تک پہنچا دی جائے جس کا حکم شرعاً عضوِ باطن کا ہو تو روزہ فاسد ہو جائے گا۔ خواہ وہ عضوِ باطن جوفِ معدہ ہو، یا حلق، یا فرجِ داخل، وغیرہ۔

محقق علی الاطلاق امام ابن الہمام رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ —جو درجۂ اجتہاد پر فائز تھے— صوم کی تعریف و تشریح ان الفاظ میں کرتے ہیں:

”والصوم لغةً: هو الإمساك مطلقاً. وفي الشرع: إمساكٌ عن الجماع و عن إدخال شيء بطناً له حكم الباطن من الفجر إلى الغروب عن نية. ونكّرنا البطنَ ووصفناه؛ لأنه لو أوصل إلى باطن دماغه شيئا فَسَدَ، و إلى باطن فمه و أنفه لا يفسد. و ذلك الإمساك ركنه اهـ ملخصاً (۲)

منہ اور ناک کا اندرونی حصہ بطن تو ہے مگر شرعاً ان کا حکم ”باطن“ کا نہیں، ظاہر کا ہے...... ان کے برخلاف حلق اور فرجِ داخل ایسے ”بطن“ ہیں جن کا حکم باطن کا ہے۔ اس کے بعد متعدّد کتبِ فقہ کے جزئیات سے اپنے موقف کو ثابت فرمایا ہے۔ جو اشکال سامنے آئے ہیں ان کے تسلی بخش جوابات بھی دیے ہیں۔ شارحِ مسلم مولانا غلام رسول سعیدی صاحب کی ایک عجیب و غریب توجیہ کو ذکر کرنے کے بعد اس پر بھرپور محققانہ کلام فرمایا ہے اور اس کا منصفانہ جائزہ لیا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ کان کے پردے سے دماغ تک منفذ ہونا ضروری نہیں، کیوں کہ کان کا اندرونی حصہ خود ایک جوف

---

(۱) هدایه، ج:۱، ص:۲۰۰، کتاب الصوم، مجلس البرکات، مبارك فور

(۲) فتح القدیر، اول کتاب الصوم، ج:۲، ص:۳۰۶، ۳۰۷، برکاتِ رضا، پور بندر، گجرات

ہے۔ جو تیل، پانی، دوا کو جذب کر کے دماغ تک پہنچاتا ہے۔ معدہ جو کام غذاؤں کو تحلیل کر کے شروع کرتا ہے وہ کام یہاں کان کے پردے سے ہی شروع ہو جاتا ہے۔ اس لیے اس میں تیل، پانی، دوا ڈالنے سے روزہ فاسد ہو جائے گا۔ بطور تنزّل یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ کان میں دوا وغیرہ ڈالنے سے روزہ ٹوٹنے کا مسئلہ ضابطۂ فقہیہ "الفطر مما دخل" سے مستثنیٰ ہے، جیسا کہ اور بھی کئی مسائل اس سے مستثنیٰ ہیں۔

مولانا ابرار احمد اعظمی نے بھی بہت شان دار علمی مقالہ تحریر فرمایا ہے۔ اور متعدّد فقہی اور طبی کتابوں سے اپنے موقف کو واضح کیا ہے۔ مولانا مفتی بدر عالم صاحب نے بھی مسئلہ کے حل کی سعیِ بلیغ فرمائی ہے۔ فجزاهم الله خيراً في الدارين.

جوابات سوال (۲)

دوسرا سوال یہ تھا کہ کسی نے کان میں سیال دوا ڈالی تو اس کا قیاس یا الحاق کان میں تیل ڈالنے سے کیا جائے یا کان میں پانی ڈالنے سے ؟ یا پھر ان دونوں (تیل، پانی) میں سے کسی کا فرد قرار دیا جائے ؟ اور بہر صورت روزہ فاسد ہو گا یا نہیں ؟

اس کے جواب میں بیش تر لوگوں نے یہ لکھا کہ اس کا الحاق کان میں تیل ڈالنے سے کیا جائے گا، پانی سے نہیں۔ کچھ لوگ الحاق کے بجائے قیاس کے قائل ہیں اور وہ ہیں (۱) مولانا ساجد علی مصباحی (۲) مولانا معین الدین اشرفی (۳) مولانا ابو طالب خاں رضوی۔ مولانا قاضی فضل احمد مصباحی کا کہنا ہے کہ کان میں سیال دوا ڈالنا تیل ڈالنے کی نظیر ہے، اسے قیاس کہیے یا اجرائے علت۔ بعض حضرات نے قیاس اور الحاق کا نام لیے بغیر یہ لکھا کہ یہ تیل ڈالنے کے حکم میں ہے۔ مولانا نظام الدین علیمی مصباحی کا کہنا ہے کہ اس سے بہر حال روزہ فاسد ہو جائے گا اس کا الحاق یا قیاس تیل یا پانی ڈالنے سے کیا جائے یا کسی کا فرد قرار دیا جائے۔ البتہ کچھ لوگوں نے لکھا ہے کہ کان میں سیّال دوا ڈالنا تیل ڈالنے کا ایک فرد ہے۔ مگر اس نقطہ پر اتفاق کے باوجود ان میں سے کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ یہ وہی لوگ ہیں جو کان میں تیل ڈالنے کو بھی مفسدِ صوم قرار نہیں دیتے۔ مفتی عنایت احمد نعیمی صاحب نے لکھا ہے کہ اس کا الحاق پانی ڈالنے سے ہو گا لہٰذا فسادِ صوم کا حکم نہ ہو گا۔ انھوں نے اپنی تائید میں جوہرہ نیرّہ کی درج ذیل عبارت پیش کی ہے:

(أقطر في أذنيه) يعني الدواء أو الماء فإنه لا يفطر لعدم الصورة والمعنى بخلاف الدهن. (۱)

پھر آگے لکھتے ہیں: "تیل کا استثنا کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ تیل کان میں ڈالنے سے فسادِ صوم کا حکم ہو گا۔"

بہر حال مندوبینِ کرام کی غالب اکثریت اس بات کی قائل ہے کہ اس سے روزہ ٹوٹ جائے گا۔

جوابات سوال (۳)

تیسرا سوال یہ کیا گیا تھا کہ کان یا آنکھ میں دوا ڈالنے کی صورت میں اگر روزہ فاسد ہو تو عمداً دوا ڈالنے پر صرف قضا لازم ہو گی یا کفّارہ بھی لازم ہو گا ؟

اس سوال کے جواب میں تمام مندوبینِ کرام اس بات پر متفق ہیں کہ اس میں صرف قضا لازم ہو گی، کفارہ نہیں۔ لیکن

---

(۱) الجوهرة النيرة، ص: ۲۰٦

مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب نے یہ تفصیل لکھی ہے کہ کان میں تیل یا دوا ڈالنے سے امام ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ اور آپ کے ہم نواؤں کے مطابق قضا کے ساتھ کفّارہ بھی واجب ہوگا، کیوں کہ "إدخال بصنعه" کی وجہ سے صورتِ فطر اور "وصول ما فيه صلاح البدن" کی وجہ سے معنیِ فطر کا تحقق ہوگیا، مگر جو لوگ صورتِ فطر کی تعریف "ابتلاع" سے کرتے ہیں، جیسے صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ، ان کے بطور صرف قضا واجب ہے، کفارہ نہیں۔ البتہ پانی ڈالنے کی صورت میں صرف قضا واجب ہوگی کہ یہاں صرف صورت فطر پائی گئی اور معنی فطر "وصول ما فيه صلاح البدن" مفقود۔

جوابات سوال (۴)

چوتھا سوال یہ تھا کہ مریض صائم نے از خود اپنے کان یا آنکھ میں دوا نہ ڈالی، بلکہ کسی دوسرے نے اس کے کان یا آنکھ میں اس کی رضا سے یا بے رضا دوا ڈال دی، تو کیا حکم ہے؟ کیا اس میں دخول بلا قصد اور اِدخال بالقصد، یا دخول بہ رضا و بے رضا کے احکام میں فرق ہوگا؟

اس سوال کے جواب میں بھی مندوبینِ کرام کا تقریباً اس بات پر اتفاق ہے کہ دونوں کے حکم میں کوئی فرق نہیں، البتہ دو بزرگ اس سے جداگانہ موقف رکھتے ہیں۔ (۱) مفتی عنایت احمد نعیمی (۲) مولانا جمال مصطفیٰ قادری۔

مفتی عنایت احمد نعیمی صاحب لکھتے ہیں: "رضا اور عدم رضا دونوں صورتوں میں فرق ہوگا، قصد و بلا قصد کے احکام جداگانہ ہوں گے۔" مگر مفتی صاحب نے کوئی دلیل پیش نہیں فرمائی۔

اور مولانا جمال مصطفیٰ قادری لکھتے ہیں: "صورتِ مذکورہ میں فرق دخول بلا قصد اور ادخال بالقصد کا ہوگا، جیسا کہ مجدد اعظم اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے مدارِ فرق صرف دخول و ادخال پر رکھا ہے، دخول کا کوئی فرد مفطر میں داخل نہ کیا۔" پھر اس کے بعد انھوں نے فتاویٰ رضویہ، ج:۴، ص:۵۹۰ کی عبارت سے اپنے مدّعا پر ثبوت پیش کیا ہے۔

جوابات سوال (۵)

مندوبینِ کرام کی خدمت میں پانچواں اور آخری سوال یہ پیش کیا گیا تھا کہ کان یا آنکھ میں دوا ڈالنا مفسدِ صوم ہو تو اگر کوئی روزہ دار ایسا مریض ہے کہ اگر کان یا آنکھ میں دوا نہ ڈالی گئی تو مرض شدت اختیار کرلے گا یا روزہ توڑنے کی نوبت آجائے گی، تو کیا ایسی حالت میں اُسے کان یا آنکھ میں دوا ڈالنے کی اجازت ہوگی؟ اور کیا اس ضرورت یا حاجت شدیدہ میں دوا ڈالنے پر روزہ فاسد ہوگا؟ یا بھول کر کھا پی لینے والی صورت کی طرح ایسے مریض کا روزہ شرعاً روزہ ہی مانا جائے گا؟

اس سوال کے جواب میں بھی تمام مندوبینِ کرام اس بات پر متفق ہیں کہ ایسی صورت میں دوا ڈالنے کی اجازت ہے۔ اور اس سے روزہ ٹوٹ جائے گا، اور بعد صحت صرف قضا لازم ہوگی۔ اور بھول کر کھا پی لینے والی صورت پر اس کا قیاس صحیح نہیں، کیوں کہ بھول کر کھا پی لینے والے کا روزہ خلافِ قیاس نص کی وجہ سے صحیح مانا جاتا ہے۔ اور جو چیز خلافِ قیاس نص سے ثابت ہو اس پر دوسرے کا قیاس درست نہیں — مفتی عنایت احمد نعیمی صاحب صرف ضرورتِ شرعیہ کی صورت میں اس کے جواز کے قائل ہیں جس سے صاف واضح ہے کہ وہ حاجتِ شرعیہ کی صورت میں دوا ڈالنا جائز نہیں مانتے۔ مولانا محمود

احمد برکاتی صاحب لکھتے ہیں: ”اگر انجکشن وغیرہ کے ذریعہ مریض کو آرام مل سکتا ہو تو اس کی اجازت نہیں، اور اگر دوا ڈالنے کے سوا کوئی چارۂ کار نہ ہو تو اس کی اجازت ہوگی۔“

پھر کچھ علماے کرام نے یہ صراحت بھی فرمائی ہے کہ اگر اسے کسی علامت کے ظاہر ہونے سے یا سابقہ تجربہ سے یا کسی مسلم مستور الحال طبیب کے بتانے سے دوا نہ ڈالنے کی صورت میں مرض کے شدّت اختیار کر جانے کا ظنِ غالب ہو تو اس کے لیے اس کی اجازت ہے۔ کافر طبیب اس کی خبر دے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ اور انھوں نے بحر الرائق کی یہ عبارت دلیل میں پیش فرمائی ہے:

أطلق فی الکتاب الأطباء الحذّاق. قال رضی الله عنه: وعندی هذا محمول علی الطبیب المسلم دون الکافر، کمسلم شرع فی الصلوٰة بالتیمم فوعدله کافر إعطاء الماء فإنّه لا یقطع الصلوٰة، لعلّ غرضه إفساد الصلوٰة علیه فکذٰلك فی الصوم اه. وفیه إشارة إلی أنّ المر یض یجوز له أن یستطب بالکافر فیما عدا إبطال العبادة؛ لِمَا أنّه علّل قبول قوله باحتمال أن یکون غرضه إفساد العبادة، لا بأنّ استعماله فی الطب لا یجوز. (۱)

تنقیح طلب امور

یہ تھا مقالات کا خلاصہ اس کے بعد اب درج ذیل امور کی تنقیحات مندوبینِ کرام سے مطلوب ہیں:

① کان اور آنکھ میں براہِ راست منفذ ہے یا نہیں؟ اور دونوں صورتوں میں روزہ کی حالت میں کان اور آنکھ میں تیل یا دوا ڈالنے سے روزہ فاسد ہوگا یا نہیں؟

② کسی نے کان میں سیال دوا ڈالی تو اس کا قیاس یا الحاق کان میں تیل ڈالنے سے کیا جائے، یا کان میں پانی ڈالنے سے؟ یا ان دونوں میں سے کسی کا فرد قرار دیا جائے؟ اور بہر صورت اس سے روزہ فاسد ہوگا یا نہیں؟

③ کان یا آنکھ میں دوا ڈالنے کی صورت میں اگر روزہ فاسد ہو تو عمداً دوا ڈالنے پر صرف قضا لازم ہوگی یا کفّارہ بھی لازم ہوگا؟ نیز بصورت اختلاف کس کا قول مفتیٰ بہ ہے، صاحبِ ہدایہ کا یا امام ابن الہمام کا؟

④ روزہ دار مریض نے از خود اپنے کان یا آنکھ میں دوا نہ ڈالی، بلکہ کسی دوسرے نے اس کے کان یا آنکھ میں اس کی رضا یا بے رضا دوا ڈال دی، تو کیا حکم ہے؟ کیا اس میں دخول بلا قصد اور اِدخال بالقصد، یا دخول بہ رضا و بے رضا کے احکام میں فرق ہوگا؟

⑤ کان یا آنکھ میں دوا ڈالنا مفسدِ صوم ہو تو اگر کوئی روزہ دار ایسا مریض ہے کہ اگر کان یا آنکھ میں دوا نہ ڈالی گئی تو مرض شدت اختیار کر لے گا یا روزہ توڑنے کی نوبت آجائے گی، تو کیا ایسی حالت میں اُسے کان یا آنکھ میں دوا ڈالنے کی اجازت ہوگی؟

⑥ اگر کوئی جگہ ایسی ہے جہاں عادل یا مستور الحال مسلمان معالج موجود نہیں، اور وہاں کسی ایسے روزہ دار مریض نے کسی فاسق یا کافر طبیب کے کہنے پر روزہ توڑ دیا تو اس پر صرف قضا لازم ہوگی یا کفارہ بھی؟

---

(۱) البحر الرائق، ج:۲، ص:۴۹۳، کتاب الصوم، فصل فی العوارض، دار الکتب العلمیة، بیروت

فیصلے

آنکھ اور کان میں دوا ڈالنا مفسدِ صوم ہے یا نہیں؟

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم —— حامدًا و مصلّیاً و مسلّمًا

(۱) اس پر تمام مندوبین کا اتفاق ہے کہ آنکھ میں دوا ڈالنے سے روزہ فاسد نہ ہوگا، اس لیے کہ خود آنکھ جوف کے حکم میں نہیں، نہ ہی اس میں ایسا کوئی منفذ ہے جو دوا کو جوف تک پہنچائے۔ فقہاے کرام کی عبارتوں میں بھی صراحت موجود ہے کہ آنکھ میں دوا ڈالنا مفسدِ صوم نہیں۔

(۲) کان میں تیل ڈالنا باتفاق ائمہ اربعہ مفسد صوم ہے۔ یہی حکم کان میں دوا ڈالنے کا بھی ہے۔ ہمارے مذہب کے متون، شروح، فتاویٰ، سب میں اس کی صراحت موجود ہے، اور دیگر مذاہب کا بھی اس پر اتفاق ہے، اس لیے یہ ایک اجماعی مسئلہ ہے جس سے عدول کی گنجائش نہیں۔

کتاب الاصل للامام محمد میں ہے:

قال أبو حنيفة: السعوط والحقنة في شهر رمضان يوجبان القضاء، ولا كفارة عليه، و كذلك ما أقطر في أذنه. اهـ. (۱)

اسی طرح قدوری، بدایہ، ہدایہ، وقایہ، کنزوغیرہا متون اور شروح جیسے مبسوط امام سرخسی، فتح القدیر، بنایہ، بدائع، مجمع الانہر اور در مختار وغیرہا میں ہے۔

ہدایہ میں ہے:

من أقطر في أذنه أفطر؛ لقوله ﷺ: الفطر مما دخل، ولوجود معنى الفطر، وهو وصول ما فيه صلاح البدن إلى الجوف. (۲)

رہا یہ سوال کہ کان سے دماغ تک کوئی منفذ نہیں تو کان میں تیل ڈالنے سے روزہ فاسد کیوں ہوتا ہے؟ اس کی وجہ یہ

(۱) كتاب الأصل للإمام محمد، ج:۲، ص:۱۸۲، طبع بيروت

(۲) هدايه، كتاب الصوم، باب ما يوجب القضاء والكفارة، ص:۲۰۰، ج:۱، مجلس بركات، مبارك پور

ہے کہ منفذ کے ذریعہ اگر دوا یا غذا بدن کے ایسے مقام تک پہنچا دی جائے جس کا حکم شرعاً عضو باطن کا ہو تو روزہ فاسد ہو جائے گا خواہ وہ عضو باطن جوفِ معدہ ہو یا حلق یا فرج داخل وغیرہ۔

محقق علی الاطلاق امام ابن الہمام رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ صوم کی تعریف وتشریح میں فرماتے ہیں:

”والصوم لغة : هو الإمساك مطلقا. و في الشرع : إمساك عن الجماع و عن إدخال شيء بطنا له حكم الباطن ، من الفجر إلى الغروب عن نية.“(١)

منحۃ الخالق حاشیہ بحر الرائق میں ہے:

فلو قال المصنف: كما في الفتح : ”هو إمساك عن الجماع و عن إدخال شيء بطنا. أو ما له حكم الباطن من الفجر إلى الغروب عن نية.“ لكان أجود. اھ. (٢)

کان کا اندرونی حصہ خود جوف اور باطن کا حکم رکھتا ہے، اس لیے اس میں دوا جانا مفسد ہے۔

محیط برہانی للعلامہ محمود بن احمد بن عبد العزیز بخاری حنفی ج: ۲، ص: ۳۸۳، طبع بیروت پر ہے:

لو اغتسل فدخل الماء في أذنه لا يفسد صومه بلا خلاف، وفي الإقطار في الأذن لم يشترط محمد رحمه الله الوصول إلى الدماغ. حتى قال مشايخنا إذا غاب في أذنه كفى ذلك لوجوب القضاء و بعضهم شرطوا الدخول إلى الدماغ. اھ.

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ (اِقطار والی صورت میں ۔ن) اندرون گوش پانی کا غائب ہو جانا اکثر مشائخ کے نزدیک روزہ توڑنے کے لیے کافی ہے۔ اور شیخین کا اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں اس لیے کہ متون میں بھی یہ مسئلہ مذکور ہے اور متون میں وہی مذکور ہوتا ہے جو اصل مذہب ہو۔

درج ذیل امور بھی بہ اتفاق آرا طے ہوئے۔

(٣) کان میں عمداً دوا ڈالنے پر قضا لازم ہوگی، کفارہ نہ ہوگا۔ مگر بلا عذر پانی، تیل، دوا وغیرہ مفسد چیز ڈالنے پر گنہ گار ضرور ہوگا۔

(٤) کان میں دوا ڈالنے سے روزہ فاسد ہوگا خواہ دوا قصداً خود ڈالی ہو، یا اس کی رضا، یا بغیر رضا کے دوسرے نے ڈالی ہو، یا دوا جوفِ گوش تک کسی طرح خود چلی گئی ہو، سب صورتوں میں روزہ فاسد ہوگا اور قضا لازم ہوگی۔

(٥) روزہ دار اگر ایسا مریض ہے کہ کان میں دوا نہ ڈالے تو مرض شدت اختیار کر جائے گا یا روزہ توڑنے کی نوبت آ جائے گی، ایسی حالت میں اس کے لیے دوا ڈالنے کی اجازت ہے مگر دوا ڈالنے پر روزہ ٹوٹ جائے گا اور قضا لازم ہوگی۔ ہاں! ایسی حالت میں دوا ڈالنے سے مریض گنہ گار نہ ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

---

(١) فتح القدير، اول كتاب الصوم ج٢/ ص ٣٠٦- ٣٠٧، بركاتِ رضا، پور بندر، گجرات

(٢) منحة الخالق على هامش البحر الرائق ، كتاب الصوم، ص:٤٥٣، ج:٢، دار الكتب العلمية، بيروت

تقلیدِ غیر کب جائز، کب ناجائز؟

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

تقلیدِ غیر کب جائز، کب ناجائز؟

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہٖ سبحانہ وتعالیٰ

اس بات پر امتِ مسلمہ کا اتفاق ہے کہ حق آج چار مذاہب میں منحصر ہے اور چاروں مذاہب کے ائمہ، ابو حنیفہ، مالک، شافعی، احمد بن حنبل رحمہم اللہ تعالیٰ — ائمۂ ہدیٰ ورشاد ہیں۔ اسی لیے جب کسی ایک مکتبِ فکر کے پیرو کار اپنے مذہب کے فروع میں کہیں حرجِ عظیم وضررِ شدید سے عمومی طور پر دوچار ہوتے ہیں اور دوسرے مکتبِ فقہ میں اس سے نجات کی گنجائش موجود ہوتی ہے تو وہ دفعِ حرج وضرر کے لیے جزوی طور پر اس دوسرے مکتبِ فقہ کو اختیار کر لیتے ہیں، مذہبِ حنفی کے فروع میں بھی اس کے متعدّد نظائر پائے جاتے ہیں اور آج بھی ایسے حالات پیش آتے رہتے ہیں جن کے باعث بسا اوقات اپنے مذہب پر عمل کرنے میں حرج ہوتا ہے اور دوسرے مذہب میں نسبۃً آسانی ہوتی ہے، کبھی یہ حرج وقتی وعارضی ہوتا ہے اور کبھی مستقل ودائمی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ کبھی اس کی حیثیت عمومی ہوتی ہے اور کبھی محض شخصی اور نجی یا شاذ ونادر۔ اور فقہ کی اصطلاح کے مطابق کبھی یہ حرج درجۂ حاجت میں ہوتا ہے اور کبھی درجۂ ضرورت میں اور کبھی تو درجۂ منفعت میں ہی رہتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ہر حرج نہ قابلِ اعتنا ہے، نہ باعثِ تخفیف، یہی وجہ ہے کہ بے شمار مواقع پر حرج کے ہوتے ہوئے ہمارے مشائخ کرام نے تقلیدِ غیر کی اجازت نہیں دی۔ درج ذیل جزئیات میں جزوی طور پر تقلیدِ غیر کی اجازت وعدمِ اجازت پر اختصار کے ساتھ روشنی ڈالی گئی ہے۔

مسلم الثبوت وفواتح الرحموت، بحثِ تقلید میں ہے:

(ويتخرج منه) أي مما ذكر أنه لايجب الإستمرار علىٰ مذهب **(جواز اتباعه رخص المذاهب)** قال في «فتح القدير»: لعل المانعين للإنتقال إنما لئلا يتبع أحد رخص المذاهب، وقال هو رحمه الله تعالىٰ **(ولا يمنع منه مانع شرعی، إذ للإنسان أن يسلک الأخف عليه إذا كان له إليه**

سبيل) بأن لم يظهر من الشرع المنع والتحريم و **(بأن لم يكن عمل)** فيه **(بآخر)** هذا مبني على منع الإنتقال عما عمل به ولو مرة **(وكان عليه)** وعلى آله و أصحابه **(الصلاة والسلام يحب ماخف عليهم — انتهى)**.

لكن لابد أن لا يكون اتباع الرخص للتلهي كعمل حنفي بالشطرنج على رأي الشافعي قصدًا إلى اللهو، وكشافعي شرب المثلث للتلهي به، ولعل هذا حرام بالإجماع لأن التلهي حرام بالنصوص القاطعة فافهم.

(وما عن ابن عبد البر: أنه لايجوز لعامي تتبع الرخص إجماعًا) فقد وجد مانع شرعي عن اتباع رخص المذاهب **(فأجيب المنع)** أي بمنع هذا الإجماع **(إذ في تفسيق متتبع الرخص عن)** الإمام **(أحمد روايتان)** فلا إجماع، ولعل رواية التفسيق إنما هو فيما إذا قصد التلهي فقط، لاغير.

(وما أورد) أن يلزم على تقدير جواز الأخذ بكل مذهب احتمال الوقوع في خلاف المجمع عليه إذ **(ربما يكون المجموع)** الذي عمل به **(مما لم يقل به أحد فيكون باطلًا)** إجماعًا **(كمن تزوج بلاصداق)** للاتباع لقول الإمامين أبي حنيفة والشافعي رحمهما الله تعالى **(ولا شهود)** اتباعًا لقول الإمام مالك **(ولا ولي)** على قول إمامنا أبي حنيفة، فهذا النكاح باطل اتفاقًا، أما عندنا فلا نتفاء، الشهود، وأما عند غيرنا فلانتفاء، الولي **(فأقول: مندفع لعدم اتحاد المسألة)** وقد مر أن الإجماع على نفى القول الثالث إنما يكون إذا اتحدث المسألة حقيقة أو حكمًا فتدبر **(ولأنه لوتم لزم استفتاء مفت بعينه)** وإلا احتمل الوقوع فيما ذكر **(هذا)** والله أعلم بحقيقة الحال.[1]

درِ مختار میں ہے:

"ولا بأس بالتقليد [بتقليد الغير] عند الضرورة لكن بشرط أن يلتزم جميع ما يوجبه ذلك الإمام".

ردالمحتار میں ہے:

قوله: **(عند الضرورة)** ظاهره أنه عند عدمها لا يجوز، وهو أحد قولين. والمختار جوازه مطلقا ولو بعد الوقوع كما قدمناه في الخطبة. وأيضا عند الضرورة لا حاجة إلى التقليد

(۱) فواتح الرحموت، ج:۲، ص:۴۴۹، ۴۵۰. بيروت، لبنان

كما قال بعضهم مستنداً لما في المضمرات: المسافر إذا خاف اللصوص أو قطاع الطريق ولا ينتظره الرفقة جاز له تاخير الصلوٰة لأنه بعذر، ولو صلّى بهذا العذر بالإيماء وهو يسير جاز اهـ. لكن الظاهر أنه أراد بالضرورة مافيه نوع مشقة، تأمل.[1]

جد الممتار میں ہے:

قوله **(كما قال بعضهم مستنداً)** قال پير زاده في رسالة له سماها "دفع الضرر في الترخص بتاخير الصلوٰة في السفر" نقلا عن خزانة الروايات عن المضمرات".[2]

مزید معلومات کے لیے: "خلاصة التحقيق في بيان حكم التقليد و التلفيق" للشيخ العارف بالله عبد الغنى النابلسى رحمه الله تعالىٰ" اور" الإنصاف في بيان سبب الإختلاف" للشاه ولى الله الدهلوي رحمه الله" کا مطالعہ فرمائیں۔

سوال صرف یہ ہے کہ:
تقلیدِ غیر کب جائز ہے اور کب ناجائز؟
اور مقصود صرف جزوی تقلید کے احکام کی وضاحت ہے۔

(۱) رد المحتار على الدر المختار، ج:۲، ص:٤٦، قبيل باب الأذان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان
(۲) جد الممتار، ج۱، ص:۲۰۱، حيدر آباد، دكن، الهند

خلاصۂ مقالات بعنوان

تقلیدِ غیر کب جائز، کب ناجائز؟

تلخیص نگار: مولانا نفیس احمد مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلسِ شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے بارہویں فقہی سیمینار میں بحث و مذاکرہ کے لیے جو تین موضوعات منتخب ہوئے، ان میں سے ایک اہم اور بنیادی موضوع ہے "تقلیدِ غیر کب جائز، کب ناجائز؟" اس موضوع سے متعلق ہندوستان کے مختلف خطّوں سے اڑتالیس مقالات موصول ہوئے، جو فل اسکیپ سائز کے ٢١٧ صفحات کو محیط ہیں۔ ان مقالات میں کچھ مقالے بہت تفصیلی ہیں اور کچھ نہایت مختصر، اور بیش تر متوسط ہیں، جو مقالات کی فہرست سے عیاں ہے۔

سوال نامہ محقق مسائل جدیدہ حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی دام ظلہ صدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ، و ناظمِ مجلسِ شرعی نے مرتب فرمایا، جس میں فل اسکیپ سائز کے سات صفحات پر موضوع سے متعلق مختلف کتابوں سے فقہی جزئیات و عبارات جمع فرما کر آخر میں یہ سوال ہے کہ: "تقلیدِ غیر کب جائز ہے، کب ناجائز"؟ اور آخر میں یہ بھی صراحت کر دی ہے کہ اس سوال سے مقصود صرف جزوی احکام کی وضاحت ہے۔

مقالات کا مطالعہ کرنے کے بعد محسوس ہوا کہ اس موضوع کے تعلق سے مقالہ نگار حضرات کے درمیان کافی اختلاف رائے ہے، اور وہ سات خانوں میں بٹے ہوئے ہیں۔

پہلا موقف:- یہ ہے کہ غیر مجتہد عامی پر قولِ راجح کے مطابق مذہبِ اربعہ میں سے کسی مذہبِ معین کی پیروی واجب نہیں۔ عبادات و معاملات میں وہ جس مذہب پر چاہے عمل کر سکتا ہے، بشرطے کہ اس مذہب کے جملہ شرائط و قیود کا التزام کرے۔ ورنہ یہ تلفیق ہوگی اور مذاہبِ اربعہ سے نکل کر پانچویں مذہب کا اختراع ہوگا۔ یہ موقف مولانا انور نظامی صاحب کا ہے۔ فاضل مقالہ نگار نے اپنی رائے کے اثبات کے لیے امام عارف باللہ سیّدی عبد الغنی نابلسی کے رسالہ "خلاصۃ التحقیق" کی درج ذیل عبارت پیش کی ہے:

وأما غير المجتهدين فهم عامّة الناس فلا يجب عليهم التزام العمل بمذهب معيّن من

المذاهب الأربعة على القول الراجح، كما سبق. بل يجوز لكل منهم أن يعمل فی عبادة أو معاملة على أیّ مذهب شاء، لكن بعد استيفاء جميع الشروط التي يشترطها ذلك المذهب، و إلّا كان عمله باطلاً بالإجماع. الخ (۱)

ساتھ ہی اس مقالہ میں اس بات کی بھی صراحت ہے کہ تقلیدِ غیر کے لیے "ضرورت" کی شرط، شرطِ لازم نہیں ہے۔ اس رائے کا ثبوت بھی وہ "خلاصۃ التحقیق" ہی کی ایک عبارت سے دیتے ہیں، جو یہ ہے:

"وإن كان قوله "فيما تدعوا إليه الضرورة" غير لازم ؛ لما عرفت من قبل عدم لزوم الإنسان لمذهب معين على الراجح." (۲)

جب کہ ان کے سوا تمام مقالہ نگار اس بات پر متفق نظر آتے ہیں کہ غیر مجتہد عامی کے لیے مذاہب اربعہ (حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی) میں سے کسی ایک مذہبِ معیّن کی تقلید اور پے روی لازم ہے۔ اس کے لیے جائز نہیں کہ بلا وجہِ شرعی عام حالات میں اپنے امامِ معیّن کا مذہب چھوڑ کر کسی دوسرے امام کی تقلید کرے۔ لیکن جب کوئی شرعی سبب پا لیا جائے، حرج و ضرر کی صورت درپیش ہو تو اپنے امام کے قول سے عدول کر کے دوسرے امام کے مذہب کو اختیار کرنا جائز ہے۔ اب غور طلب بات یہ ہے کہ وہ شرعی وجہ کیا ہے، جس کی بنا پر تقلیدِ غیر کی اجازت ہے۔ صرف ضرورت یا ضرورت اور حاجت دونوں، یا ان دونوں کے ساتھ "اسبابِ ستّہ" میں سے کوئی اور سبب یا "اسبابِ ستّہ" میں سے ہر ایک؟

دوسرا موقف:- درج ذیل مقالہ نگار حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ صرف ضرورتِ صحیحہ ہی کی صورت میں تقلیدِ غیر کی اجازت ہے۔

• مولانا آلِ مصطفیٰ مصباحی • مفتی عنایت احمد نعیمی • مولانا ناظم علی مصباحی (جامعہ اشرفیہ) • مولانا معین الدین مصباحی (فیض آباد) • مفتی شیر محمد خاں رضوی، اسحاقیہ (جودھ پور) • مولانا ساجد علی مصباحی (جامعہ اشرفیہ) • قاضی فضل احمد مصباحی (بنارس) • قاضی فضل رسول مصباحی (مہراج گنج) • مولانا شبیر احمد مصباحی (مہراج گنج) • مولانا مسیح احمد مصباحی (انوار العلوم بلرام پور) • خواجہ آصف رضا مصباحی (اشرفیہ) • مولانا محسن رضا، مولانا محمد کونین مصباحی، مولانا محمود احمد مصباحی (دار العلوم انوارِ مصطفیٰ رضا، دھرول، گجرات) • مولانا انور حسین مصباحی (شعبۂ تقابل ادیان، جامعہ اشرفیہ) • مولانا محمد توفیق برکاتی (تخصص فی الفقہ، جامعہ اشرفیہ)۔

ان حضرات کا استدلال درج ذیل عبارتوں سے ہے:

[ا] خلاصۃ التحقیق میں ہے:

"يجوز للحنفي تقليد غير إمامه من الأئمة الثلاثة – رضى الله عنهم– فيما تدعوا إليه

---

(۱) خلاصة التحقيق، ص: ۱۷، ۱۸، مطبوعه ترکی

(۲) مصدر سابق

الضرورة بشرط أن يلتزم جميع ما يوجبه ذٰلك الإمام فى ذٰلك." (۱)

۲ علامہ حصکفی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:

ولا بأس بتقليد الغير عند **الضرورة**، لكن بشرط أن يلتزم جميع ما يوجبه ذٰلك الإمام." (۲)

۳ امام احمد رضا فرماتے ہیں:

"فقد أجازوا عند تحقق **الضرورة الصحيحة** تقليد الغير بشرائط." (۳)

اسی میں دوسرے مقام پر ہے:

"ضرورتِ صادقہ کے وقت جو کسی مسئلہ میں ائمۂ ثلاثہ سے کسی امام کی تقلید کی جاتی ہے صرف اس مسئلہ میں اس کے مذہب کی رعایت امورِ واجبہ میں ضرور ہوگی، دیگر مسائل میں اپنے امام ہی کی تقلید کی جائے گی۔" (۴)

۴ رد المحتار میں ہے:

"لو أفتى مفتٍ بشيءٍ من هذه الأقوال فى **مواضع الضرورة** طلباً للتيسير كان حسناً." (۵)

۵ اسی میں ہے:

"قال فى الدر المنتقى، قال القُهستانى: لو أفتى به فى **موضع الضرورة** لا بأس به على ما أظنّ .... وقال الزاهدى: كان بعض أصحابنا يفتون به **للضرورة**." (۶)

تیسرا موقف:- مندرجہ ذیل اہلِ علم کا موقف یہ ہے کہ تقلیدِ غیر کا جواز صرف "ضرورتِ شرعیہ" کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ ضرورت اور حاجت دونوں صورتوں میں ہے۔

• مولانا نصر اللہ رضوی (فیض العلوم محمد آباد) • مفتی شفیق احمد شریفی • مولانا محمود احمد برکاتی (دار العلوم قادریہ، دودھی) • مولانا مقصود احمد مصباحی (جامعہ اشرفیہ) • مولانا محمد عرفان عالم مصباحی (جامعہ اشرفیہ) • مولانا شاہد رضا مصباحی (درجۂ تحقیق جامعہ اشرفیہ) • مولانا رحمت علی مصباحی (شعبۂ تقابلِ ادیان) • مولانا محمد شمشیر عالم رضوی (شعبۂ تخصص، سال اول) • مولانا محمد صباح الدین مصباحی (شعبۂ تخصص، سالِ اول) • مولانا شبیر عالم مصباحی (شعبۂ تخصص، سالِ اول) • مولانا محمد احتشام الدین قادری مصباحی (شعبۂ تخصص، سالِ اول) • مولانا محمد شمشیر علی رضوی مصباحی (شعبۂ تخصص، سالِ

(۱) خلاصة التحقيق، ص:۲۳، مطبوعہ ترکی۔

(۲) درِ مختار مع رد المحتار، ج:۲، ص:٤٦، قبيل باب الأذان، دار الكتب العلمية، بيروت۔

(۳) فتاویٰ رضویہ، ج:۵، ص:٦٩٥، کتاب الطلاق، مطبوعہ رضا اکیڈمی۔

(۴) ایضاً، ج:۵، ص:٦٩٨، کتاب الطلاق، مطبوعہ رضا اکیڈمی۔

(۵) رد المحتار، ج:۱، ص:٤٨٢

(۶) رد المحتار، ج:۳، ص:٣٦٢

اول) • مولانا نیاز احمد نعیمی (شعبۂ تقابلِ ادیان) • مولانا محمد رابع نورانی صدیقی (دار العلوم فیض الرسول، براؤں شریف) • مولانا محمد اختر حسین قادری (دار العلوم علیمیہ، جمدا شاہی) • مفتی محمد نسیم مصباحی (جامعہ اشرفیہ) • مولانا مسعود احمد برکاتی (جامعہ اشرفیہ)۔

ان حضرات میں سے بعض نے وہی جزئیات و عبارات ذکر کیے ہیں جن سے صرف "ضرورتِ شرعیہ" کے وقت تقلیدِ غیر کا جواز ثابت ہوتا ہے، جس سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ضرورت اور حاجت کے درمیان کوئی فرق نہیں، بلکہ وہ دونوں ہم معنیٰ ہیں۔ اور بعض مقالہ نگار حضرات نے درج ذیل اقوال و عبارات سے بھی استدلال کیا ہے:

[۱] علامہ زرکشی شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ لکھتے ہیں:

"الثلاثة: أن يقصد بتقليده الرخصة فى ماهو محتاج إليه **لحاجة** لِحَقَتْه أو **ضرورة** أرهقته فيجوز أيضا إلّا أن اعتقد رجحان مذهب إمامه، و يقصد تقليد الأعلم فيمتنع و هو صعب، والأولىٰ الجواز." (۱)

[۲] فتاویٰ حدیثیہ میں ہے:

"الثالثة أن يقصد بتقليده الرخصة فيما دعت **حاجته** إليه فيجوز أيضا إلّا أن يعتقد رجحان مذهب إمامه و أنّه يجب تقليد الأعلم." (۲)

[۳] شرح وقایہ میں ہے:

"وقال زفر: يقضى بالنفقة لا بالنكاح، و عمل القضاة اليوم على هذا **للحاجة**." (۳)

[۴] درِ مختار میں ہے:

"ولا بأس بالتقليد (بتقليد الغير) عند **الضرورة**، لكن بشرط أن يلتزم جميع ما يوجبه ذٰلك الإمام."

ردالمحتار میں ہے:

"ظاهره عند عدمها لا يجوز، وهو أحد قولين، والمختار جوازه مطلقاً ولو بعد الوقوع كما قدّمناه فى الخطبة .... لكن الظاهر أنّه أراد **بالضرورة مافيه نوع مشقة.** تأمل" (۴)

چوتھا موقف:- ان علمائے کرام کا ہے جو تقلیدِ غیر کے دائرہ کو ضرورت و حاجت میں محدود رکھتے ہوئے درج

---

(۱) البحر المحيط، ج:٦، ص:٣٢٣
(۲) فتاویٰ حديثيه، ص:٨٣
(۳) شرح وقايه، ج:٢، ص:١٥٥
(۴) رد المحتار، ج:٢، ص:٤٦، قبيل باب الأذان، دار الكتب العلمية، بيروت

ذیل تفصیل کرتے ہیں:

تقلیدِ غیر کی دو قسمیں ہیں- (۱) تقلید غیر فی حق العمل لنفسه: یعنی خود عمل کرنے والے کا بعض امور میں غیر کی تقلید کرنا۔(۲) تقلید غیر فی حقّ القضاء و الإفتاء: یعنی مفتی کا عمل کرنے والے کے حق میں ترکِ تقلید کا فتویٰ دینا—— پہلی قسم میں تقلیدِ غیر، ضرورت اور حاجت دونوں صورتوں میں جائز ہے، جب کہ دوسری قسم میں تقلیدِ غیر صرف مواضعِ ضرورت کے ساتھ خاص ہے۔ یہ حضرات "تیسرے موقف" کے تحت درج کیے گئے دلائل کو قسمِ اول (یعنی تقلید غیر فی حق العمل) پر محمول کرتے ہیں۔ اور دوسری قسم (یعنی تقلید غیر فی حق القضاء و الافتاء) کی اجازت کا ضرورت کے ساتھ خاص ہونا درج ذیل جزئیات و عبارات سے ثابت کرتے ہیں:

[۱] فتاویٰ رضویہ میں ہے:

وفی عدّة رد المحتار: التقلید (أی تقلید الغیر) و إن جاز بشرطه فهو للعامل لنفسه، لا للمفتی لغیره، فلا یفتی بغیر الراجح فی مذهبه. اھ، نعم للمبتلی فیه، ما فیه من ترفیه، وهو أیسر له من تقلید الإمام الشافعی رضی الله تعالیٰ عنه فإنّ النّجاة من التلفیق شاء سحیق، و بالله التوفیق"[۱]

[۲] رسالہ "أجلی الإعلام أنّ الفتویٰ مطلقاً علی قول الإمام" میں فرماتے ہیں:

"فلا یُعدَلَ عنه، لِمَا تقرّر أنّه لا یعدل عن قول الإمام إلّا لضرورة أو ضعف دلیله."[۲]

[۳] شاہ ولی اللہ محدث دہلوی لکھتے ہیں:

"وفی التحفة شرح المنهاج: نقل الغزالی فی الإجماع علی تخیر المقلّد بین قولی إمامه أی علی جهة البدل لا الجمع، إذا لم یظهر ترجیحُ أحدهما. وکأنّه أراد إجماع أئمة مذهبه، کیف و مقتضی مذهبنا – کما قاله السُّبکی – منعُ ذٰلك فی القضاء والإفتاء دون العمل لنفسه."[۳]

[۴] علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ لکھتے ہیں:

"والحاصل أنّ الإنصاف الذی یقبله الطبعُ السلیم أنّ المفتی فی زماننا ینقل ما اختاره المشایخ، وهو الذی مشی علیه العلامة ابن الشلبی فی فتاواه حیث قال: الأصل أنّ العمل علی قول أبی حنیفة –رحمه الله – ، ولذا ترجح المشایخ دلیله فی الأغلب علی دلیل من خالفه من أصحابه، ویجیبون عما استدلّ به مخالفه، وهذا أمارة العمل بقوله، و إن لم یصرحوا بالفتویٰ

---

(۱) فتاویٰ رضو یه، ج:۱، ص:۶۳، کتاب الطهارة، مطبوعه، رضا اکیڈمی.

(۲) فتاویٰ رضو یه، ج:۱، ص:۳۹۹، رساله: أجلی الاعلام أن الفتویٰ مطلقا علیٰ قول الامام، رضا اکیڈمی.

(۳) عِقدُ الجِید فی أحکام الاجتهاد و التقلید، مشموله مجموعهٔ رسائل، مطبوعه ترکی، ص:۴۹

عليه، إذ الترجيح كصريح التصحيح، لأن المرجوح طائح، بمقابلته بالراجح، وحينئذٍ فلا يعدل المفتي ولا القاضي أن يحكم بقول غير أبي حنيفة في مسئلة لم يُرَجَّح فيها قولُ غيره، و رجّحوا فيها دليلَ أبي حنيفة على دليله، فإن حكم فيها فحكمه غيرُ ماضٍ ليس له غير الانتقاض. والله تعالىٰ أعلم. وهو الذي مشى عليه الشيخ علاء الدين الحصكفي أيضا في صدر شرحه على التنوير حيث قال: وأمّا نحن فعلينا اتباعُ ما رجّحوه و صحّحوه كما لو أفتوا في حياتهم.''[۱]

یہ حضرات کہتے ہیں کہ ہمارے فقہاے کرام اپنے امام کے علاوہ کسی اور کے قول پر عمل کرنے اور فتویٰ دینے کے درمیان فرق کرتے ہیں، جیسا کہ درج بالا فقہی عبارتوں سے بھی پتہ چلتا ہے۔ وہ عام حالات میں قولِ صحیح وراجح ہی پر فتویٰ دینے کو لازم قرار دیتے ہیں اور جہاں اپنے امام کا قول چھوڑ کر ائمۂ ثلاثہ میں سے کسی کے مذہب پر فتویٰ دیتے ہیں وہ ضرورتِ شرعیہ کے پائے جانے کی صورت میں ہی دیتے ہیں۔

یہ موقف درج ذیل علماے کرام کا ہے:

• مولانا صدر الوریٰ قادری مصباحی (جامعہ اشرفیہ) • مولانا محمد نظام الدین مصباحی (دار العلوم علیمیہ، جمداشاہی) • اور اِس راقمِ سطور (نفیس احمد مصباحی، جامعہ اشرفیہ) کی بھی یہی رائے ہے۔

پانچواں موقف:- یہ ہے کہ تقلیدِ غیر کی اجازت ضرورت وحاجت کے ساتھ خاص نہیں بلکہ اسبابِ ستّہ میں کچھ اور اسباب بھی اس میں شامل ہیں۔ یہ موقف اپنے اندر بڑا تنوع رکھتا ہے۔ اس لیے ذیل میں یہ موقف رکھنے والے علماے کرام کے نام ان کے موقف کی صراحت کے ساتھ پیش کیے جاتے ہیں۔

◄ مولانا شمس الہدیٰ مصباحی (جامعہ اشرفیہ)	(ضرورت، حاجت، حرج ومشقت وغیرہ)
◄ مفتی ابرار احمد امجدی (اوجھاگنج، بستی)	ضرورتِ شرعیہ، تعامل، حاجتِ ناس یا جب حرج وضرر درجۂ ضرورت میں ہو۔
◄ مفتی شہاب الدین احمد نوری (فیض الرسول، براؤں شریف)	(ضرورت یا دلائلِ شرعیہ کی بنیاد پر)
◄ مولانا عالم گیر مصباحی (دار العلوم اسحاقیہ، جودھ پور)	(ضرورت ومصلحت)
◄ مولانا مجاہد حسین مصباحی (شعبۂ تقابلِ ادیان، جامعہ اشرفیہ)	(خالص دینی ضرورت یا منافعِ شرعیہ کی بنیاد پر)
◄ مولانا محمد شہروز عالم مصباحی (شعبۂ تقابلِ ادیان، جامعہ اشرفیہ)	(ضرورت، حاجت اور دیگر وجوہِ شرعیہ معتبرہ)
◄ مولانا محمد صابر مصباحی (تخصص سال اول، جامعہ اشرفیہ)	(ضرورت، حاجت، دینی مصلحت کا حصول، حرج وضرر)
◄ مولانا محمد صفی اللہ مصباحی (تخصص سال اول، جامعہ اشرفیہ)	(ضرورت، حاجت، مصلحت، حرج وتنگی)

---

(۱) منحة الخالق حاشية البحر الرائق، ٦/ ٢٩٣

ان میں ضرورت و حاجت کی صورت میں تقلیدِ غیر کا جواز تو گزشتہ جزئیات ہی سے ثابت کرتے ہیں اور دینی مصلحت کو تقلیدِ غیر کے جواز کا سبب بتانے والے حضرات درج ذیل جزئیات و اقوال سے اپنا موقف ثابت کرتے ہیں:

[۱] ''لا يجوز القضاء على الغائب إلّا إذا رأى القاضى **مصلحة** فى الحكم له و عليه فإنه ينفذ لأنّه مجتهدٌ فيه/ اھ، قلتُ: ظاهره ولو كان القاضى حنفيا، ولو فى زماننا، ولا ينافى ما مرّ، لأنّ تجو يز هذا **للمصلحة والضرورة**.''(۱)

[۲] ''المفتى على المذهب إذا أفتى بحكم ليس له أن يقلّد غيره و يفتى بخلافه لأنّه محض تشبيه إلّا أن قصد **مصلحة دينية** دعته إلى ذٰلك.''(۲)

چھٹا موقف:- یہ ہے کہ مقلدِ محض کے لیے اسبابِ ستہ میں سے کسی ایک کے تحقق کی صورت میں تقلیدِ غیر جائز ہوگی۔

یہ موقف درج ذیل علماے کرام کا ہے:

• مولانا محمد سلیمان مصباحی (جامعہ عربیہ، سلطان پور) • مولانا محمد اسحاق مصباحی (رام پور) • مولانا محمد عارف اللہ مصباحی (فیض العلوم، محمد آباد)

مگر مولانا محمد اسحاق مصباحی مزید یہ بھی لکھتے ہیں:

''اگر اس مسئلہ میں ائمۂ ثلاثہ میں سے کسی کا کوئی قول نہ ہو تو اگر کسی صحابی کا قول مل جائے یا کتاب و سنت سے کوئی اشارہ مل جائے تو اس کی پے روی لازم ہے۔''

اور مولانا محمد عارف اللہ مصباحی کے موقف میں درج ذیل تفصیل ہے:

''اگر اسبابِ ستہَ میں سے کم از کم ایک سبب بھی پالیا جائے اور صورتِ حال یہ ہو کہ قولِ امام رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر عمل کی صورت نہ بن رہی ہو تو بالترتیب امام ابو یوسف، امام محمد، امام زفر، امام حسن بن زیاد اور فرقِ مراتب کے ساتھ باقی ماندہ اصحابِ امام میں سے کسی کے بھی قولِ موجود پر عمل ممکن ہو تو اسی پر عمل کیا جائے۔ اور اگر ان اصحاب کا کوئی قول نہ ہو تو متاخرینِ حنفیہ کا قولِ اتفاقی موجود ہونے کی صورت میں اس پر عمل ہوگا، ورنہ ان کے درمیان اختلاف ہو تو کسی کا بھی قول اختیار کرنا ہوگا۔ اگر ان کا بھی کوئی قول موجود نہ ہو تو اگر قاضی مجتہد ہو تو اجتہاد کرے اور علما سے بھی مشورہ کرے، ورنہ میرے خیال میں صرف مشاورتِ علما کرے، اگر مشورہ سے کوئی حل نکل جائے فبہا، ورنہ تقلیدِ غیر کا راستہ اپنایا جائے۔''

دلائل درج ذیل ہیں:

[۱] درِ مختار میں ہے:

''يأخذ القاضى كالمفتى بقول أبى حنيفة على الإطلاق ثم بقولِ أبى يوسف، ثم بقول محمد،

---

(۱) رد المحتار، ٤/ ٤٧٠، ٤٧١

(۲) فتاویٰ حدیثیه، ص:۸۳

ثم بقول زفر والحسن بن ز یاد، و هو الأصح. منیه، سراجیه.''[۱]

[۲] فتاویٰ رضویہ (مترجم ۱/۱۵۷) پر ہے:

''متی لم توجد فی المسئلة عن أبی حنیفة روایة یؤخذ بظاهر قول أبی یوسف، ثم بظاهر قول محمد، ثم بظاهر قول زفر والحسن وغیرهم الأكبر فالأكبر إلی آخر من كان من كبار الأصحاب، ولو لم توجد الروایة عن أبی حنیفة و أصحابه – رحمهم الله تعالیٰ – ووجدت عن المتاخرین یقضی به، ولو اختلف المتأخرون فیه یختار واحدا من ذٰلك، ولو لم توجد عن المتأخرین یجتهد فیه برأیه إذا كان یعرف وجوه الفقه، و یُشاوِرُ أهل الفقه فیه.''[۲]

[۳] امام احمد رضا فرماتے ہیں:

''عند الضرورة تقلیدُ "قیل" فی المذهب أحسنُ من تقلید مذهب الغیر.''[۳]

[۴] ایک دوسرے مقام پر رقم طراز ہیں:

''فقد أجازوا عند تحقق الضرورة الصحیحة تقلید الغیر بشرائط، فهذا أولیٰ بالجواز، إذ لیس – بحمد الله – فی المذهب قولٌ خارجٌ عن أقوال الإمام، كما نصّ علیه العلماء الكرام. وذكره أصحابُ إمامنا – رضی الله تعالیٰ عنه و عنهم – بغِلاظ الأیمان و شِداد الأقسام لا سیما وقد ذُیِّل بما هو آكدُ ألفاظِ الإفتاء.''[۴]

ساتواں موقف:- حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی صدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ و ناظم مجلسِ شرعی کا ہے۔ یہ اپنے اندر کافی تفصیل رکھتا ہے۔ طوالت کے خوف سے میں دلائل سے صَرفِ نظر کرتے ہوئے صرف ان کے موقف کا خلاصہ پیش کر رہا ہوں۔ دلائل مقالہ میں موجود ہیں:

''امام اعظم ابو حنیفہ اور دوسرے ائمۂ مذاہب رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی تقلید صرف اجتہادی مسائل میں کی جاتی ہے۔ اور ایسے مسائل میں دفعِ حرج و ضرر کے لیے اپنے امام کے مذہب سے عدول کر کے دوسرے امام کے مذہب کو اختیار کرنا جائز ہے۔ البتہ اس کے لیے ترتیبِ ذیل کی پابندی ضروری ہوگی۔

[۱] حنفی مذہب کے فقہاے ممیّزین اور مقلدینِ محض اپنے امام کے قول سے عدول کر کے اصحابِ امام کے وہ اقوال اختیار کر سکتے ہیں، جنھیں اصحابِ ترجیح نے راجح و صحیح قرار دیا ہو، بلکہ اگر ترجیح مختلف نہ ہو تو ان پر اسی کی تقلید واجب ہے۔ اور

(۱) فتاویٰ رضو یه مترجم، ۱۲/ ۱۰۹

(۲) فتاویٰ عالمگیری، ۳/ ۳۱۲، الباب الثالث فی ترتیب الدلائل للعمل بها من كتاب القضاء

(۳) فتاویٰ رضو یه، ۱/ ۳۳٤

(۴) فتاویٰ رضو یه مترجم، ٥/ ٦٩٥، رضا اکیڈمی

اگر ترجیح مختلف ہو تو قولِ اصحاب پر عمل واجب نہ ہوگا، جیسے مثلین میں نمازِ عصر کا جواز۔

۲ اور اگر اصحابِ امام کے اقوال، روایات، یا امام کی روایات یا وجوہِ ضعیفہ کی ترجیح منصوص نہ ہو اور اسبابِ ستہ میں سے کوئی سبب متحقق ہو تو بھی امام کے مذہبِ مختار سے عدول کر کے امام و اصحابِ امام کی روایات اور وجوہِ ضعیفہ کو اختیار کرنا جائز ہوگا۔

۳ البتہ اصحابِ ترجیح و تخریج اور اصحابِ اجتہاد فی المسائل اسبابِ ستّہ کے سوا ضعفِ دلیل کی بنا پر بھی قولِ امام سے عدول کر سکتے ہیں کہ یہ حضرات دلائل کی قوّت و ضعف پر گہری نظر رکھتے ہیں۔

۴ اگر اس سے بھی حرج و مشقت کا ازالہ نہ ہو سکے اور حرج درجۂ "ضرورت" میں ہو تو اپنے مذہب کے اصحابِ تخریج کے قولِ شاذ کو اختیار کرنے کی اجازت ہوگی — جیسا کہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے بر بنائے ضرورت صاحبِ ہدایہ کے قولِ غریب و شاذ پر عمل کیا۔ (۱)

۵ اور اگر کوئی ایسی دشواری سامنے آجائے جس کا حل اپنے مذہب کی روایاتِ ضعیفہ، اقوالِ غریبہ اور تخریجاتِ شاذّہ میں بھی نہ ہو، اور مذہبِ مالکی، شافعی، حنبلی میں اس کا حل ہو، ساتھ ہی حنفی مذہب سے ان کا اختلاف حلال و حرام اور صحت و فساد کا ہو تو اب اسے اختیار کرنے کی اجازت ہوگی، بشرطے کہ وہ دشواری درجۂ ضرورت یا حاجت میں ہو۔

[الف]- مشائخ کرام نے مذاہبِ اربعہ کا جو تقابلی جائزہ اور محاکمہ پیش کیا ہے، اگر اس سے یہ عیاں ہو کہ مذہبِ حنفی کی دلیل قوی ہے اور دوسرے مذہب کی دلیل ضعیف، تو اپنے مذہب سے عدول کر کے دوسرا مذہب اختیار کرنے کے لیے ضرورتِ شرعیہ کا پایا جانا ضروری ہے۔

[ب]- اور اگر تقابلی جائزہ و محاکمہ سے یہ عیاں ہو کہ دوسرے امام کا مذہب بھی باقوّت ہے تو اسے اختیار کرنے کے لیے "یک گونہ مشقّت" کا پایا جانا بھی کافی ہے جو مرتبۂ حاجت سے کم تر نہیں ہونی چاہیے۔ ہمارے فقہائے کرام نے جن مسائل میں وقتِ ضرورتِ صحیحہ دوسرے امام کی تقلید کی اجازت دی ہے، ان مسائل کے استقرا اور دلائل کے جائزہ سے یہ امر عیاں ہو کر سامنے آتا ہے کہ وہاں ہمارے مذہب کی دلیل بہت قوی اور دوسرے مذہب کی بہت ضعیف ہے جیسے فسخِ نکاح بوجہِ فقدانِ زوج فسخِ نکاح بوجہِ تعسّرِ نفقہ، اجارہ علی الطاعات، عدتِ ممتدۃ الطہر، عورت کا عورت کے ساتھ طویل سفر وغیرہا مسائل ——— اور جن مسائل میں انھوں نے "نوعِ مشقت" کو بھی عدول کے لیے کافی مانا، اُن مسائل کے تقابلی مطالعہ سے عیاں ہوتا ہے کہ وہاں فریقین کے دلائل بھی قوی ہیں، گو وجہِ ترجیح ہمارے ساتھ ہے، جیسے جمع بین الصلوٰتین فی السفر، اور خروجِ وقتِ ظہر و دخولِ وقتِ عصر فی المثلین وغیرہا مسائل۔

۶ پھر یہ دونوں صورتیں دو حصوں میں منقسم ہو جاتی ہیں:

[الف]- اگر ضرورت یا حاجت ایک فرد کے حق میں پائی جاتی ہے اور وہ اتنی بصیرت رکھتا ہے کہ اس بات کا صحیح فیصلہ

---

(۱) دیکھیے فتاویٰ رضویہ، ۱/ ٦٢، ٦٣

کر سکے کہ اس کے حق میں ضرورت یا حاجت متحقق ہو چکی تو اپنی ذات کی حد تک وہ رخصت پر عمل کر سکتا ہے، اگرچہ افضل عزیمت پر عمل ہے۔ البتہ دوسرے کو رخصت پر عمل کرنے کا حکم یا فتویٰ نہیں دے سکتا۔

[ب]- اور اگر یہ ضرورت یا حاجت عمومی ہے، اور محض وقتی و عارضی نہیں، بلکہ مستقل ہے کہ جن لوگوں کے ساتھ اس نوع کی مشکلات پیش آتی ہیں وہ عموماً ضرورت، یا حاجت کے درجے میں ہوتی ہیں تو اب مفتی اور قاضی کو یہ اجازت ہے کہ وہ اس کے مطابق دوسروں کو فتویٰ دے، فیصلہ کرے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے فقہاے کرام نے اجارہ علی الطاعات، اور فسخِ نکاح بوجہِ فقدانِ زوج وغیرہ کی اجازت دی۔ اور اب اسی کے مطابق فتوے اور فیصلے صادر کیے جاتے ہیں۔

[ج] اور اگر حنفی مذہب سے باقی تینوں مذاہب کا یہ اختلاف حلال و حرام اور صحت و فساد کا نہ ہو، بلکہ جائز، خلافِ اولیٰ اور مستحب و مکروہ تنزیہی کا ہو، ساتھ ہی اپنے مذہب سے عدول میں کوئی "منفعتِ شرعیہ" پائی جائے تو بھی عدول جائز ہے، جیسے امام، حنفی اور مقتدی، شافعی ہوں اور اسے اندیشہ ہو کہ رفعِ یدین یا آمین بالجہر کے ترک کی صورت میں کوئی دشواری آسکتی ہے تو اسے خلافِ اولیٰ، رفعِ یدین وغیرہ کی اجازت ہونی چاہیے۔ اور اگر عدول کا داعیہ صرف "زینت" کی حد کا ہو تو دوسرے مذہب کا وہ "اولیٰ" بھی نہ اختیار کرنا چاہیے، جو اپنے مذہب میں خلافِ اولیٰ ہے — رہا "مرتبۂ فضول" تو وہ فضول ہے، اس کا تخفیفِ احکام میں کچھ بھی اثر نہیں —— واضح ہو کہ اشیا اپنی اہمیت کے لحاظ سے شرعاً پانچ مراتب میں تقسیم کی گئی ہیں۔ ضرورت، حاجت، منفعت، زینت، فضول۔ ان میں سے زینت اور فضول، مذہبِ غیر کو اپنانے میں کسی بھی درجے میں موثر نہیں ہیں۔ اور ضرورتِ شرعیہ اپنے دائرۂ اثر کی حد تک تمام مدارج میں موثر ہے، اور حاجت کا اثر یکساں قوت کے اختلافی امور میں ہوتا ہے، جب کہ منفعت کا اثر جائز و خلافِ اولیٰ جیسے اختلافی مسائل میں ہوتا ہے۔ اِن مراتبِ خمسہ کی تشریح فتاویٰ رضویہ (ج:۱، ص:۱۵۹، ۱۵۸) باب الغسل، رسالہ "بارق النور" میں ہے۔

قولِ غیر پر عمل و افتا کے شرائط

اب اخیر میں اس عنوان سے متعلق یہ گوشہ رہ جاتا ہے کہ جن صورتوں میں ضرورت، یا حاجت یا اسبابِ ستّہ میں سے کسی سبب کی بنا پر دوسرے امام کے مذہب پر عمل یا فتویٰ اور فیصلہ کی اجازت ہے تو وہ غیر مشروط طریقے پر ہے، یا اس کے کچھ شرائط ہیں؟ مقالات کے مطالعہ کے بعد اس سلسلے میں بھی مقالہ نگار حضرات مختلف الرائے نظر آتے ہیں۔ کچھ لوگ وہ ہیں جن کے مقالات میں شرائط کا کوئی ذکر ہی نہیں ملتا۔ اور جن کے مقالات میں شرائط کا ذکر ہے وہ شرائط کی تعداد میں اختلاف رکھتے ہیں۔ اور غور کرنے پر یہ حقیقت عیاں ہو کر سامنے آجاتی ہے کہ ان شرائط کا ماخذ فواتح الرحموت، اور مقدمۂ میزان الشریعۃ الکبریٰ کی وہ عبارتیں ہیں جو سوال نامے میں درج ہیں۔ یوں ہی کچھ مقالات میں خلاصۃ التحقیق، ص:۲۱، ۲۲، الفتاویٰ الحدیثیۃ للشیخ ابن حجر المکی، ص:۸۳، اور عقد الجید فی احکام الاجتہاد و التقلید،

ص:۴۶ سے یہ شرائط اخذ کیے گئے ہیں۔

تقریباً سبھی مقالوں میں یہ ہے کہ اسباب و شرائط پائے جانے کی صورت میں تقلیدِ غیر جائز ہے، ورنہ ناجائز۔ لیکن ایک مقالہ نگار مولانا شہروز عالم مصباحی نے لکھا ہے کہ تقلیدِ غیر کبھی جائز ہوتی ہے، کبھی مختار، اور کبھی واجب بھی ہوتی ہے۔ پھر ان صورتوں کی تفصیل شاہ ولی اللہ محدّث دہلوی کی کتاب "عقد الجید" (ص:۴۶) سے پیش کی ہے۔

تنقیح طلب امور

مقالات کے جائزہ کے بعد اس موضوع سے متعلق درج ذیل گوشے تنقیح طلب معلوم ہوتے ہیں:

① کیا وجوہِ شرعیہ اور اسبابِ ستّہ میں سے کسی سبب کے تحقق کے بغیر ہی تقلیدِ غیر کی اجازت ہے، یا اس کے لیے کسی سببِ شرعی کا پایا جانا ضروری ہے؟

② اگر کسی وجہِ شرعی اور سببِ شرعی کا پایا جانا ضروری ہے تو وہ صرف "ضرورت" ہے، یا ضرورت و حاجت دونوں، یا ان دونوں کے علاوہ کچھ اسباب اور بھی؟ بصورتِ اثبات اُن اسباب کی نشان دہی فرمائیں؟

③ اور کیا تقلید غیر فی حق العمل لنفسه اور تقلیدِ غیر فی حق الإفتاء لغیره دونوں میں ضرورت اور حاجت مؤثّر ہیں، یا پہلی صورت میں ضرورت و حاجت دونوں اور دوسری صورت میں صرف ضرورت؟

④ اس کے ساتھ یہ بات بھی وضاحت طلب ہے کہ کیا کسی سببِ شرعی کے پائے جانے کی صورت میں یہ اجازت غیر مشروط ہے، یا اس کے کچھ شرائط بھی ہیں؟ بصورتِ اثبات وہ شرائط کیا ہیں؟

⑤ اخیر میں یہ وضاحت بھی مطلوب ہے کہ کیا اجازت کی صورت میں تقلیدِ غیر صرف جائز ہوتی ہے، یا اس کے تین مراتب ہیں، کبھی صرف جائز، کبھی اولیٰ، اور کبھی واجب؟

☆☆☆

فیصلے

تقلیدِ غیر کب جائز، کب ناجائز؟

سوال : بعض مسائل میں امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مذہب سے عدول کر کے دوسرے مذاہب کے ائمہ کی تقلید کی جاتی ہے، یہ کب جائز ہے؟

جواب : اجتہادی مسائل میں دفعِ حرج و ضرر کے لیے اپنے امام کے مذہب سے عدول کر کے دوسرے امام کے مذہب کو اختیار کرنا جائز ہے۔ البتہ اس کے لیے ترتیب ذیل کی پابندی ضرور ہوگی۔

(۱) پہلے اصحاب امام کے وہ اقوال، یا روایات اختیار کی جائیں جنھیں ائمۂ ترجیح نے اسباب ستہ میں سے کسی سبب کی بنا پر ترجیح دی ہو۔

(۲) اگر اصحاب امام کے اقوال، یا روایات کی ترجیح منصوص نہ ہو اور اسباب ستہ میں سے کوئی سبب متحقق ہو تو بھی امام کے مذہب مختار سے عدول کر کے اصحابِ امام کے اقوال و روایات کو حسبِ ترجیحِ مرجحین اختیار کرنا جائز ہوگا، جیسے اموال ربویہ کیلیہ میں وزن کا اعتبار۔(۱)

ان امور کی تفصیل فتاوی رضویہ جلد اول، ص: ۳۸۵ پر ہے اور حاشیۂ فتاوی رضویہ میں اس کا خلاصہ ان الفاظ میں ہے:

"چھ باتیں ہیں جن کے سبب قولِ امام بدل جاتا ہے، لہذا قول ظاہر کے خلاف عمل ہوتا ہے، وہ چھ باتیں یہ ہیں: ضرورت، دفع حرج، عرف، تعامل، دینی ضروری مصلحت کی تحصیل، کسی فساد موجود یا مظنون بہ ظن غالب کا ازالہ۔ ان سب میں بھی حقیقۃً قولِ امام پر ہی عمل ہے۔"(۲)

(۳) اور اگر فتوی امام و اصحاب امام دونوں کے قول پر ہو اور قولِ امام پر عمل میں کوئی دشواری پیش ہو تو آسانی کے لیے

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۷، ص: ۷۳

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج:۱، ص: ۳۸۵، باب المیاہ، رسالہ اجلی الإعلام، رضا اکیڈمی، ممبئی

قولِ اصحاب پر عمل جائز ہوگا، جیسے دو مثل سایہ ہونے سے پہلے عصر کا جواز۔(۱) اور دیہات میں جمعہ کے تعلق سے امام ابو یوسف کی روایت نادرہ پر عمل۔(۲)

④ مجتہدین فتوی و اصحاب نظر فی الدلائل، اسباب ستہ کے سوا ضعفِ دلیل کی بنا پر بھی قول امام سے عدول کر سکتے ہیں کہ یہ حضرات دلائل کی قوت وضعف پر گہری نظر رکھتے ہیں۔ فتاوی رضویہ رسالہ: اجلی الاعلام میں ہے:

حامل أخر على العدول عن قول الإمام مختص باصحاب النظر وهو ضعف دليله. **أقول**: أي في نظرهم وذلك لأنهم مأمورون باتباع مايظهر لهم. قال تعالى: "**فاعتبروا يأولي الأبصار**" ولا تكليف إلا بالوسع، فلا يسعهم إلا العدول ولا يخرجون بذلك عن إتباع الإمام، بل متبعون لمثل قوله العام "إذا صح الحديث فهو مذهبي" .... قال ش: "فإذا نظر أهل المذهب في الدليل وعملوا به صح نسبته إلى المذهب لكونه صادرا بإذن صاحب المذهب إذ لا شك أنه لو علم ضعف دليله رجع عنه واتبع الدليل الأقوى." (۳) اهـ. ملخصا. وكذا في شرح عقود رسم المفتي وغيره.

⑤ اگر اس سے بھی حرج و مشقت کا ازالہ نہ ہو سکے اور حرج درجۂ ضرورت میں ہو تو اپنے مذہب کے اصحابِ تخریج کے قولِ شاذ کو اختیار کرنے کی اجازت ہوگی، یہ دوسرے مذہب کی تقلید سے بہتر ہے۔ فتاوی رضویہ باب الوضو میں ہے:

تقدم أن الدم في مجلس يجمع، وهي الرواية الدوارة في الكتب أجمع.

لكن قال الإمام الأجل برهان الملة والدين صاحب الهداية رحمه الله تعالىٰ في كتابه "مختارات النوازل" في فصل النجاسة: الدم إذا خرج من القروح قليلا قليلا غير سائل فذاك ليس بمانع و إن كثر. و قيل: لو كان بحالٍ لو تركه لسال يمنع. اهـ.

ثم أعاد المسألة في نواقض الوضوء، فقال: ولو خرج منه شيء قليل و مسحه بخرقة حتى لو ترك يسيل لا ينقض.

فهذا صريح في ترجيح عدم الجمع مطلقا لكنه متوغل في الغرابة، حتى قال العلامة الشامي: لم أر من سبقه إليه، ولا من تابعه عليه بعد المراجعة الكثيرة فهو قول شاذ. قال: ولكن صاحب الهداية إمام جليل من أعظم مشايخ المذهب من طبقة أصحاب التخريج والتصحيح، فيجوز للمعذور تقليده في هذا القول عند الضرورة،

---

(۱) الملفوظ حصہ اول، ص: ۳۰ - ۳۱، قادری کتاب گھر، بریلی شریف

(۲) فتاوی رضویہ، جلد: ۳، ص: ۷۰۲. سنی دار الاشاعت، مبارک پور

(۳) فتاویٰ رضویہ، ص:۳۸۶، ۳۸۷، ج:۱، باب المیاہ، رسالہ أجلی الإعلام، رضا اکیڈمی، ممبئی.

فإن فيه توسعة عظيمة لأهل الأعذار.

قال: وقد كنت ابتليت مدة بكي الحمصة ولم أجد ما تصح به صلاتي على مذهبنا بلا مشقة إلا على هذا القول فاضطررت إلى تقليده. ثم لمّا عافاني الله تعالى منه أعدت صلاة تلك المدة و لله الحمد. اه. هذا كلامه في شرح منظومته في رسم المفتي، و قال في الفوائد المخصصة: صاحب الهداية من أجل أصحاب الترجيح فيجوز للمبتلى تقليده؛ لأن فيما ذكرناه مشقة عظيمة. فجزاه الله تعالىٰ خير الجزاء حيث اختار التوسيع و التسهيل الذي بنيت عليه هذه الشريعة الغراء السهلة السمحة. اه. (۱)

ان عبارات کا خلاصہ حاشیۂ فتاوی رضویہ میں یوں ہے:

"صاحبِ ہدایہ نے ایک کتاب میں فرمایا کہ خون جو تھوڑا تھوڑا نکلے کہ کسی دفع کا نکلا ہوا بہنے کے قابل نہ ہو، اگر چہ جمع کرنے سے کتنا ہی ہو جائے اصلاً ناقض وضو نہیں، اگر چہ ایک ہی مجلس میں نکلے۔ یہ قول خلافِ مشہور و مخالفِ جمہور ہے، بے ضرورت اس پر عمل جائز نہیں۔ ہاں! جو ایسے زخم یا آبلوں میں مبتلا ہو جس سے اکثر وقت خون یا ریم قلیل نکلتا رہے کہ ایک بار کا نکلا ہوا بہنے کے قابل نہیں ہوتا، مگر جلسۂ واحدہ کا جمع کیے سے ہو جاتا ہے اور بار بار وضو اور کپڑوں کی تطہیر موجبِ ضیقِ کثیر ہے جو معذوری کی حد تک نہ پہنچا، اس کے لیے اس پر عمل میں بہت آسانی ہے۔" (۲)

نیز حاشیۂ فتاوی رضویہ میں ہے:

عند الضرورة تقليد "قيل" في المذهب أحسن من تقليد مذهب الغير. اه. (۳)

(۶) اور اگر کوئی ایسی دشواری سامنے آجائے جس کا حل اپنے مذہب کی روایاتِ ضعیفہ اور تخریجاتِ شاذہ میں بھی نہ ہو، مگر مذہب مالکی، شافعی، حنبلی میں اس کا حل ہو ساتھ ہی حنفی مذہب سے ان کا اختلاف حلال و حرام اور صحت و فساد کا ہو تو حسبِ تفصیلِ ذیل ضرورت یا حاجت کی بنا پر، اسے اختیار کرنے کی اجازت ہوگی۔

الف: مشائخ کرام نے مذاہب اربعہ کا جو تقابلی جائزہ اور محاکمہ پیش کیا ہے، اگر اس سے یہ عیاں ہو کہ مذہب حنفی کی دلیل قوی ہے اور دوسرے مذہب کی دلیل ضعیف تو اپنے مذہب سے عدول کر کے وہ دوسرا مذہب اختیار کرنے کے لیے ضرورت شرعیہ کا پایا جانا ضروری ہے۔

ب: اور اگر تقابلی جائزہ و محاکمہ سے یہ عیاں ہو کہ دوسرے امام کا مذہب بھی باقوت ہے تو اسے اختیار کرنے کے لیے یک گونہ مشقت کا پایا جانا بھی کافی ہے، جو مرتبۂ حاجت سے کم تر نہیں ہونی چاہیے۔

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص: ٦٢، ٦٣، ج: ١، باب الوضو، رسالہ: الطراز المعلم، رضا اکیڈمی، ممبئی
(۲) فتاویٰ رضویہ، ص: ٦٢، ج: ١، باب الوضو، رسالہ: الطراز المعلم، رضا اکیڈمی، ممبئی
(۳) حاشیۂ فتاویٰ رضویہ، ص: ٦٣، ج: ١، باب الوضو، رسالہ: الطراز المعلم، رضا اکیڈمی، ممبئی

ہمارے فقہاے کرام نے جن مسائل میں وقتِ ضرورتِ صحیحہ دوسرے امام کی تقلید کی اجازت دی ہے، ان مسائل کے استقرا، اور دلائل کے جائزہ سے یہ امر عیاں ہو کر سامنے آتا ہے کہ وہاں ہمارے مذہب کی دلیل بہت قوی اور دوسرے مذہب کی بہت ضعیف ہے، جیسے فسخِ نکاح بہ وجہِ فقدان زوج، فسخ نکاح بہ وجہ تعسُّرِ نفقہ، اجارہ علی الطاعات، عدتِ ممتدۃ الطہر(۱)، عورت کا عورت کے ساتھ طویل سفر، وغیرہا مسائل۔

اور جن مسائل میں انھوں نے "نوع مشقت" کو بھی عدول کے لیے کافی مانا ان مسائل کے تقابلی مطالعہ سے عیاں ہوتا ہے کہ وہاں فریقین کے دلائل قوی ہیں، گو وجہِ ترجیح ہمارے ساتھ ہے، جیسے جمع بین الصلاتین فی السفر۔ رد المحتار میں جمع بین الصلاتین کے سببِ جواز کے تعلق سے ہے:

الظاهر أنه أراد "بالضرورة" ما فيه نوع مشقة. اهـ. (۲)

❼ پھر یہ دونوں صورتیں دو حصوں میں منقسم ہو جاتی ہیں۔

(الف) اگر یہ ضرورت یا حاجت ایک فرد کے حق میں پائی جاتی ہے اور وہ اتنی فقہی بصیرت رکھتا ہے کہ اس بات کا صحیح فیصلہ کر سکے کہ اس کے حق میں ضرورت یا حاجت متحقق ہو چکی تو اپنی ذات کی حد تک وہ رخصت پر عمل کر سکتا ہے اگرچہ افضل عزیمت پر عمل ہے۔ البتہ دوسرے کو رخصت پر عمل کرنے کا حکم یا فتویٰ نہیں دے سکتا۔

(ب) اور اگر یہ ضرورت یا حاجت عمومی ہے اور محض وقتی و عارضی نہیں، بلکہ مستقل ہے کہ جن لوگوں کے ساتھ اس نوع کی مشکلات پیش آتی ہیں وہ عموماً ضرورت یا حاجت کے درجے میں ہوتی ہیں تو اب مفتی اور قاضی کو یہ اجازت ہے کہ وہ اس کے مطابق دوسروں کو فتویٰ دے، فیصلہ کرے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے فقہاے کرام نے اجارہ علی الطاعات، اور فسخِ نکاح بہ وجہِ فقدانِ زوج وغیرہ کی اجازت دی اور اب اسی کے مطابق فتوے اور فیصلے صادر کیے جاتے ہیں۔

❽ اور اگر حنفی مذہب سے باقی تینوں مذاہب کا یہ اختلاف حلال و حرام اور صحت و فساد کا نہ ہو، بلکہ اولیٰ و خلافِ اولیٰ کا ہو، ساتھ ہی اپنے مذہب سے عدول میں کوئی "منفعتِ شرعیہ" پائی جائے تو بھی عدول جائز ہے، جیسے امام، حنفی اور مقتدی، شافعی ہوں اور اسے اندیشہ ہو کہ رفع یدین یا آمین بالجہر کے ترک کی صورت میں کوئی دشواری آ سکتی ہے تو اس کے حق میں آمین بالجہر وغیرہ مکروہ نہ ہونا چاہیے۔

❾ یہاں ایک چیز "رعایتِ مذہبِ غیر" بھی ہے، یعنی اپنے مذہب پر قائم رہتے ہوئے دوسرے ائمۂ مذاہب کی بھی

---

(۱) ممتدّۃ الطھر: وہ عورت جو حیض آنے کے بعد پاک ہو اور عرصۂ دراز تک اس کی پاکی کا سلسلہ جاری رہے، حیض نہ آئے، اسے شوہر نے طلاق دی تو تین حیض سے اس کی عدت پوری ہونے کا حکم بڑے حرج و مشقت کا باعث ہے، اس لیے فقہا نے اسے مذہبِ امام مالک پر عمل کی اجازت دی اور یہ بربناے ضرورت ہے، دیکھیے درِ مختار و رد المحتار، باب العدّۃ۔ (مرتب غفرلہ)

(۲) كتاب الصلاة، مبحث اوقات الصلاة، قبيل باب الأذان، ص:٤٦، ج:٢، دار الكتب العلمية، بيروت

یوں رعایت کی جائے کہ عمل کسی مذہب کے خلاف نہ ہو، یہ بالاجماع مستحب ہے۔ ہاں اس کا لحاظ رہے کہ رعایتِ مذہبِ غیر میں اپنے مذہب کے کسی مکروہ کا ارتکاب لازم نہ آئے۔

مثلا وضو میں مذاہب کی رعایت یوں ہوگی کہ شروع میں نیت عبادت ہو، وضو آبِ جاری یا دہ در دہ حوض سے ہو، ترتیب قرآنی کے مطابق غَسل و مسح ہو، دَلک و موالات کا بھی لحاظ رہے۔ اس طور پر وضو کرنے سے چاروں مذاہب کی رعایت بھی ہوجاتی ہے اور ساتھ ہی اپنے مذہب کے لحاظ سے اس میں کوئی کراہت بھی نہیں ہے۔

یا نماز اس طور پر پڑھیں کہ تکبیر تحریمہ کے لیے خاص لفظ "اللہ اکبر" کہیں، سورہ فاتحہ کی بھی قراءت کریں، تعدیلِ ارکان کا بہ خوبی لحاظ رکھیں، قعدۂ اخیرہ میں درود شریف بھی پڑھیں۔ خروج بصنعہ لفظ "السلام علیکم" سے کریں۔ یہاں بھی چاروں مذاہب کی رعایت ہے اور اپنے مذہب کی رو سے کوئی کراہت نہیں ہے، اس لیے بالاجماع مستحب ہے۔ فتاویٰ رضویہ باب الغُسل میں ہے:

"واستحبابي غسل المسترسل نظرًا إلى خلاف الإمام الشافعي- رضي الله تعالىٰ عنه- لما نصوا عليه من أن الخروج عن الخلاف مستحب بالإجماع ما لم يرتكب مكروه مذهبه، كما في رد المحتار وغيره. اھ. (۱)

بربنائے ضرورت قولِ غیر پر عمل وحکم کے شرائط

جن صورتوں میں بربنائے ضرورت، یا حاجت دوسرے امام کے مذہب پر عمل، فتویٰ و فیصلہ کی اجازت دی جاتی ہے، ان صورتوں میں بھی عمل و فتویٰ و فیصلہ کے لیے چند شرائط کا تحقق مطلوب ہے جن کی طرف اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے:

"فقد أجازوا عند تحقق الضرورة الصحيحة تقليد الغير بشرائط، اھ." (۲)

وہ شرائط یہ ہیں:

① قولِ غیر پر عمل تمام امور واجبہ کے ساتھ ہو یعنی وہ قول جن شرائط و قیود سے مشروط و مقید ہے، سب کی پابندی کے ساتھ اس قول کو اختیار کیا جائے۔

② قولِ غیر پر اسی حد تک عمل ہو جس حد تک ضرورت یا حاجت پائی جاتی ہے۔ اس سے یک سر مو تجاوز نہ کریں۔

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص۹۷، ۹۸، ج۱، رسالہ تبیان الوضوء. وکذا في ص: ٤١٤، ج: ۱، وص: ۸۰۸، ج:۱ وغیرھا، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۲) فتاویٰ رضویہ، ص: ٦٩٥، ج:٥، بحث فسخ نکاح بوجہ جنون برقول امام محمد علیہ الرحمہ، رضا اکیڈمی، ممبئی

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”ضرورتِ صادقہ کے وقت جو کسی مسئلہ میں ائمۂ ثلاثہ سے کسی امام کی تقلید کی جاتی ہے صرف اس مسئلہ میں اس کے مذہب کی رعایت امور واجبہ میں ضرور ہوگی، دیگر مسائل میں اپنے امام ہی کی تقلید ہوگی۔“(۱)

(۳) حنفی قاضی خود فیصلہ نہ کرے، بلکہ شافعی قاضی کو اس کا حکم دے کہ وہ فیصلہ کرے۔ فتاوی رضویہ میں درِ مختار سے ہے:

”ولو قضى به حنفي لم ينفذ ، نعم، لو أمر شافعيا فقضى به نفذ. “اھ.(۲)

یا عدول، مالکی یا حنبلی مذہب کی طرف ہو تو اس مذہب کے قاضی سے کہے کہ وہ فیصلہ کرے۔ اب چوں کہ شافعی قاضی نہیں ملتے، لہٰذا ضرورت متحقق ہو تو حنفی قاضی براہِ راست فیصلہ کر سکتا ہے، جیسا کہ اب یہی علماے اہلِ سنت کا موقف ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

---

(۱) فتاویٰ رضو یہ، ج:۵، ص: ٦٩٨، رضا اکیڈمی، ممبئی.

(۲) در مختار، ج:۵، ص: ٣٠٦، مطلب فی فسخ النکاح بالعجز عن النفقة و بالغیبة، دار الکتب العلمیة، بیروت.

چودھواں فقہی سیمینار

منعقدہ:۱۹/۲۰/۲۱/ صفر ۱۴۲۸ھ
مطابق ۱۰/۱۱/۱۲/ مارچ ۲۰۰۷ء
بروز شنبہ، یک شنبہ، دوشنبہ
بمقام: امام احمد رضا لائبریری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

موضوعات

۳۳- بیت المال کے نام پر تحصیلِ زکاۃ
۳۴- مسلم کالج اور اسکول کے نام پر تحصیلِ زکاۃ
۳۵- کریڈٹ کارڈ
۳۶- تحصیلِ صدقات پر کمیشن کا حکم

بیت المال اور مسلم کالج و اسکول کے نام پر تحصیلِ زکاۃ

☆- سوال نامہ

☆- خلاصۂ مقالات

☆- فیصلے

سوال نامہ

بیت المال اور مسلم کالج و اسکول کے نام پر تحصیلِ زکاۃ

ترتیب: مولانا محمد صدر الوریٰ قادری، رکن مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہٖ سبحانہ وتعالیٰ

لغت میں لفظ "بیت المال" کی تشریح ان الفاظ میں کی گئی ہے۔ هو المكان المعدّ لحفظ المال خاصا كان أو عاما. اور اصطلاحِ شرع میں لفظ "بيت مال المسلمين" یا لفظ "بيت مال الله" کا استعمال صدر اسلام میں اس مکان و عمارت پر ہوتا تھا جہاں دولتِ اسلامیہ کے اموالِ عامہ منقولہ مثلاً فئ، خمس، غنائم وغیرہ کو محفوظ کر کے بوقت ضرورت صحیح مصارف میں انھیں خرچ کیا جاتا۔

پھر بعد کے مسلم دورِ حکومت میں لفظ "بیت المال" کے معنیٰ میں کچھ تبدیلی لائی گئی اور اس کا اطلاق مسلمانوں کے اموالِ عامہ، روپے، پیسے، سامان، آراضی اسلامیہ وغیرہ کی جہتِ ملک پر ہونے لگا۔

مالِ عام: ہر اس مال کو کہتے ہیں جس پر مسلمانوں کا استحقاق ثابت ہو، مگر مالک متعیّن نہ ہو۔ الأحکام السلطانیہ میں ہے:

وأما القسم الرابع: فيما اختص بيت المال من دخل و خرج ، فهو أن كل مال استحقه المسلمون ولم يتعين مالكه منهم، فهو من حقوق بيت المال فإذا قبض صار بالقبض مضافا إلى حقوق بيت المال سواء أدخل إلى حرزه أو لم يدخل لأن بيت المال عبارة عن الجهة لا عن المكان. (۱)

بیت المال کا آغاز: مورخین کا اس سلسلے میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ اسلام میں بیت المال کی بنا کس نے ڈالی، مشہور تاریخ نگار امام ابن اثیر اور علامہ ابن خلدون اور امام طبری کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ بیت المال کی بنا سب سے پہلے سیدنا عمر

(۱) الأحكام السلطانيه، ص: ۲۳۳، قاضی ابو الحسن ماوردی

فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ڈالی ہے۔تفصیل کے لیے دیکھیں۔(۱)

مگر اس کے ساتھ بہت سے تذکرہ نگاروں نے یہ تحریر فرمایا کہ سب سے پہلے سیدنا ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے دورِ خلافت میں بیت المال قائم فرمایا۔ چناں چہ علامہ ابن عبد البر کی کتاب «الإستیعاب في معرفة الأصحاب» اور علامہ ابن حجر عسقلانی کی «تهذيب التهذيب» میں معیقیب بن ابی فاطمہ کے حالات میں یہ صراحت ہے:

"استعمله أبو بكر و عمر على بيت المال."

بلکہ خود علامہ ابن الاثیر نے یہ وضاحت فرمائی کہ سیدنا ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دورِ خلافت میں مقام «سنح» میں بیت المال قائم ہوا تھا۔ پھر بعد میں وہ بیت المال مدینہ طیبہ منتقل ہو گیا اور مدینہ طیبہ منتقل ہونے کے بعد سیدنا صدیقِ اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اسے اپنے مکان میں قائم فرما دیا تھا۔ اور جب آپ کی وفات ہوئی تو سیدنا عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے امت کے امین صحابۂ کرام کو اکٹھا فرما کر بیت المال کو کھولا تو سوائے ایک دینار کے اس میں کچھ نہ ملا۔ علامہ حافظ ابن الاثیر فرماتے ہیں:

إن أبا بكر رضى الله تعالىٰ عنه كان له بيت مال بالسنح (من ضواحى المدينة) وكان يسكنه إلى أن انتقل إلى المدينة فقيل له ألا تجعل عليه من يحرسه ؟ قال فكان ينفق ما فيه على المسلمين، فلا يبقى فيه شيئ فلما انتقل إلى المدينة جعل بيت المال في داره ولما توفيٰ أبو بكر رضى الله تعالىٰ عنه جمع عمر رضي الله تعالىٰ عنه الأمناء بيت المال فلم يجد وافيه غير دينار سقط من غرارة . فترحموا عليه . (۲)

ان عبارتوں سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ سیدنا صدیقِ اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دورِ خلافت ہی میں بیت المال کی بنا پڑ چکی تھی۔ البتہ سیدنا عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے مزید اس میں توسیع کی اور دولتِ اسلامیہ کے مزید اور بھی دفاتر کی بنیاد ڈالی۔ بہر حال اتنی بات ظاہر و باہر ہے کہ سلطان اسلام یا اس کا نائب ہی بیت المال قائم کرتا ہے۔ مذاہبِ اربعہ کے عام جزئیات سے یہی معلوم ہوتا ہے۔

بیت المال کے اقسام اور ان کے مصارف

بیت المال کی چار قسمیں ہیں:

پہلی قسم: بیت مال الخمس، اس کا معنیٰ ہے وہ مکان و عمارت جہاں مالِ غنیمت اور معادن و رکاز کا پانچواں حصہ اپنے مصارف میں استعمال کے لیے محفوظ کیا جائے۔

دوسری قسم: بیت الزکاۃ، اس کا معنیٰ وہ گھر ہے جہاں سائمہ جانوروں کی زکاۃ اور زمینوں کا عشر اور وہ مال محفوظ کیا جائے، جو عاشر سلطانِ اسلام کے حکم سے ان مسلمان تاجروں سے وصول کرتا ہو جو اس کے پاس سے گزریں۔

---

(۱) الکامل لابن الأثیر، ج:۲، ص:۳۳۱، مطبوعه دار الکتاب العربی، اور مقدمه ابن خلدون، ص:۱٦٠ اور تاریخ الطبری، ج:٤، ص:۱۹٤

(۲) الکامل لابن الأثیر، ج:۲، ص:۲۹، دار الطباعة المنیریة

تیسری قسم: بیت مال الفیٔ، یہ وہ مکان ہے جہاں زمینوں کا خراج اور جزیہ اور وہ مال محفوظ کیا جائے، جو بغیر کسی جنگ کے مسلمانوں کے ہاتھ لگے۔

چوتھی قسم: بیت الضوائع، یہ وہ جگہ ہے جہاں لقطے اور وہ تر کے محفوظ کیے جائیں جن کا کوئی وارث نہ ہو، یا ایسا وارث ہو جس پر رد نہ کیا جائے۔

ان میں ہر قسم کے مصارف جداگانہ ہیں، قسمِ اول (بیت مال الخمس) کے مصارف وہی ہیں جن کی صراحت قرآن حکیم میں ہوئی، ارشادِ ربانی ہے:

'' وَ اعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَ لِلرَّسُوْلِ وَ لِذِی الْقُرْبٰی وَ الْیَتٰمٰی وَ الْمَسٰكِیْنِ وَ ابْنِ السَّبِیْلِ. ''(۱)

اور جان لو کہ جو کچھ غنیمت لو تو اس کا پانچواں حصہ خاص اللہ اور رسول اور قرابت والوں اور یتیموں اور محتاجوں اور مسافروں کا ہے۔ (کنزالایمان)

صدر الافاضل حضرت علامہ سید محمد نعیم الدین مراد آبادی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:

غنیمت کا پانچواں حصہ پھر پانچ حصوں پر تقسیم ہوگا، ان میں سے ایک حصہ جو کل مال کا پچیسواں حصہ ہو وہ رسول اللہ ﷺ کے لیے ہے اور ایک حصہ آپ کے اہلِ قرابت کے لیے اور تین حصے یتیموں اور مسکینوں اور مسافروں کے لیے۔؛ رسولِ کریم ﷺ کے بعد حضور اور آپ کے اہلِ قرابت کے حصے بھی یتیموں اور مسکینوں اور مسافروں کو ملیں گے، اور یہ پانچواں حصہ انھیں تین پر تقسیم ہو جائے گا۔ یہی قول ہے امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا۔ (۲)

دوسری قسم: (بیت الزکاۃ) کے مصارف بھی قرآن حکیم میں منصوص ہیں۔ ارشادِ باری ہے:

'' اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَ الْمَسٰكِیْنِ وَ الْعٰمِلِیْنَ عَلَیْهَا وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوْبُهُمْ وَ فِی الرِّقَابِ وَ الْغٰرِمِیْنَ وَ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ وَ ابْنِ السَّبِیْلِ ؕ فَرِیْضَةً مِّنَ اللّٰهِ ؕ وَ اللّٰهُ عَلِیْمٌ حَكِیْمٌ ۝ ''(۳)

زکاۃ تو انھیں لوگوں کے لیے ہے محتاج اور نرے نادار اور جو اسے تحصیل کر کے لائیں اور جن کے دلوں کو اسلام سے الفت دی جائے اور گردنیں چھڑانے میں اور قرض داروں کو اور اللہ کی راہ میں اور مسافر کو۔ یہ ٹھہرایا ہوا ہے اللہ کا اور اللہ علم و حکمت والا ہے۔ (کنزالایمان)

زکاۃ کے مستحق آٹھ قسم کے لوگ قرار دیے گئے ہیں، ان میں سے '' مولفۃ القلوب '' بہ اجماعِ صحابہ ساقط ہو گئے، کیوں کہ جب اللہ تبارک و تعالیٰ نے اسلام کو غلبہ دیا تو اب اس کی حاجت نہ رہی، یہ اجماع زمانۂ صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں منعقد

---

(۱) سورہ انفال، آیت: ٤١

(۲) تفسیر خزائن العرفان، ص: ۲۹۳، مطبوعہ مجلسِ برکات، جامعہ اشرفیہ

(۳) سورہ توبہ، آیت نمبر: ٦٠

ہوا۔(۱)

قسم ثالث: (بیت مال الفیء) کے مصارف مصالح مسلمین ہیں، مثلاً سرحدوں کی حفاظت، پل کی تعمیر اور دیگر رفاہی کام۔ علماے کرام، قاضیانِ اسلام، عاملین کی امداد اور مجاہدینِ اسلام کی داد و دہش اور ان تمام لوگوں کی ذریات کا تعاون۔

قسم رابع: (بیت الضوائع) کا مصرف ہدایہ اور عامہ کتب فقہ کی صراحت کے مطابق محتاج لقیط اور وہ فقرا ہیں جن کا کوئی ولی نہ ہو، لہٰذا اسی فنڈ سے انھیں خرچ دیا جائے اور بیمار ہوں تو علاج کرایا جائے، انتقال کر جائیں تو کفن دیا جائے، قابلِ دیت جرم کا ارتکاب کریں تو اسی سے ان کی دیت بھی ادا کی جائے۔

در مختار میں ہے:

بُیوتُ المال اَرْبَعَةِ لِکُلِّ مَصَارِفٌ بَینتها العالمُونَا
فَاَوَّلُهَا الْغَنَائِمُ وَالْکُنُوْزُ رِکَازٌ بَعدَهَا الْمُتُصَدِّقُوْنَا
وَثَالِثُهَا خَراجٌ مَعْ عُشُوْرٍ وَجَالِیَةٌ یَلِیْهَا العَامِلُوْنَا
وَرَابِعُهَا الضَّوَائِعُ مِثْلَ مَالًا یَکُوْنَ لَهٗ أنَاسٌ وَارِثُوْنَا
فَمَصرف الأوَّلِیْنَ أَتَی بِنَصٍّ وَثَالِثُهَا حَوَاهُ مُقَاتِلُونَا
وَرَابِعُها فَمَصْرَفه جِهات تَسَاوی النَّفْعَ فِیْهَا الْمُسْلِمُوْنَا

اس کے تحت رد المحتار میں ہے:

مَطْلَبٌ: فِی بَیَانِ بُیُوتِ الْمَالِ وَمَصَارِفِهَا

قوله: (بيوت المال اربعة) سياتى فى اٰخر فصل الجزية عن "الزَّيلعى" أن على الإمام أن يجعل لكل نوع بيتًا يخصه، وله أن يستقرض من أحدها ليصرفه للاٰخر و يعطى بقدر الحاجة والفقه والفضل، فإن قصر كان الله تعالىٰ عليه حسيبا. اھ. وقال الشُّر نبلالى فى رسالته: ذكروا أنه يجب عليه أن يجعل لكل نوع بيتًا يخصه، ولا يخلط بعضه ببعض وأنه اذا احتاج إلى مصرف خزانة وليس فيها مايفى به يستقرض من خزانة غيرها، ثم اذا حصل للتى استقرض لها مال يرد إلى المستقرض منها، إلا أن يكون المصرف من الصدقات أو خمس الغنائم على أهل الخراج وهم فقراء فإنه لايرد شيئًا لاستحقاقهم للصدقات بالفقر، وكذا فى غيره اذا صدره إلى المستحق. اھ.

قوله: (لكل مصارف) أي لكل بيت محلات يصرف إليها، قوله: (فأولها الغنائم الخ)

(۱) تفسیر خزائن العرفان، ص:۳۱۵

أي الار بعة بيت اموال الغنائم فهو على حذف مضامين، وكذا يقال فيما بعده ط، و يسمى هذا بيت مال الخمس: أى الغنائم والمعادن والركاز كما فى "التاتر خانية" فقوله: "اركاز" وفى نسخة "ركاز" منونا من عطف العام يحذف حرف العطف. قوله: (بعدها المتصدقونا) مبتدأ وخبر، والأولىٰ "وبعده" بالتذكير: أى بعد الأول، إلا أن يقال: إن اولها اكتسب التأنيث من المضاف إليه أو أعاد الضمير على الغنائم وما عطف عليها لأنها نفس الأول، أى وثانيها بيت أموال المتصدقين: أى زكاة السّوائم وعشور الأراضى وما اخذه العاشر من تجار المسلمين المار ين عليه كما فى "البدائع" قوله: (وثالثها الخ) قال فى "البدائع": الثالث: خراج العرضى وجزية الرؤوس وما صولح عليه بنو نجر ان من الحلل وبنو تغلب من الصدقة المضاعفة وما اخذ العشار من تجار اهل الذمة المستأمنين من أهل الحرب. اهـ. زاد الشر نبلالى فى رسالته عن "الز يلعى": وهدية اهل الحرب، وما اخذمنهم بغير قتال وما صولحوا عليه لترك القتال قبل نزول العسكر بساحتهم، فقوله: "مع عشور" المراد به ما يأخذه العاشر من اهل الذمة والمستأمنين فقط بقر ينة ذكره مع الخراج لأنه فى حكمته أو هو خراج حقيقة كما قدمناه فى بابه بخلاف مايأخذه منافإنه زكاة حقيقة ادخله فى قوله: "المتصدقون" كما مر فافهم، وقوله: (وجالية) هم أهل الذمة لأن عمر رضى الله تعالىٰ عنه أجلاهم من ارض العرب كما فى "القاموس": أى اخرجهم منها ثم صار يستعمل حقيقة عرفية فى الجزية التى يليها العاملون: أى يلى أمرها عمال الإمام، وكأن الناظم أدخل فيها مايؤخذ من بنى نجران و بنى تغلب وما أخذ من أهل الحرب من هدية أو صلح لأنها فى معنى جز ية رؤسهم. قوله: (الضوائع) جمع ضائعة أى اللقطات، وقوله: "مثل مالا الخ" أى مثل تركة لا وارث لها اَصلًا، أولها وارث لايرد عليه كأحد الزوجين والأظهر جعله معطوفا على "الضوائع" بإسقاط العاطف، لؤن من هذا النوع ما نقله الشُّر نبلالى دية مقتول لا ولى له، لكن الدية من جملة تركة المقتول ولذا تقضى منها ديونه كما صرّحوا به، تأمل.

قوله: (فمصرف الأولين الخ) ينقل حركة الهمزة إلى اللام لضرورة الوزن: أى بيت الخمس و بيت الصدقات والنص في الاول قوله تعالىٰ: (اَوعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ) (الانفال. ٤١) الأية. وسياتى بيانه فى الجهاد إن شاء الله تعالىٰ وفى الثانى قوله تعالىٰ (اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ) (التوبة: ٦٠) الأية و ياتى بيانه قر يبا. قوله: (وثالثها خواه مقاتلونا) الذى فى "الهداية" وعامة

الکتب المعتبرة أنه یصرف فی مصالحنا کسد الثغور و بناء القناطر والجسور وکفایة العلماء والقضاة والمال ورزق المقاتلة وذار یهم. اھ: أی ذراری الجمیع کما سیاتی فی الجهاد إن شاء الله تعالیٰ: قوله: ورابعها فمصرفه جهات الخ) موافق لما نقله ابن الضیاء فی "شرح الغزنو یة" عن البزدوی من أنه یصرف إلی المرضی والزمنی واللقیط و عمارة القناطر والرباطات الثغود والمساجد وما اشبه ذٰلك اھ ولکنه مخالف لما فی "الهدایة" و "الز یلعی" أفاده الشرنبلالی: أی فإن الذی فی "الهدایة" وعامة الکتب ان الذی یصرف فی مصالح المسلمین هو الثالث کما مر، واما الرابع فمصرفه المشهور هو اللقیط الفقیر والفقراء الذین لا أولیاء لهم فیعطی منه نفقتهم وادو یتهم وکفتهم و عقل جنایتهم کما فی "الز یلعی" وغیره.

وحاصله أن مصرفه العاجزون الفقراء فلو ذکر الناظم الرابع مکان الثالث حواه عاجزونا، ورابعها فمصرفه الخ لوافق ما فی عامة الکتب. قوله: (تساوی) فعل ماضی والنفع منصوب علی التمیز کطبت النفس: أی تساوی المسلمون فیبها من جهة النفع. اھ والله تعالیٰ اعلم. (۱)

مگر اس کے ساتھ علمائے کرام نے آج سے کئی صدی پیش تر اپنے زمانے کے حالات اور سلاطین و حکام کے جور و ظلم اور بے اعتدالیوں کو دیکھ کر یہ فتویٰ صادر فرمادیا کہ بیت المال فاسد ہو چکا ہے۔ اس کا کوئی نظم نہیں رہا، یہی وجہ ہے کہ پہلے حکم یہ تھا کہ عصبہ کی غیر موجودگی میں ترکہ کا مال ذوی الفروض کے درمیان تقسیم ہونے کے بعد اگر فاضل بچ جائے تو اسے بیت المال کو دیا جائے اور ذوی الفروض پر رد نہ کیا جائے، مگر بیت المال کے فساد کی بنیاد پر فقہائے احناف نے ذوی الفروض پر رد کرنے کا حکم صادر فرمایا۔ تنویر الابصار و درِ مختار میں ہے:

"(فإن فضل عنها) أي عن الفروض (و) الضال أنه (عصبة) ثمة (یرد) الفاضل (علیهم بقدر سها مهم) إجماعًا لفساد بیت المال (إلا علی الزوجین) فلا یرد علیهما. وقال عثمان رضي الله عنه یرد علیهما أیضا. قاله المصنف وغیره.

قلت: وجزم في الاختیار بأن هذا وهم من الراوي، فراجعه، قلت: وفي الأشباه أنه یرد علیهما في زماننا لفساد بیت المال، وقدمناه في الولاء. (۲)

اس کے تحت رد المحتار میں ہے:

---

(۱) رد المحتار، ج:۳، ص: ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، کتاب الزکاة، مطلب في بیان بیوت المال و مصارفها، مکتبه دار الکتب العلمیة، بیروت.

(۲) تنو یر الابصار و درِ مختار، ج:۱۰، ص:۵۳۹، باب العول من کتاب الفرائض، دار الکتب العلمیة، بیروت

قوله: (عليهم) أي علىٰ ذوى الفروض، والأوضح التصريح به ط . قوله: (لفساد بيت المال) علة لقوله "إجماعًا" ولا يظهر، لأن المشهور من مذهب مالك أنه لبيت المال و إن لم يكن منتظمًا، وهو مذهب الشافعي، وروى عن مالك كقولنا ، و به أفتى متأخر والشافعية إذا لم ينتظم أمر بيت المال، أفاد في غرر الأفكار، قوله: (وغيره) كشراح السراجية والكنز.وقال فى روح الشروحٔ وحجة عثمان رضى الله تعالىٰ عنه أن الفر يضة لو عالت لدخل النقص على الكل فإذا فضل شيئ يجب أن تكون الز يادة للكل، لأن الغنم بالغرم، والجواب أن ميراث الزوجين على خلاف القياس لأن وصلتهما بالنكاح وقد انقطعت بالموت، وما ثبت على خلاف القياس نصًا يقتصر على مورد النص، ولا نص فى الز يادة على فرضهما ولما كان إدخال النقص فى نصيبهما ميلًا للقياس النافى لإرثهما قيل به، ولم يقل بالردلعدم الدليل، فظهر الفرق وحصحص الحق اھ ملخصًا. قوله: (وفى الأشباه الخ) قال فى القنية: و يفتى بالرد على الزوجين فى زماننا لفساد بيت المال، وفى الز يلعى عن النهاية: ما فضل عن فرض أحد الزوجين يرد عليه، وكذا البنت ولإبن من الرضاع يصرف إليهما وقال فى المستصفى: والفتوىٰ اليوم بالرد على الزوجين وهو قول المتأخر ين من علمائنا وقال الحدادى: الفتوىٰ اليوم بالرد على الزوجين و قال المحقق أحمد بن يحيىٰ بن سعد التفتازانىٔ أفتى كثير من المشائخ بالرد عليهما إذا لم يكن من أقارب سواهما لفساد الإمام وظلم الحكام فى هذه الأيام، بل يفتى بتور يث بنات المعتق وذوى أرحامه، وكذا قال الهروى: أفتى كثير من المشائخ بتور يث بنات المعتق وذوى أرحامه اھ أبو السعود عن شرح السراجية للكازرونى.

قلت وفى معراج الدراية شرح الهداية: وقيل إن لم يترك إلا بنت المعتق يدفع المال إليها لا إرثابل لأنها أقرب، وكذا الفاضل عن فرض أحد الزوجين يدفع إليه بالرد وكذا يدفع إلى البنت والإبن من الرضاع. و به يفتى لعدم بيت المال.

وفى المستصفى: والفتوىٰ اليوم بالرد على الزوجين عند المستحق لعدم بيت المال، إذ الظلمة لايصرفونه إلى مصرفه، وهذا كما نقل عن بعض أصحاب الشافعى أنهم يفتون بتور يث ذوى الارحام لهذا المعنى. اھ وقال الشارح فى الدر المنتقى من كتاب الولاء: قلت: ولكن بلغنى أنهم لايفتون بذلك فتنبّه. اھ.

أقول: ولم أسمع أيضا في زماننا من أفتى بشيءٍ من ذلك ولعله لمخالفته للمتون، فليتأمل،

لكن لايخفى أن المتون موضوعة لنقل ما هو المذهب، وهذه المسألة أفتى بها المتاخرون على خلاف المذهب للعلة المذكورة كما أفتوا بنظير ذلك فى مسألة الإستئجار على تعليم القرآن مخالفين لأصل المذهب لخشية ضياع القرآن، ولذالك نظائر أيضاً، و حيث ذكر الشراح الإفتاء فى مسألتنا فليعمل به، ولا سيما فى مثل زماننا فإنه إنما يأخذه من يسمى وكيل بيت المال، و يصرفه على نفسه وخدمه ولا يصل منه إلى بيت المال شيئ.

والحاصل: أن كلام المتون إنما هو عند انتظام بيت المال، وكلام الشروح عند عدم انتظاميه فلا معارضة بينهما اقول: ليس هذا القول من باب التخيير بل من باب قوله تعالىٰ: "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ. فمن أمكنه الافتاء بذلك فى زماننا فليفت به ولا حول ولا قوة إلا بالله. (۱)

کتبِ تاریخ وفقہ کے حوالے سے بیت المال کی اس تفصیل کے بعد درج ذیل امور کی وضاحت فرمائیں:

سوالات

❶ کیا اس زمانے میں جب کہ حالات پہلے کے لحاظ سے مزید ابتر ہو چکے ہیں، بیت المال قائم کرنے کی اجازت دی جا سکتی ہے؟ یا اس پر مکمل پابندی عائد کی جائے؟

❷ بر تقدیر اول اس کے شرائط اور موارد (ذرائع آمدنی) و مصارف کیا ہوں گے؟

❸ کیا بیت المال کے نام پر تحصیلِ صدقات و زکاۃ ہو سکتی ہے؟

❹ اسی کے ساتھ یہ بھی بیان فرمائیں کہ کیا مسلم کالج و اسکول کے نام پر زکوۃ کی وصولی کی جا سکتی ہے؟

☆☆☆☆

(۱) رد المحتار، ج:۱۰، ص:۵۳۹، ۵۴۰، كتاب الفرائض، باب العول، دار الكتب العلمية، بيروت

خلاصۂ مقالات بعنوان

بیت المال و مسلم کالج و اسکول کے نام پر تحصیلِ زکاۃ

تلخیص نگار: مولانا محمد عرفان عالم مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور کے چودھویں فقہی سیمینار کا ایک موضوع ہے "بیت المال و مسلم کالج و اسکول کے نام پر تحصیل زکاۃ"۔ اس موضوع پر سینتیس (۳۷) مقالات موصول ہوئے۔ ان کے صفحات کی مجموعی تعداد ایک سو تیس (۱۳۰) ہے۔ مذکورہ موضوع کے تحت چار سوالات میں سے **پہلا سوال** یہ تھا:

"کیا اس زمانے میں جب کہ حالات پہلے کے لحاظ سے مزید ابتر ہو چکے ہیں، بیت المال قائم کرنے کی اجازت دی جا سکتی ہے؟ یا اس پر مکمل پابندی عائد کی جائے؟

جوابات سوال (۱)

اس سوال کے جواب میں مندوبین کرام تین خانوں میں بٹے ہوئے ہیں:

پہلا موقف: موجودہ زمانے میں (جب کہ حرصِ مال، طمع دنیا، ظلم، غصب، سرقہ، فریب، خیانت، رشوت اور بدعہدی عام ہوتی جا رہی ہے اور دلوں سے خوفِ خدا، خوفِ آخرت اٹھتا جا رہا ہے) بیت المال قائم کرنے کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔ یعنی عصر حاضر میں بیت المال کی نہ اجازت ہے، نہ ضرورت نہ حاجت۔ یہ موقف درج ذیل اکیس (۲۱) علمائے کرام کا ہے:

(۱) مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، بنارس (۲) مولانا شمشاد احمد مصباحی، گھوسی، مئو (۳) مولانا آل مصطفیٰ مصباحی، گھوسی، مئو (۴) مولانا محمد رفیق عالم رضوی مصباحی، بریلی شریف (۵) مولانا عبد السلام رضوی مصباحی، تلسی پور (۶) راقم سطور محمد عرفان عالم مصباحی، اشرفیہ (۷) مولانا محمد انور نظامی مصباحی، ہزاری باغ (۸) مفتی محمد حبیب اللہ مصباحی، بلرام پور (۹) مولانا شبیر احمد مصباحی، برگدہی (۱۰) مولانا محمود علی مشاہدی مصباحی، اشرفیہ (۱۱) مولانا محمد عارف اللہ فیضی مصباحی، محمد آباد، مئو (۱۲) مفتی شمس الدین احمد رضوی، بہرائچ شریف (۱۳) مولانا رضاء الحق اشرفی مصباحی، کچھوچھہ شریف (۱۴) مولانا قاضی شہید عالم رضوی، بریلی شریف (۱۵) مولانا محمد صادق مصباحی، اشرفیہ (۱۶) مولانا ساجد علی مصباحی، اشرفیہ (۱۷)

مولانا محمد رضوان قادری مصباحی، اشرفیہ (۱۸) مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی، محمد آباد (۱۹) مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی، اشرفیہ (۲۰) مفتی محمد نسیم مصباحی، اشرفیہ (۲۱) مفتی محمد ایوب نعیمی، مراد آباد۔

اس موقف پر درج ذیل عبارتوں سے استدلال کیا گیا ہے:

❁ شامی میں ہے:

قال فی البزازیة: قال الإمام الحلوانی: إذا کان عنده ودیعة فمات المودع بلا وارث له ان یصرف الودیعة الی نفسه فی زمننا هذا، لانه لو اعطاها لبیت المال لضاع لانهم لایصرفون الی مصارفه فاذا کان من اهله صرفه الی نفسه والا صرفه الی المصرف. (۱)

❁ البحر الرائق میں ہے:

الافضل لصاحب المال الظاهر ان یودی الزکاة الی الفقراء بنفسه. (۲)

❁ شامی میں ہے:

لیس للظالم ولایة اخذ الزکاة من الاموال الباطنة، اقول یعنی واذا لم یکن له ولایة اخذها لم یصح الدفع الیه. (۳)

❁ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:

”زمانۂ متاخرین میں جب کہ بیت المال فاسد ہوا اور فاسد مثل معدوم ہے تو اب بیت المال آخر المراتب نہ رہا اور صورت یہ پیدا ہوئی کہ ذوی الارحام نہ ہوں تو مولی الموالاۃ کو، وہ نہ ہو تو مقر لہ بالنسب کو، وہ نہ ہو تو موصی لہ بالزائد کو، وہ نہ ہو تو بیت المال کو، اور وہ بھی نہ ہو جیسے زمانۂ متاخرین میں تو اب کس کو؟ اس کے لیے ائمۂ متاخرین نے نواں مرتبہ رد علی الزوجین نکالا، اور زوجین بھی نہ ہوں تو بنات معتق کو، وہ بھی نہ ہوں تو معتق کے ذوی الارحام کو، وہ بھی نہ ہوں تو میت کے اولاد رضاعی کو۔“ (۴)

❁ فتاویٰ رضویہ میں مختلف کتب معتمدہ کے حوالے سے ہے:

لو مات المعتق ولم یترك الا ابنة معتقه فلا شی لها و یوضع ماله فی بیت المال هذا ظاهر الروایة. وذکر الزیلعی معزیا للنهایة: ان بنت المعتق ترث فی زمننا لفساد بیت المال.

❁ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

جو شخص مرجائے اور کوئی وارث نہ چھوڑے نہ کسی کے نام وصیت کی ہو تو اس کے مال کا مستحق بیت المال ہے۔ اور

---

(۱) رد المحتار، ج:۱۰، ص:٤٥٦، کتاب الخنثیٰ، دار الکتب العلمیة، بیروت.

(۲) البحر الرائق، ج:۲، ص:۳۹۰، کتاب الزکاة، فصل فی الغنم، دار الکتب العلمیة، بیروت.

(۳) رد المحتار، ج:۳، ص:۲۱٦، کتاب الزکات، باب الزکاة الغنم، دار الکتب العلمیة، بیروت.

(۴) فتاویٰ رضویہ، ج:۱۰، ص:۲٤۳، رضا اکیڈمی، ممبئی

بیت المال کے ایسے مال کے مستحق مذہب جمہور پر فقرا و مساکین عاجزین ہیں کہ ان کے کھانے پینے، دوا دارو و کفن دفن میں صرف کیا جائے..... پس ایسی صورت میں وہ مال فقرا کو دے دے۔ (۱)

❁ اسی میں ہے:

فی حاشية المولی عجم زاده عن الخانية ذكر الامام عبد الواحد الشهيد فی فرائضه ان الفاضل عن سهام الزوج والزوجة لا يوضع فی بيت المال بل يدفع اليهما لانهما اقرب الناس الی الميت من جهة السبب فكان الدفع اليهما اولی من غيرهما انتهی. وقوله لا يوضع فی بيت المال كقول الذخيرة السابق يدل علی ان الدفع اليهما متعين لا ان الدفع مخير بين الدفع اليهما و الی بيت المال كما توهمه اٰخر العبارة. (۲)

❁ فتاویٰ امجدیہ میں ہے:

ایسا مال حقِ بیت المال ہے مگر چوں کہ ہندوستان میں بیت المال نہیں، لہٰذا مسلمان بطور خود اس مال کو مصارف بیت المال میں صرف کریں یعنی ایسے فقرا پر صرف کریں جن کا کوئی ولی نہ ہو کہ ان کا نفقہ ان کے ذمے واجب ہو، ان فقرا کے کھانے پینے میں اور بیمار ہوں تو ان کی دواؤں میں، مرجائیں تو تجہیز وتکفین میں صرف کیا جائے۔ (۳۵۸/۳)

❁ حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:

اصل مذہب و روایت متون یہی ہے کہ زوجین پر رد نہ کی جائے، مگر متاخرین یہ فرماتے ہیں کہ یہ حکم اس لیے تھا کہ بیت المال صحیح حالت پر زمانۂ سابق میں موجود تھا۔ بعد فرض احد الزوجین مال بیت المال کا ہوتا اور وہاں صحیح مصرف میں صرف ہوتا۔ اور اس زمانہ میں بیت المال کی حالت خراب ہو چکی ہے لہٰذا رد کیا جائے۔ یہ وہاں کا حکم تھا کہ بیت المال تھا، اگرچہ خراب حالت میں تھا۔ یہاں ہندوستان میں اس کا وجود نہیں لہٰذا ناچار رد کرنا ہی ہے۔ (۳)

❁ فتاویٰ رضویہ میں جامع الفصولین کے حوالہ سے ہے:

ان الحكم اذا ثبت بعلة فما بقی شیٔ من العلة يبقی الحكم ببقائه. (١٤/ ١٠٧)

اور جن علتوں کی وجہ سے فقہاے متاخرین نے بیت المال کو فاسد قرار دیا وہ آج بدرجۂ اتم موجود ہیں۔ لہٰذا ابقاے علت کی وجہ سے فسادِ بیت المال کا حکم باقی رہے گا۔

❁ مولانا قاضی فضل احمد مصباحی لکھتے ہیں:

میرے علم و دانست میں کئی ایسے بیت المال ہیں جن کا خزانہ خود ذمہ داروں کے خرد برد سے محفوظ نہیں ہے۔ آئے

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۱۰، ص:۱، اول کتاب المداینات، رضا اکیڈمی، ممبئی.
(۲) فتاویٰ رضویہ، ج:۱۰، ص:۲۵۱، کتاب الوصایا، رضا اکیڈمی، ممبئی.
(۳) فتاویٰ امجدیہ، ۳/ ۳۸۶، دائرة المعارف الأمجدية.

دن مالی بدعنوانی اور خیانت کی باتیں سامنے آتی رہتی ہیں۔

❋ مولانا محمد رفیق عالم رضوی مصباحی لکھتے ہیں:

آج کل تن پرستی کے لیے لوگ زکاۃ وغیرہ کی تحصیل کرتے ہیں۔ اس کے قیام کی اجازت دینا چندہ خوروں کے لیے ایک نیا طریقہ فراہم کرنا ہے۔

❋ مولانا عبد السلام رضوی مصباحی رقم طراز ہیں:

بے اعتدالی اپنے شباب پر ہے، اس لیے بیت المال کے قیام کی اجازت نہ دی جائے۔

❋ راقم محمد عرفان عالم مصباحی نے لکھا ہے:

اگر بیت المال کے لیے صحیح افراد دستیاب ہو بھی جائیں جب بھی اس میں کئی خامیاں ہیں، مثلاً بیت المال کی رقم بینک میں جمع نہ کرنے کی صورت میں حکومت اس مال کو غیر قانونی اور کالا دھن بتا کر آمدنی چھپانے کا مجرم قرار دے گی۔ اور جمع کرنے کی صورت میں اس سے حکومت نفع اٹھائے گی، تجارت کرے گی جب کہ یہ دونوں صورتیں ناجائز ہیں۔ چناں چہ بدائع الصنائع میں ہے:

ومنها: ان يكون مسلما فلا يجوز صرف الزكاة الى الكافر بلا خلاف ..... واما ما سوى الزكاة من صدقة الفطر والكفارات والنذور فلا شك ان فى صرفها الى فقراء المسلمين افضل لان الصرف اليهم يقع اعانة لهم على الطاعة، ...... وانما لا يجوز صرفها الى الحربى لان فى ذلك اعانة لهم على قتالنا و هذا لا يجوز.(۱)

اور تجارت کے بارے میں اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

ان لوگوں پر فرض ہے کہ وہ روپیہ مستحقین زکاۃ پر تقسیم کر دیں اس سے تجارت کرنا ان کو حرام ہے، جب تک اذن جملہ مالکان نہ ہو اور مالکوں کو بھی جائز نہیں کہ اگر ان پر زکاۃ کا پورا سال ہو چکا ہو تو زکاۃ روکیں اور تجارت کے منافع حاصل ہونے پر ملتوی کریں۔ سال تمام پر زکاۃ فوراً فوراً ادا کرنا واجب ہے۔(۲)

اس حکم میں بیت المال کا مدرسوں پر قیاس درست نہ ہوگا کہ وہ دینی ضرورت ہیں نہ کہ بیت المال۔

❋ مولانا قاضی شہید عالم رضوی فرماتے ہیں:

ان بلاد میں .... جس کو بیت المال کا وکیل مقرر کیا جائے گا وہ بیت المال کے تقاضے کو پورا نہ کرے گا اور غیر شرعی تصرف کرے گا۔ اس لیے بیت المال قائم کرنا درست نہیں۔

❋ مولانا محمد صادق مصباحی لکھتے ہیں:

---

(۱) بدائع الصنائع، ج:۲، ص:۷۳، کتاب الزکاۃ، مرکز اهل سنت برکات رضا، پور بندر، گجرات.

(۲) فتاویٰ رضویه، ج:٤، ص:٤٢٧، مکتبه رضا اکیڈمی، ممبئی

اگر بیت المال کے قیام کی اجازت دے دی جائے تو جب تک اس کا کنٹرول معتمد لوگوں کے سپرد ہوگا، نظم ٹھیک رہے گا۔ مگر ان کے بعد بیت المال کی تولیت کے سلسلہ میں ایک ہنگامہ برپا ہو جائے گا اور لوگ بیت المال کو شکم پروری کا ذریعہ سمجھ بیٹھیں گے۔

❊ مولانا ساجد علی مصباحی فرماتے ہیں:

اگر اموال باطنہ کی زکاۃ وصول کرکے بیت المال میں جمع کی جائے تو اس میں ایک خرابی یہ ہے کہ حکومت کی نظر میں وہ سرکاری خزانے کے مقابل ایک خزانہ ہوگا، جس کو بنیاد بنا کر حکومت اربابِ ثروت مسلمانوں کے گھروں پر چھاپہ مارے گی اور ان سے وافر مقدار میں ٹیکس وصول کرے گی اور دوسری خرابی یہ ہے کہ جن خطرات کے پیش نظر سیدنا عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اربابِ ثروت کو اموالِ باطنہ کی زکاۃ کی ادائیگی تفویض فرمائی تھی وہ خطرات دورِ حاضر میں وقوع پذیر ہیں تو پھر کیوں کر اس کی اجازت دی جاسکتی ہے۔

فتح القدیر، ج:۲، ص:۱۷۲ پر ہے:

فلما وُلِیَّ عثمان و ظهر تغیر الناس کره ان تفتش السعاة علی الناس مستور اموالهم ففوض الدفع الی الملاك نیابة عنه، ولم تختلف الصحابة علیه فی ذلك.

❊ مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی لکھتے ہیں:

سلاطین چاہے جیسے بھی رہے ہوں ان کا دور ختم ہوا۔ اور اب جمہوری حکومتوں کو شرع کا پاس و لحاظ کہاں رہ جاتا ہے، بالخصوص ہندوستان میں جہاں کہ جمہوری نظام کے باوجود مسلمانوں کو آئے دن نت نئے اضطراب و پریشانی کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ ایسے حالات میں بیت المال کا قیام کیسے ہو۔

❊ مفتی محمد ایوب نعیمی صاحب فرماتے ہیں:

جب سیکڑوں سال قبل ہمارے فقہانے اس کو فاسد قرار دیا تو موجودہ وقت میں جب کہ حالات پہلے سے بدر جہا بدتر ہوگئے اس کے قائم کرنے کی ہرگز اجازت نہیں۔

❊ مولانا محمد عارف اللہ مصباحی نے اپنے مقالے میں بیت المال کی چاروں قسموں کے اجزاے ترکیبیہ کا تحقیقی جائزہ پیش کیا ہے، جس سے یہی مستفاد ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی بیت المال کے قیام کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

❊ مفتی شمس الدین احمد رضوی نے ان الفاظ میں اپنی رائے دی ہے:

فقہاے کرام کی تصریحات سے یہ امر مخفی نہیں کہ دورِ حاضر میں بیت المال کے قیام کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ موجودہ زمانہ کی بہ نسبت فقہاے متاخرین کے دور کو خیر القرون سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ جب اس وقت وقوع فتنہ و فساد کی وجہ سے بیت المال کو فاسد قرار دے دیا گیا تو اب بھی یہی حکم ہوگا۔

❊ حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب فرماتے ہیں:

مختصر یہ کہ عصر حاضر میں بیت المال کی نہ اجازت ہے، نہ ضرورت، نہ حاجت۔

اجازت اس لیے نہیں کہ ان اموال کی حفاظت و نگرانی اور صحیح مصارف میں ان کے استعمال کے لیے ضروری ہے کہ بیت المال کا وکیل اس کے ضروری مسائل کا عالم، تقویٰ شعار۔ ثقہ، امین ہو۔ ساتھ ہی حاکمِ شرعی کی قوت نافذہ کا اس پر دباؤ بھی ہو تاکہ یہ وثوق حاصل ہو کہ یہ اموال خرد برد سے محفوظ رہیں گے۔ مگر آج کے زمانہ میں پہلی شرط کمیاب اور دوسری شرط نایاب ہے۔ صحابیِ رسول حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں:

ولقد اتی علی زمان وما ابالی ایکم بایعت لئن کان مسلما لیردنه علی دینه، و ان کان نصرانیا او یهودیا لیردن علی ساعیه. واما الیوم فما کنت لابایع منکم الا فلانا فلانا. (۱)

اس کا حاصل یہ ہے کہ جب مسلمان اور والیِ اسلام سب کے سب امانت دار، تقویٰ شعار ہوتے تھے تو کسی سے بھی خرید و فروخت کرنے میں کوئی باک نہ تھا۔ مگر اب مسلمان اور ولاۃ پہلے کی طرح امانت دار و تقویٰ شعار نہ رہے اس لیے سوچنا پڑتا ہے۔ بہر حال اس دور میں امانت، تقویٰ اور خیر و صلاح غالب تھا اس لیے رعایا کے اموال خیانت سے محفوظ تھے مگر جب زمانے نے پلٹا کھایا اور بیت المال کا نظم و نسق جادۂ شریعت پر قائم نہ رہ گیا تو شریعتِ اسلامیہ کے امین علماے امت نے فسادِ بیت المال کا حکم صادر فرمایا اور یہی وجہ ہوئی کہ کچھ شرعی احکام میں انھوں نے اصل مذہب سے عدول کیا تاکہ لوگوں کے اموال ممکن حد تک ضیاع سے محفوظ رہیں۔ غور فرمائیے! اصحابِ فروض میں تقسیم ہونے کے بعد جو مال بچے اور کوئی عصبہ نہ ہو، وہ مال بیت المال کا ہے۔ مگر بیت المال میں گڑبڑ کی وجہ سے فقہا نے وہ مال زوجین وغیرہ کو دینے کا حکم صادر فرمایا۔ علامہ شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں کہ جیسے ضیاعِ قرآن کے خوف سے فقہا نے تعلیمِ قرآن پر اجارے کی اجازت دے دی ویسے ہی ضیاعِ مال کے اندیشے سے "رد علی احد الزوجین" کی اجازت دے دی۔

اور بیت المال کے قائم کرنے کی ضرورت شرعیہ بلکہ حاجتِ شرعیہ بھی نہیں ہے۔ کیوں کہ اس پر کلیاتِ خمس (دین، جان، عقل، نسب، مال) کی حفاظت موقوف نہیں ہے کہ اگر بیت المال نہ رہے تو یہ تمام کلیات یا ان میں سے کوئی ایک فوت ہو جائے یا اس کی حفاظت کے لیے سخت حرج اور مشقت کا سامنا کرنا پڑے۔ اس کے بر خلاف آج علومِ دینیہ کی حفاظت مدارسِ دینیہ پر موقوف ہے کہ یہ مدارس نہ رہیں تو دین و علومِ دین ضائع ہو جائیں تو ان کی حفاظت کے لیے ضرورتِ شرعیہ متحقق ہے۔

❋ مولانا آل مصطفیٰ مصباحی اگرچہ بیت المال کے قیام کی اجازت نہیں دیتے مگر اجتماعی نظم زکاۃ کی مشروط اجازت دیتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

البتہ بعض خاص حالات میں علاقائی سطح پر اجتماعی نظم زکاۃ کی اجازت مشروط طور پر وہ بھی بطور عارضی ہوگی۔ مثلاً

---

(۱) صحیح مسلم شریف، ص:۸۲، ج:۱، کتاب الایمان، باب رفع الأمانة والإیمان من بعض القلوب، مجلس البرکات، مبارك فور.

بعض ہنگامی صورتِ حال میں جیسے فسادات کے وقت یا کسی آفتِ سماوی یا ارضی کی صورت میں جن کے باعث متاثرہ افراد کے اموال آن واحد میں تباہ ہوجاتے ہیں، ایسی حالت میں اگر علاقائی سطح پر ذمہ دار علما اور دیانت دار سماجی کارکن موجود ہوں جو صحیح مصارف میں بطریق شرعی مال زکاۃ خرچ کریں تو اجتماعی نظم زکاۃ کی اجازت ہوگی۔ مگر اس کی حیثیت اصطلاحی بیت المال کی ہرگز نہیں۔

دوسرا موقف: بہتر تو یہی ہے کہ بیت المال کے قیام سے اجتناب کیا جائے کہ اسی میں عافیت ہے۔ تاہم اگر کسی جگہ بیت المال کا قیام کرنا ہو تو چند شرائط کے ساتھ اجازت ہوگی۔

یہ موقف درج ذیل سات علماے کرام کا ہے:

(۱) مولانا محمد عالم گیر رضوی مصباحی، جودھ پور (۲) مولانا ابرار احمد اعظمی، جلال پور (۳) مولانا محمد سلیمان مصباحی، سلطان پور (۴) مولانا ابرار احمد امجدی، اوجھا گنج (۵) مولانا محمد انفاس الحسن چشتی، پھپھوند شریف (۶) مولانا صاحب علی مصباحی، مہراج گنج (۷) مولانا محمد نظام الدین قادری، جمدا شاہی۔

چوں کہ یہ حضرات مشروط طور پر اجازت دیتے ہیں، اس لیے پہلے شرائط ذکر ہوں گی، اس کے بعد ان حضرات کے ذکر کردہ دلائل کو پیش کیا جائے گا۔

اقامتِ بیت المال کے شرائط: ○ جملہ ارکان مسلمان ہوں ○ تمام افراد دین دار، تقویٰ شعار، پابندِ صوم و صلاۃ ہوں ○ ان میں کوئی حریص و خائن نہ ہو ○ وہ فاسق و بد دیانت نہ ہوں ○ ارکان میں دو ذمہ دار باعمل علما ضرور ہوں ○ انھیں علما کی ہدایت کے مطابق وہ کام کریں ○ اپنے بعد کے لیے بھی مذکورہ اوصاف کے حامل ارکان کا انتظام کرلیں ○ بیت المال کا فنڈ بقدر ضرورت مال پر مشتمل ہو ○ زکاۃ و صدقات کی رقوم کا حیلہ شرعی کر کے ہی جمع کریں۔

اس موقف پر دلیلیں یہ ہیں:

❁ مولانا ابرار احمد امجدی لکھتے ہیں کہ:

شروح و فتاوی میں اس اصل مذہب کے خلاف فقہاے متاخرین نے فتویٰ دیا کہ بیت المال کو نہ دیا جائے بلکہ اصحابِ فروض پر رد کیا جائے۔ یہ محض اس وجہ سے ہے کہ نظامِ بیت المال درہم برہم ہو چکا ہے۔ اس سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ اس زمانہ میں بھی اگر نظامِ بیت المال کو کسی طرح درست رکھا جا سکے تو متونِ اسلامی (جو اصلِ مذہب ہیں) پر کاربند رہتے ہوئے اسے بیت المال میں دیا جا سکتا ہے۔

❁ مولانا محمد سلیمان مصباحی فرماتے ہیں کہ:

جن اسلامی ممالک میں آج بھی بادشاہت قائم ہے وہاں بیت المال کے فساد کا حکم باقی رہے گا۔ اور جن میں جمہوری نظام قائم ہے اور وہ دار الاسلام ہیں، ان میں چوں کہ اعلم علماے بلد سلطانِ اسلام کا قائم مقام ہے اور ان سے خیانت و بے اعتدالی بعید ہے، لہٰذا انھیں کے زیرِ نگرانی قیامِ بیت المال کی اجازت ہو سکتی ہے۔ کیوں کہ علتِ فساد یہاں مفقود ہے۔ ہاں یہ

ضروری ہے کہ ہر جگہ، ہر شہر میں عام نہ کیا جائے ورنہ لوگ اسے ذریعۂ معاش بنالیں گے اور بہت سے دینی حقوق سلب ہو کر رہ جائیں گے۔

❊ مولانا انفاس الحسن چشتی فرماتے ہیں:

تجربات شاہد ہیں کہ جن مقامات پر بیت المال کا قیام ہوا منتظمین نے زکاۃ و صدقات واجبہ خوب وصول کیا اور جس طرح چاہا خرچ کیا۔ نہ مصارف کا خیال رہا نہ حیلہ شرعی کا اہتمام ہوا، لہٰذا ایسے دینی انحطاط کے سبب بیت المال کے قیام کی اجازت دینا مناسب نہیں۔ ہاں اگر متدین اعلم علماے بلد کے زیر سرپرستی متدین افراد کے زیر انتظام بیت المال کا قیام ایک مخصوص طریقے پر کیا جائے تو اس کی اجازت ہونی چاہیے۔ اس مخصوص طریقے کو راقم نے سوال نمبر (۲) کے تحت نقل کیا ہے۔ کیوں کہ وہ اسی سے متعلق ہے۔

❊ مولانا صاحب علی مصباحی لکھتے ہیں:

بیت المال کا قیام فی زمانہ خدا ناترسی اور غلبۂ فساد اور بد احتیاطی کی وجہ سے درست نہیں، مگر معتبر و معتمد عالم دین جس کی طرف خلق کا رجوع ہو وہ کر سکتا ہے۔

تیسرا موقف: عصر حاضر میں مشروط طور پر بیت المال کا قیام ایک مناسب قدم ہے، ایسا ہونا چاہیے۔

یہ موقف مندرجہ ذیل ۹ ؍ علماے کرام کا ہے:

(۱) مولانا محمد معین الدین اشرفی مصباحی، فیض آباد (۲) مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، برگدہی (۳) مولانا محسن رضا ہادی، جام نگر، گجرات (۴) مولانا محمد محمود اختر مصباحی، جام نگر (۵) مولانا محمد کونین رضا مصباحی، جام نگر (۶) مولانا محمد ناظم علی مصباحی، جامعہ اشرفیہ (۷) مولانا بدر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ (۸) مولانا زاہد علی سلامی مصباحی، جامعہ اشرفیہ (۹) مولانا احمد رضا اعظمی مصباحی، تنویر الاسلام، امرڈوبھا، بستی۔

ان حضرات نے بھی تقریباً انھیں شرطوں کا ذکر کیا ہے، جو اوپر مذکور ہیں۔

اور ان کی دلیلیں درج ذیل عبارتیں ہیں:

❊ فتاویٰ رضویہ میں حدیقہ ندیہ کے حوالہ سے ہے:

اذا خلا الزمان من سلطان ذی کفایة فالامور مؤکلة الی العلماء و یلزم الامة الرجوع الیهم و یصیرون ولاة فاذا عسر جمعهم علی واحد استقل کل قطر باتباع علمائه فان کثروا فالمتبع اعلمهم فان استووا اقرع بینهم.[۱]

❊ بعض حضرات فرماتے ہیں:

جب یہ بات متفق علیہ ہے کہ دیارِ ہند میں ان دنوں علما ہی قاضی اور امام مسلمین ہیں۔ اور ان کا حکم سلطان اسلام کا حکم

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۳، ص:۷۱۹، کتاب الصلاۃ، باب الجمعة، رضا اکیڈمی، ممبئی.

ہے تو جس طرح دینی و دنیوی بہت سے امور میں اعلم علماے بلد سلطانِ اسلام کی طرح ہوتا ہے، اسی طرح بیت المال کے قیام میں بھی وہی امام ہوگا۔ سوال نامہ میں درج جزئیات سے بھی یہی مستفاد ہوتا ہے کہ احوالِ زمانہ کا لحاظ کر کے آج بھی جو قیامِ بیت المال کے جواز کا فتویٰ دینا چاہے دے سکتا ہے۔ سوال نامہ میں ہے: "فمن امكنه الإفتاء بذلك فليفت به."

❊ مولانا معین الدین مصباحی لکھتے ہیں:

اگرچہ حالات پہلے کے اعتبار سے آج بہت ابتر ہو چکے ہیں مگر اس کے باوجود بیت المال کے منتظمین کے لیے مال میں خیانت و غبن اور بد دیانتی کرنا بہت مشکل ہو گیا ہے۔ جو افراد ایسے ادارے قائم کرتے ہیں نہایت ہی اخلاص سے بلا اجرت قائم کرتے ہیں۔ اگر بے اعتدالی کا خدشہ ہو تو چند دیانت دار افراد پر مشتمل ایک پینل بنا کر ان کے دستخط سے بینک میں بیت المال کے نام سے کھاتا کھول کر آمدنی کو فوراً جمع کیا جائے اور مصارف میں بذریعہ چیک خرچ کیا جائے۔

❊ مولانا ناظم علی رضوی مصباحی فرماتے ہیں:

آج دیگر مذاہب والوں کے منظم اداروں اور رفاہی کاموں کو دیکھ کر لوگ انھیں کی طرف مائل ہو رہے ہیں۔ اس لیے بیت المال قائم کرنا دینی ضرورت ہے کہ کتنے غریب اور پس ماندہ لوگ بد مذہبوں کے دامِ تزویر میں آچکے ہیں مصالح دین بیت المال کے قیام کے متقاضی ہیں کہ اس سے ضرورت مندوں کی حاجت روائی ہو۔

❊ مولانا بدر عالم مصباحی لکھتے ہیں:

آج ہمارے ملک میں اسلامی معاملات میں مسلمانوں پر کوئی حاکم نہیں۔ اس لیے یہاں ان کی جانب سے بے اعتدالی کا تصور نہیں لہٰذا بیت المال کے قیام کو روکنا مناسب نہیں۔ اگر بے اعتدالی نظر آئے تو انتظامیہ کمیٹی بدل دی جائے۔

جوابات سوال (۲) و (۳)

سوال (۲)- بر تقدیر اول اس کے شرائط اور موارد و مصارف کیا ہوں گے؟

سوال (۳)- کیا بیت المال کے نام پر تحصیلِ صدقات و زکاۃ ہو سکتی ہے؟

جو حضرات بیت المال قائم کرنے کے خلاف ہیں ان کے یہاں یہ دونوں سوالات پیدا ہی نہ ہوں گے۔ بقیہ مندوبینِ کرام دو خانوں میں بٹے ہوئے ہیں۔ چوں کہ مجوزین علماے کرام کی طرف سے پیش کردہ شرائط کا تذکرہ ہو چکا ہے، اس لیے یہاں صرف موارد و مصارف کا بیان ہوگا۔

پہلا موقف: اس کے موارد زکاۃ، صدقۂ فطر، عشر و دیگر صدقات واجبہ و نافلہ ہوں گے۔ (یعنی تحصیلِ زکاۃ بھی ہو سکتی ہے)۔ یہ موقف درج ذیل پندرہ علماے کرام کا ہے۔

(۱) مولانا محمد عالم گیر رضوی مصباحی (۲) مولانا احمد رضا اعظمی مصباحی (۳) مولانا ابرار احمد اعظمی (۴) مولانا محمد سلیمان مصباحی (۵) مولانا ابرار احمد امجدی (۶) مولانا محمد معین الدین اشرفی مصباحی (۷) مولانا قاضی فضل رسول مصباحی (۸) مولانا

محسن رضا ہادی (۹) مولانا محمد محمود اختر مصباحی (۱۰) مولانا محمد کونین رضا مصباحی (۱۱) مولانا محمد نظام الدین قادری مصباحی (۱۲) مولانا محمد ناظم علی مصباحی (۱۳) مولانا بدر عالم مصباحی (۱۴) مولانا زاہد علی سلامی مصباحی (۱۵) مولانا صاحب علی مصباحی

❊ ان علماے کرام کی دلیل کا حاصل یہ ہے:

چوں کہ ہمارے ملک میں بیت المال میں جمع ہونے والے اموال کی جملہ قسمیں دستیاب نہیں ہیں۔ لہٰذا ان میں سے جس قسم کا وجود ممکن ہو وہ بیت المال کی آمدنی کا ذریعہ قرار پائے گا۔

دوسرا موقف: اس کے لیے ذریعۂ آمدنی صرف صدقات نافلہ ہوں گے۔ اس کے لیے تحصیل زکاۃ جائز نہیں۔

یہ موقف صرف مولانا محمد انفاس الحسن چشتی کا ہے۔ ان کی گفتگو کا خلاصہ یہ ہے:

چوں کہ جہاں بیت المال قائم ہے اس کے ذمہ داران صدقات واجبہ کے مصارف کا لحاظ نہیں کرتے اور حیلہ شرعی کا بھی اہتمام نہیں کرتے، لہٰذا بیت المال کا قیام دین دار افراد کے تحت اس طرح ہو کہ اس کے لیے صرف صدقات نافلہ کی تحصیل ہو۔

ان حضرات کا اختلاف صرف موارد میں ہے۔ مصارف میں جملہ حضرات اس پر متفق ہیں کہ "جو بیت المال شرعی کے مصارف ہیں وہی مصارف یہاں معتبر ہوں گے۔"

یہاں یہ وضاحت کر دوں کہ حضرت مفتی محمد ایوب نعیمی صاحب سوال نمبر (۱) اور (۲) کا جواب وہی دیتے ہیں جو ما سبق میں گزرا کہ "بیت المال کے قیام کی ہرگز اجازت نہیں۔" مگر سوال نمبر (۳) کے ضمن میں جو حکم بیان کرتے ہیں اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ وہ مشروط طور پر بیت المال کے قیام کے قائل ہیں۔ چناں چہ اپنے مقالے میں لکھتے ہیں:

"**جواب نمبر (۳)** حالات زمانہ کے تحت عوام کو صدقات و زکاۃ خصوصاً واجبہ کے لیے بیت المال قائم کرنے کی اجازت نہیں نہ اس نام پر تحصیل جائز ہوگی۔ ہاں علماے صالحین اگر ان امور کے لیے بیت المال قائم کریں اور اس میں جمع ہونے والی رقم اور دیگر اشیا سے فقرا و مساکین، بیواؤں، یتیموں اور مدارس دینیہ کی خدمت انجام دیں تو حرج نہیں کہ یہ بھی وقت کا اہم تقاضہ ہے۔"

جوابات سوال (۴)

چوتھا سوال تھا: اسی کے ساتھ یہ بھی بیان فرمائیں کہ کیا مسلم کالج و اسکول کے نام پر زکاۃ کی وصولی کی جا سکتی ہے؟

اس سوال کے جواب میں علماے کرام نے دو موقف اختیار کیا ہے۔

پہلا موقف: مسلم کالج و اسکول کے نام پر زکاۃ وصول کرنا جائز نہیں۔

یہ موقف اکثر مقالہ نگار حضرات کا ہے۔ انھوں نے درج ذیل عبارتوں سے استدلال کیا ہے۔

❊ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں جو مصارف زکاۃ معین فرمایا ہے مسلم کالج و اسکول ان میں سے کسی کے تحت مندرج نہیں۔

✽ حدیث شریف میں ہے:

ان الله افترض عليهم صدقة توخذ من اغنيائهم و ترد على فقرائهم.(۱)

✽ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

انگریزی اور بے سود تضییع اوقات تعلیمیں جن میں سے کچھ کام دین تو دین دنیا میں بھی نہیں پڑتا۔ جو صرف اس لیے رکھی گئی ہیں کہ لڑکے ایں وآں و مہملات پر مشغول رہ کر دین سے غافل رہیں کہ ان میں حمیت دینی کا مادہ ہی پیدا نہ ہو۔ وہ یہ جانیں ہی نہیں کہ ہم کیا ہیں اور ہمارا دین کیا ہے جیسا کہ عام طور پر مشہور و معہود ہے، جب تک یہ نہ چھوڑی جائیں اور تعلیم و تکمیل عقائد حقہ وعلوم صادقہ کی طرف باگیں نہ موڑی جائیں دہریت و نیچریت کی بیخ کنی ناممکن ہے۔ (۲)

✽ اسی میں ہے:

"مدرسہ اسلامیہ اگر صحیح اسلامیہ خاص اہل سنت کا ہو، نیچریوں، وہابیوں، قادیانیوں، رافضیوں، دیوبندیوں وغیرہم مرتدین کا نہ ہو تو اس میں مال زکاۃ اس شرط پر دیا جاسکتا ہے کہ مہتمم مدرسہ اس مال کو جدا رکھے، اور خاص تملیک فقیر کے مصارف میں صرف کرے، مدرسین یا دیگر ملازمین کی تنخواہ اس سے نہیں دی جاسکتی، نہ مدرسہ کی تعمیر یا مرمت یا فرش وغیرہ میں صرف ہوسکتا ہے...... ہاں اگر روپیہ بہ نیت زکاۃ کسی مصرف زکاۃ کو دے کر مالک کردیں وہ اپنی طرف سے مدرسہ کو دے دے تو تنخواہ مدرسین و ملازمین وغیرہ جملہ مصارف مدرسہ میں صرف ہوسکتا ہے۔" (۳)

✽ فتاویٰ رضویہ جلد:۸، ص:۴۸۷/ پر ہے:

"مدرسہ دنیوی میں نہ دیں کہ وہ قربت نہیں۔"

✽ فتاویٰ رضویہ جلد:۸، ص:۴۹۳/ پر ہے:

"مصرف قربانی میں تین باتیں حدیث شریف میں ارشاد ہوئی ہیں: کلوا وادخروا وائتجروا۔ کھاؤ اور ذخیرہ رکھو اور ثواب کا کام کرو، انگریزی پڑھنا بے شک کوئی ثواب نہیں۔" (یہ ارشادات چرم قربانی سے متعلق ہیں۔ اسی سے زکاۃ کا حکم بھی معلوم ہوجاتا ہے۔)

✽ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"وہ طریقہ کہ زکاۃ کا مال بہ نیت کسی محتاج کو دے کر مالک کردیا جائے پھر اس کی رضامندی سے تھوڑے داموں کو اس سے خرید لیں یہ حیلہ بضرورت صرف ایسی جگہ ہو کہ مثلاً کسی سید صاحب کو حاجت ہے، مال زکاۃ انھیں دے نہیں سکتے اور اپنے پاس زر زکاۃ سے زیادہ دینے کی وسعت نہیں تو اس طرح زکاۃ ادا کرکے برضامندی مول لے کر سید صاحب کے نذر کردیا جائے۔ یا مسجد کی

---

(۱) صحيح بخاری شریف، ص:۲۰۳، ج:۱، باب أخذ الصدقة من الأغنياء، مجلس البركات، مبارك فور

(۲) فتاویٰ رضو یه، ج:٤، ص:٤٣١، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۳) فتاویٰ رضو یه، ج:٤، ص:٤٦٨، رضا اکیڈمی، ممبئی

تعمیر یا میت کے کفن میں لگا دیا جائے کہ یہ سب نیتیں اللہ ہی کے لیے ہیں۔ خرید کر اپنے یا اپنے بچے کے صَرف میں لانے کی غرض سے یہ حیلہ نہیں کہ اس میں راہِ خدا میں مال خرچ کر کے پھر جانا پایا جائے گا۔ والعیاذ باللہ تعالیٰ.[1]

❁ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

فی جمیع أبواب البر کعمارۃ المساجد و بناء القناطیر الحیلۃ ان یتصدق بمقدار زکوٰۃ علی فقیر ثم یامرہ بالصرف الی ھذہ الوجوہ فیکون للمتصدق ثواب الصدقۃ وللفقیر ثواب بناء المسجد والقنطرۃ.[2]

❁ فتاویٰ امجدیہ جلد اول ص:۳۷۲ پر حضور شارحِ بخاری علیہ الرحمۃ کا ایک حاشیہ یوں ہے:

”یہاں یہ نقطہ ضرور قابلِ لحاظ ہے کہ زکاۃ کا اصل مصرف فقرا ہیں، مگر آج کل مال داروں کی راہِ خدا میں صرف کرنے کی رغبت بہت کم ہو گئی ہے، دین کی بقا کے لیے دینی مدارس کا وجود بہت ضروری ہے۔ اگر اس کا مدار صرف عطیات و خیرات پر رکھا جائے تو مدارس کا خدا حافظ۔ اس لیے بضرورت حیلۂ شرعیہ کرنے کے بعد زکاۃ، صدقۂ فطر کی رقوم مدارس میں صرف کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔ اور یہ اپنی جگہ ثابت کہ جو حکم بضرورت ہوتا ہے وہ قدرِ ضرورت سے متجاوز نہیں ہوتا۔ لہٰذا زکاۃ و دیگر صدقات واجبہ کی رقم حیلہ کے بعد بھی دنیوی اسکول کالج وغیرہ میں صرف کرنے کی اجازت نہیں ہوگی۔

❁ نزہۃ القاری شرح صحیح بخاری میں ہے:

کچھ دنوں سے عوام میں یہ رجحان ہو چلا ہے کہ دنیوی مدارس اور سوسائٹیاں چلانے کے لیے زکاۃ اور فطرے کی رقم وصول کرنے لگے ہیں۔ اس کی اجازت کسی طرح شریعت نہیں دے سکتی۔ (۱۹۱/۴)

دوسرا موقف: مسلم اسکول و کالج کے نام پر زکاۃ وصول کرنا چند شرائط کے ساتھ جائز ہے۔ یہ موقف درج ذیل تین علمائے کرام کا ہے:

(۱) مولانا محمد نظام الدین قادری (۲) مولانا محمد معین الدین اشرفی (۳) مولانا محمد ناظم علی مصباحی۔

❁ مولانا محمد نظام الدین قادری فرماتے ہیں:

اگر مسلم کالج و اسکول کے نصابِ تعلیم میں اسلامی علوم و فنون کو دنیاوی علوم و فنون کے برابر یا زیادہ جگہ دی گئی ہو اور اس کے ساتھ دنیاوی اور عصری علوم نیز ٹیکنیکل علوم کی تعلیم بھی دی جاتی ہو تو ایسے کالجوں اور اسکولوں میں حیلہ شرعی کے بعد زکاۃ کی رقم کے استعمال کی اجازت دے دی جائے گی۔ اور اگر مسلم کالج یا مسلم اسکول اس معنیٰ کے لحاظ سے ہو کہ اس میں تعلیم پانے والے طلبہ مسلم ہوتے ہیں، یا اس کی مجلسِ منتظمہ کے افراد مسلمان ہیں اور ان میں تعلیم مروجہ کالجوں اور اسکولوں کے نصاب کے مطابق ہوتی ہو تو اس میں حیلہ شرعی کے بعد بھی زکاۃ کی رقم کا استعمال ممنوع ہونا چاہیے۔

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:٤، ص: ٤٧٣، کتاب الزکاۃ، رضا اکیڈمی، ممبئی.

(۲) فتاویٰ عالمگیری، ج:٦، ص:٣٩٢، کتاب الحیل، الفصل الثالث فی مسائل الزکاۃ.

❁ مولانا معین الدین مصباحی اپنے دلائل ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کا ارشاد بھی پیشِ نظر رکھیے، مصداق فضائل صرف علوم دینیہ ہیں اور بس۔ ہاں آلات و وسائل سے حکم مقصود ہوتا ہے مگر اسی وقت کہ وہ بقدرِ توسل و تقصد سیکھے جائیں اس طور پر وہ بھی موردِ فضائل ہیں۔“ (۱)

مزید ارشاد ہے: ”ذی علم مسلمان اگر بہ نیت ردِ نصاریٰ انگریزی پڑھے، اجر پائے گا۔“ (۲)

مزید ارشاد ہے: ”اگر احتیاط ہو سکے کہ اس کے دام صرف قرآن مجید اور علم دین کی تعلیم میں صرف کیے جائیں گے تو دے سکتے ہیں۔“(۳)

ان تمام باتوں سے معلوم ہوا کہ ایسا کوئی مسلم اسکول ہو جہاں دینی و دنیوی دونوں تعلیم مخلوط ہوں، اگر احتیاط ہو سکے کہ صرف دینی علوم کے اخراجات ہی اموالِ زکاۃ سے صرف کریں تو جائز ہے۔ ملخصًا۔

❁ مولانا محمد ناظم علی مصباحی لکھتے ہیں:

جن مسلم اسکول و کالج میں دینی تعلیم ہو رہی ہے اور اس میں غریب و نادار طلبہ پڑھتے ہیں اور دینی تعلیم اور غریب طلبہ صرف حیلہ شرعیہ کے لیے نہ ہوں تو ایسے اسلامی اسکول و کالج میں زکاۃ و صدقات کی رقم دینی تعلیم و غریب و نادار طلبہ اور اس کے ضروری شعبوں ہی پر صرف کی جا سکتی ہے۔

یہ ہے تمام مقالات کا ایک مختصر جائزہ۔ اب درج ذیل امور تنقیح طلب ہیں:

تنقیح طلب امور

(۱) کیا اس زمانے میں بیت المال قائم کرنے کی اجازت دی جا سکتی ہے؟ یا اس پر مکمل پابندی عائد کر دی جائے؟

(۲) بر تقدیر اول اس کے ذرائع آمدنی کیا ہوں گے؟

(۳) کیا مسلم کالج و اسکول کے نام پر زکاۃ کی وصولی کی جا سکتی ہے؟

☆☆☆

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۱۰، ص:۱۷، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج:۱۰، ص:۹۹، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۳) فتاویٰ رضویہ، ج:۸، ص:۴۹۳، رضا اکیڈمی، ممبئی

فیصلے

بیت المال کے نام پر تحصیلِ زکاۃ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم حامدًا و مصلّیا و مسلّما

آغازِ بحث: اصطلاحی بیت المال کے مصداقِ شرعی کی تعیین:

سلطان اسلام کے ذریعہ قائم شدہ وہ خزانہ جس میں اموالِ خمس و فَے و زکاۃ و ضوائع جمع کیے جائیں اور سلطان یا اس کے ماذون کے ذریعہ مقررہ مصارف میں صرف کیے جائیں۔

سوال (۱) : بیت المال قائم کرنے کا حق کسے ہے؟

جواب: اصلاً یہ حق سلطان اسلام کا ہے، سلطان سے متعلق جو امور عدم سلطنتِ اسلام کی حالت میں علما سے متعلق ہیں وہ ایسے امور ہیں جن میں اقتدار اور قوتِ تنفیذ کی حاجت نہیں۔ جو امور محتاجِ شوکت و اقتدار ہیں ان میں علما سلطان اسلام کے قائم مقام ہونے سے قاصر ہیں جیسے اقامتِ حدود و قصاص۔

الحاوی، رسالہ کشف الضبابۃ میں ہے:

وولايةُ النظر في بيت المال كلها ولايات شرعية و هي من وظائف الإمام، و تفو يضُه إياها لغيره استنابة اه. (۱)

عنایہ شرح ہدایہ اور شرح نقایہ للملا علی القاری میں ہے:

حق الأخذ كان للإمام في الأموال الظاهرة والباطنة، لظاهر قوله تعالىٰ: " خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ

(۱) الحاوي للفتاوی للإمام جلال الدين السيوطي رحمه الله، كتاب البيع . كشف الضبابة فى مسألة الاستنابه، ج:۱، ص:۱۸۸، دار الفكر، بيروت

صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ "(۱) و على هذا كان رسول الله –صلّى الله تعالى عليه و سلّم –والخليفتان بعده، فلمّا وُلِّي عثمان و ظهر تغير الناس كره أن يفتش العُمَّال مستور أموال الناس ففوض الأموال الباطنة إلى أربابها نيابةً عنه خوفًا عليهم من السُعاة السوء، ولم يختلف عليه الصحابة في ذٰلك و هذا لا يُسقِط طلبَ الإمام أصلًا، و مِن ثَمَّ لو علم أن أهل بلدة لا يؤدونها طالبهم بها. اھ. (۲)

اب یہ سوال سامنے آتا ہے کہ اقامتِ بیت المال یا تحصیلِ زکاۃِ اموال کس طرح کے امور سے ہے؟

اس کے جواب میں کہا گیا کہ تحصیلِ زکاۃِ اموالِ ظاہرہ کا حق سلطان کو اس شرط پر حاصل ہوتا ہے کہ وہ ظالموں، ڈاکوؤں، باغیوں وغیرہ سے ان اموال کی حفاظت کرتا ہو، ورنہ اسے تحصیلِ زکاۃ کا حق نہیں۔

بدائع الصنائع، ج: ۲، ص: ۱۳۷ پر " و أمّا شروط ولاية الأخذ فأنواعٌ " کے تحت ہے:

منها وجوب الحماية من الإمام حتّى لو ظهر أهل البغي على مدينة من مدائن أهل العدل أو قرية من قُراهم وغلبوا عليها فأخذوا صدقات سوائمهم وعشور أراضيهم وخراجها ثمّ ظهر عليهم إمام العدل لا يأخذ منهم ثانيًا ؛ لأنّ حقّ الأخذ للإمام لأجل الحفظ والحماية ، ولم يوجد إلّا أنّهم يفتون فيما بينهم و بين ربّهم أن يؤدّوا الزّكاة والعشور ثانيًا ، وسكت محمّدٌ عن الخراج .

اور اسی میں ص: ۵۲ پر " وأما بيان من له المطالبة بأداء الواجب في السوائم " کے تحت ہے:

وكذا المال الباطن إذا مرّ به التّاجر على العاشر كان له أن يأخذ في الجملة ؛ لأنّه لمّا سافر به وأخرجه من العمران صار ظاهرًا، والتحق بالسّوائم ، وهذا ؛ لأنّ الإمام إنّما كان له المطالبة بزكاة المواشي في أماكنها لمكان الحماية ؛ لأنّ المواشي في البراري لا تصير محفوظة إلّا بحفظ السّلطان وحمايته ، وهذا المعنى موجودٌ في مالٍ يمرّ به التّاجر على العاشر ، فكان كالسّوائم ، وعليه إجماع الصّحابة رضي الله عنهم.

نیز اسی میں ص: ۵۳ پر ہے:

إنّ على الإمام مطالبة أرباب الأموال العين وأموال التّجارة بأداء الزّكاة إليهم سوى المواشي والأنعام، وأنّ مطالبة ذلك إلى الأئمّة إلّا أن يأتي أحدهم إلى الإمام بشيءٍ من ذلك فيقبله ولا يتعدّى عمّا جرت به العادة والسّنّة إلى غيره .

---

(۱) القرآن المجيد، سورة التوبة، آيت: ۱۰۳

(۲) العناية شرح الهداية على هامش فتح القدير، كتاب الزكاة، ص: ۱۱۹، ج: ۲، باكستان –و– شرح النقاية ، كتاب الزكاة، ص: ۱۴٦، ج: ۱، مطبع الجامعة الملية، دهلى.

ان عبارات سے معلوم ہوا کہ خود سلطان اسلام کی ولایتِ تحصیل اس شرط سے مشروط ہے کہ حفاظت اموال کی ذمہ داری وہ پوری کرتا ہو، ورنہ نہیں۔ اور علما کے پاس تو ظالموں، ڈاکوں وغیرہ سے حفاظتِ اموال کی قدرت ہی نہیں، نہ وہ حفاظت کے ذمہ دار، پھر وہ ولایتِ تحصیل میں سلطان کے قائم مقام کیسے ہوں گے۔

سلطان اسلام کو بیت المال قائم کر کے خُمس، فَی، ضوائع اور زکاۃ کے اموال جمع کرنے کا جو حق ملتا ہے وہ حفظ و حمایت کی قدرت کے ساتھ ہوتا ہے۔ علما میں آج وہ قدرت مفقود ہے۔ اس لیے اقامتِ بیت المال میں ان کے اندر نیابتِ سلطان کی بنیاد بھی مفقود ہے۔ تو انھیں حقِ اقامتِ بیت المال حاصل نہیں۔

سوال (۲) : بیت المال قائم کیا جائے یا نہیں؟

جواب: آج کے دور میں زکاۃ و صدقاتِ واجبہ کا بیت المال قائم کرنے کی اجازت نہیں؛ کیوں کہ بیت المال کے اموال کی حیثیت اموالِ یتیم کی ہوتی ہے، اور اس کی حفاظت کے لیے جس امانت، قدرت اور دباو کی ضرورت ہے وہ آج کم یاب ہے کیوں کہ خیانت، غصب، بدعہدی، ناخدا ترسی عام ہو چکی ہے اور حاکم شرعی کی قوتِ نافذہ نیز حق داروں کے مطالبہ، مواخذہ، احتجاج کا دباو بھی عموماً نہیں پایا جاتا جس کے پیش نظر یہ وثوق حاصل ہو کہ یہ اموال خُرد بُرد اور بے جا مصارف میں صرف ہونے سے محفوظ رہیں گے۔

فقہاے متاخرین کے دور میں جب بیت المال کے یہ اموال بیجا مصارف میں عام طور سے صرف ہونے لگے اور اس کی اصلاح دشوار ہو گئی تو فقہاے کرام نے یہ فرمان صادر کر دیا کہ بیت المال کا حال خراب ہو چکا ہے، لہٰذا اب میراث کا فاضل لاوارث مال بیت المال میں نہ جمع کر کے شوہر، بیوی کو دے دیا جائے وہ نہ ہوں تو مُعتِق کی بنات کو، وہ بھی نہ ہوں تو مُعتِق کے ذوی الارحام کو، وہ بھی نہ ہوں تو میت کی اولادِ رضاعی کو دیا جائے۔

في حاشية المولى عجم زاده عن الخانية: ذكر الإمام عبد الواحد الشهيد في فرائضه: أن الفاضل عن سهام الزوج والزوجة لا يوضع في بيت المال، بل يدفع إليهما؛ لأنهما أقرب الناس إلى الميّت من جهة السبب فكان الدفع إليهما أولى من غيرهما انتهى. و قوله: "لا يوضع في بيت المال" كقول الذخيرة السابق يدل على أن الدفع إليهما متعين، لا أن الدفع مخير بين الدفع إليهما و إلى بيت المال كما تُوهمه آخر العبارة. (۱)

حالاں کہ مذکورہ افراد اصل مذہب کے لحاظ سے ترکے، کے وارث نہیں اور نہ ہی بیت المال کے مال کے حق دار، پھر بھی فقہا نے ان کی قرابت کے پیش نظر فاضل، لاوارث ترکے کا انھیں حق دار قرار دے دیا کہ بے جا مصارف میں صرف ہونے کی بہ نسبت قرابت دار صحیح مصرف ہوں گے۔ آج بھی یہ حکم باقی ہے اور اعلیٰ حضرت و صدر الشریعہ علیہما الرحمہ کا یہی فتویٰ ہے۔

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، کتاب الوصایا، ج: ۱۰، ص: ۲۵۱، مکتبہ رضا اکیڈمی، ممبئی

کئی سو سال پہلے جب بے جا مصارف میں صرف ہونے اور اس کی اصلاح پر قابو نہ پانے کی وجہ سے بیت المال مال میں جمع کرنے کی اجازت نہ رہی تو آج اس کی اجازت کیسے ہو سکتی ہے، جب کہ بحیثیت مجموعی دیانت وامانت کا حال پہلے سے بدتر ہو چکا ہے۔

آج جو بیت المال قائم ہیں ان کے اموال دو طرح سے صرف ہوتے ہیں:

ایک یہ کہ عموماً بغیر حیلۂ شرعی کرائے کچھ رقم بینک میں جمع کر دی جاتی ہے اور کچھ رقم بیماروں کے علاج اور مقروضوں کی طرف سے ادائے قرض وغیرہ میں صرف ہوتی ہے۔

علاج میں صَرف کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ اسپتال میں زکاۃ فنڈ میں مالِ زکاۃ جمع کر دیا جاتا ہے اور فقرا کے آپریشن، دوا اور جانچ کے مصارف میں بغیر ان کی تملیک کے اپنے طور پر بحق اسپتال یا بحق ڈاکٹر یا پیتھالوجی وضع کر لیتے ہیں یا علاج کے مصارف ڈاکٹر اور میڈیکل اسٹور وغیرہ کو بلا تملیکِ فقیر دے دیتے ہیں۔

مقروضوں کا قرض یوں ادا کرتے ہیں کہ انھیں مالک بنائے بغیر قرض خواہوں کو دے دیتے ہیں اور بیت المال کے مصارف بھی اسی سے پورے کیے جاتے ہیں۔ کھلی ہوئی بات ہے کہ یہ زکاۃ کا بے جا مصرف میں استعمال ہے اور غبن و خیانت کے واقعات اس کے سوا ہیں اور جو رقم بلا تملیکِ فقیر بینک میں جمع ہوئی وہ تو ہلاک ہو گئی اور اتنے اموال کی زکاۃ اربابِ اموال کے ذمہ اور ان کا تاوان منتظمین بیت المال کے ذمہ رہا یہ بھی یقیناً مصرف بے جا میں استعمال ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ زکاۃ وصدقاتِ واجبہ کا حیلۂ شرعی کرا کے مصارف کی صحیح تحقیق کیے بغیر انھیں استعمال کیا جاتا ہے اسی سے بیت المال کے مصارف بھی پورے کیے جاتے ہیں اور غبن وخیانت کے واقعات یہاں بھی اس کے سوا ہیں۔ جب زکاۃ کے مصارف متعیّن ہیں تو ان کے سوا میں صرف کرنے کے لیے بے حاجتِ شرعی حیلہ کرانا جائز نہیں۔

مدارس کے لیے یہ رقوم جمع کرنے اور حیلۂ شرعی کر کے استعمال کرنے کی اجازت بوجہ ضرورتِ شرعی ہے۔ ساتھ ہی ان رقوم کے حق دار طلبہ اور مدرسین و ملازمین کی طرف سے ہر آن مطالبہ، مواخذہ اور احتجاج کا دباؤ بھی۔ اس لیے یہاں اجازت ہے اور بیت المال میں ضرورت اور دباؤ دونوں تقریباً مفقود ہیں اور دیگر مفاسد بھی ہیں اس لیے نہ بیت المال قائم کرنے کی اجازت ہے نہ اس کے لیے زکاۃ وصدقات واجبہ کی رقوم لینے دینے کی اجازت۔

ہاں! اگر عطیات کی رقوم سے رفاہی فنڈ قائم کیا جائے تو درج بالا مصارف میں ان کا استعمال مصارف بے جا میں استعمال نہ ہوگا اس لیے اگر غبن وخیانت کے خطرات سے امن ہو تو عطیات کا رفاہی فنڈ قائم کرنے کی اجازت ہے۔

☆☆☆

فیصلے

مسلم کالج و اسکول کے نام پر تحصیلِ زکاۃ

موضوع بحث یہ تھا کہ مسلم کالج اور اسکول کے لیے زکاۃ و صدقۂ واجبہ وصول کرنا اور حیلۂ شرعی کے بعد کالج اور اسکول کے مصارف میں صرف کرنا جائز ہے یا نہیں؟

مندوبین کی متفقہ رائے یہ ہے کہ جائز نہیں؛ کیوں کہ زکاۃ و صدقاتِ واجبہ کے مصارف منصوص ہیں ان ہی میں ان کا صَرف ہونا واجب ہے دوسری جگہ صَرف کرنے کے لیے حیلۂ شرعی کا جواز دینی شرعی ضرورت کی بنا پر ہے۔ مدارس اسلامیہ جو خالص دینی تعلیم اور دین کی بقا کے لیے قائم ہیں، وہ دین کی ضرورت کے تحت ہیں ان کی بقا کے لیے حیلۂ شرعی کا جواز ہے مگر یہ حیثیت ان کالجوں اور اسکولوں کو حاصل نہیں جن میں کوئی ایک مضمون دینیات کا رکھ لیا جاتا ہے یا وہ بھی نہیں ہوتا اور ان کا اصل مقصود دنیاوی تعلیم کا فروغ ہوتا ہے اس لیے ان کے لیے زکاۃ و صدقاتِ واجبہ کی رقوم کی تحصیل اور ان کے لیے حیلہ کرنا بھی جائز نہیں۔ مفصل دلائل مقالات میں مرقوم ہیں۔

مآخذ

● إِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسٰكِيْنِ وَالْعٰمِلِيْنَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوْبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغٰرِمِيْنَ وَفِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَابْنِ السَّبِيْلِ ؕ فَرِيْضَةً مِّنَ اللّٰهِ ؕ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ ﴿۶۰﴾ (۱)

● فتاویٰ رضویہ میں ہے: ”مدارس دنیوی میں نہ دیں کہ وہ قربت نہیں۔“ (۲)

● الاشباہ والنظائر میں ہے: ”وحيلة التكفين بها التصدق علىٰ الفقير ثم هو يكفن، فيكون الثواب لهما كذا فى تعمير المسجد.“

● اسی عبارت کے تحت حموی میں ہے:

”وكذلك جميع أبواب البر التي لا يتاتّٰى التمليك فيها كعمارة المسجد و بناء القناطير.“ (۳)

(۱) القرآن الكريم، آيت: ۶۰، التوبة: ۱۰.
(۲) فتاوىٰ رضويه، كتاب الاضحيه، ج: ۸، ص: ۴۸۷، رضا اكيڈمی.
(۳)- الاشباه والنظائر، كتاب الحيل، الفصل الثالث فى الزكاة، ج: ۳، ص: ۲۹۸.

کریڈٹ کارڈ کا حکم

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

کریڈٹ کارڈ کا حکم

ترتیب: مولانا قمر الحسن مصباحی (ہوسٹن امریکہ)

روپے ساتھ رکھنے کے خطرات سے حفاظت نیز عوام کی سہولت کے لیے بینکوں نے جو طریقے ایجاد کیے ہیں ان میں ایک دل کش طریقہ کریڈٹ کارڈ کا بھی ہے۔ امریکہ میں اس کی عمومی شکل تو بینک سے لیے جانے والے قرض ہی کی طرح ہوتی ہے، مگر اس میں کچھ فرق بھی ہوتا ہے۔ مثلاً بینک تو حاصل شدہ قرض پر شرحِ سود کے اعتبار سے ماہانہ اقساط مقرر کر دیتا ہے، اور قرض دار اس کو ادا کرتا رہتا ہے، مگر کریڈٹ کارڈ (Credit Card) میں ایسا بھی ہوتا ہے کہ مثلاً سو ڈالر کا کوئی سامان کریڈٹ کارڈ سے خریدا گیا تو اس کی بل آنے پر وہ سو ڈالر مکمل ادا کر دے اور کسی بھی طرح سود سے بچ جائے، اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کریڈٹ کارڈ بیورو والے ادائیگی میں آسانی پیدا کرنے کے لیے اصل رقم کو کئی حصوں میں بانٹ کر ماہانہ قسطوں کی شکل دے دیتے ہیں اور اس اصل رقم پر ایک مقررہ شرح سود کے مطابق سود وصول کرتے ہیں، مثلاً سو ڈالر اصل رقم ہے، اس کو دس حصوں میں بانٹ کر دس دس ڈالر کی ماہانہ اقساط مقرر کر دیں اور ایک مقررہ شرح سود کے مطابق اس پر سود لے کر ماہانہ قسط بارہ ڈالر ہوئی۔ اب اس سود کی بڑھتی ہوئی رقم کے ساتھ کریڈٹ بیرو اپنی رقم وصول کرتا ہے۔

ہندوستان میں بھی کریڈٹ کارڈ عام ہوتے جا رہے ہیں، یہاں کے طریقِ کار کی تفصیل جدید بینکاری اور اسلام کے ذریعہ حاصل کی جا سکتی ہے۔ اپنے طور پر بھی تحقیقات کر لیں۔

اب سوال یہ ہے کہ:

(۱)- کیا ایسا کریڈٹ کارڈ حاصل کرنا جائز ہے؟

(۲)- اور بہر حال اس پر زکوۃ کیسے نکالی جائے؟

ان مسائل کے حل کے لیے کتاب "جدید بینک کاری اور اسلام" کا مطالعہ مفید ہوگا۔

خلاصۂ مقالات بعنوان

کریڈٹ کارڈ کا حکم

تلخیص نگار: مولانا محمد عرفان عالم مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے چودھویں فقہی سیمینار میں تحقیق و مذاکرہ کے لیے جن چار موضوعات کا انتخاب ہوا ان میں ایک موضوع ”کریڈٹ کارڈ کا حکم“ ہے۔

کریڈٹ کارڈ کا تعارف:- یہ بینک کے ذریعہ جاری شدہ ایک چھوٹا سا مطبوعہ کارڈ ہوتا ہے جسے دکھا کر اجازت یافتہ دُکان، آفس، ہوٹل وغیرہ سے ضرورت کے سامان، رہائش کی سہولتیں، ہوائی جہاز کے ٹکٹ وغیرہ حاصل کیے جاتے ہیں۔ جس دکان دار کو بینک کے ذریعہ کارڈ قبول کرنے کی منظوری حاصل ہوتی ہے اس کے پاس ایک مشین ہوتی ہے جس میں وہ کارڈ ڈال کر اس کی کاربن کاپی نکالتا ہے۔ (اس کارڈ میں ایک خانہ بنا ہوتا ہے جسے دستخط خریدار کا خانہ کہا جاتا ہے) دکان دار اس کارڈ کی کاربن کاپی نکال کر اس پر دستخط خریدار کے خانے میں کارڈ رکھنے والے شخص سے دستخط کراتا ہے۔ اور اسے بل کے ساتھ منسلک کر کے کارڈ جاری کرنے والے بینک کو بھیجتا ہے۔ بینک سے بذریعہ ڈرافٹ اسے رقم موصول ہو جاتی ہے۔ اب کارڈ ہولڈر کی ذمہ داری یہ ہوتی ہے کہ ایک ماہ کے اندر بل کی رقم نقد یا چیک کے ذریعہ بینک کو ادا کر دے۔ اگر ایک ماہ میں پوری ادائیگی نہ ہو سکے تو کم از کم بقایا رقم کا پانچ فی صد ضرور ادا کر دے۔ اس صورت میں باقی ۹۵ فی صد رقم کا سود ادا کرنا پڑتا ہے اور ساتھ ہی ”سروس چارج“ کے نام پر سو روپے جرمانہ بھی دینا پڑتا ہے۔

کارڈ کی سالانہ فیس جو ۷۵۰ یا ۱۱۰۰ روپے ہے، اس کے سوا ہے۔

اس میں ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ کارڈ جاری کرنے والے کو اس کے معاون بینکوں سے نقد روپے بھی بہ آسانی مل جاتے ہیں۔ البتہ اس پر ہر ماہ سود ادا کرنا پڑتا ہے۔

سامان وغیرہ کے اُدھار بل اور بینک سے نقد روپے لینے میں فرق یہ ہے کہ نقد روپے لینے پر بہر حال سود دینا پڑتا ہے اگرچہ اسے ایک ماہ کے اندر ہی ادا کر دیا جائے۔ لیکن ادھار خریداری کی صورت میں ایک ماہ کے اندر بل ادا کر دینے پر سود

نہیں دینا پڑے گا۔

کارڈ پر کیے جانے والے اخراجات لامحدود نہیں ہوتے، بلکہ بینک اپنی صواب دید کے مطابق اس کی ایک حد مقرر کر دیتا ہے، مثلاً پانچ ہزار روپے۔ یوں ہی کارڈ کے ذریعہ بینک سے جو روپے لیے جاتے ہیں اس کی بھی ایک حد مقرر ہوتی ہے، مثلاً دس ہزار روپے۔

کریڈٹ کارڈ سٹی بینک جاری کرتا ہے۔ لیکن یہ سہولت تقریباً حکومت کے ہر بینک سے یوں مل جاتی ہے کہ وہ ایک فارم پُر کر کے سٹی بینک کے پاس بھیجتا ہے اور سٹی بینک فارم بھیجنے والے بینک کی طرف سے درخواست دہندہ کے نام کارڈ جاری کر دیتا ہے جو اسے بینک سے وصول ہو جاتا ہے۔ یہ کارڈ بینک کی طرف سے اس شخص کے نام جاری کیا جاتا ہے جو بینک میں اچھی درآمد برآمد رکھتا ہو اور بینک کو اس کی مالی پوزیشن پر اعتماد ہو جائے۔ یعنی بینک اپنے ممبران کی مالی حالت کا ایک زمانے تک جائزہ لیتا ہے پھر جب اسے مکمل اعتماد ہو جاتا ہے کہ فلاں ممبر کو کریڈٹ کارڈ دینے سے بینک کو نقصان یا کسی طرح کی پریشانی نہیں ہوگی تو اسے کریڈٹ کارڈ حاصل کرنے کی ترغیب دیتا ہے، پھر اس ممبر کی جانب سے درخواست دینے پر اس کے نام سے کارڈ جاری کر دیتا ہے۔ یہ کارڈ مالیت کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے۔ درحقیقت اس کی مالیت کارڈ لینے والے کی مالی حالت اور معاشی پوزیشن پر دائر ہے۔

اس کارڈ کے کچھ فوائد ہیں۔ مثلاً بغیر رقم خریداری کی سہولت، فوری حصولِ قرض، بھاری رقموں کی منتقلی سے نجات، تجارتی معاملات میں طرفین کی سہولیات وغیرہ۔

اسی طرح اس کے نقصانات بھی ہیں: مثلاً سہولت کی وجہ سے بلا ضرورت خرید کے سبب بھاری قرضوں کا بوجھ، سود کی زد میں پڑنا، جرمانے کی زد میں پڑنا وغیرہ۔ (ماخوذ از جدید بینک کاری)

چوں کہ یہ ایک نئی چیز ہے جس کے بارے میں کتبِ فقہ میں صراحۃً کوئی حکم نہیں ملتا، اس لیے اس کی تحقیق کے لیے علمائے کرام کی بارگاہ میں درج ذیل دو سوال پیش کیے گئے۔

(۱) کیا ایسا کریڈٹ کارڈ حاصل کرنا جائز ہے؟

(۲) اور بہر حال اس پر زکاۃ کیسے نکالی جائے؟

یعنی اگر کارڈ ہولڈر کے ذمہ کارڈ کے ذریعہ حاصل کیا گیا قرض یا ادھار خریداری کی رقم کی ادائیگی باقی ہو تو وہ زکاۃ کیسے نکالے؟

ان سوالوں سے متعلق چونتیس مقالات موصول ہوئے جو ۲۷ صفحات پر مشتمل ہیں۔ ان کا مختصر جائزہ پیش خدمت ہے۔

پہلا سوال اور اس کے جوابات

مذکورہ کریڈٹ کارڈ حاصل کرنا جائز ہے یا نہیں؟

اس سوال کے جواب میں مندوبینِ کرام کی چار قسم کی رائیں سامنے آئیں۔

[الف] — ایسے کارڈ کا حصول ناجائز و حرام ہے۔ بلا ضرورت و حاجت اس کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔ یہ رائے ۲۵ حضرات کی ہے، جن کے اسماے گرامی درج ذیل ہیں:

(۱) مولانا محمد عالمگیر رضوی مصباحی، جودھ پور (۲) مولانا شمشاد احمد مصباحی، گھوسی، مئو (۳) مولانا آل مصطفیٰ مصباحی، گھوسی، مئو (۴) مولانا محمد رفیق عالم مصباحی، بریلی شریف (۵) مولانا ابرار احمد اعظمی، امبیڈکر نگر (۶) مولانا محمد ابرار احمد امجدی، اوجھاگنج، بستی (۷) مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، برگدہی (۸) مولانا محمد محسن رضا ہادی، دھرول، گجرات (۹) مولانا محمد محمود اختر مصباحی، گجرات (۱۰) مولانا محمد کونین نوری مصباحی، دھرول، گجرات (۱۱) مولانا دستگیر عالم مصباحی، اشرفیہ (۱۲) مولانا ساجد علی مصباحی، اشرفیہ (۱۳) مولانا محمد صادق مصباحی، اشرفیہ (۱۴) مولانا انفاس الحسن چشتی، کچھوچھہ شریف (۱۵) مولانا محمد عارف اللہ مصباحی، محمد آباد (۱۶) مولانا محمد شبیر احمد مصباحی، برگدہی (۱۷) مولانا محمد اختر رضا مصباحی، اشرفیہ (۱۸) مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، بنارس (۱۹) مولانا محمد نظام الدین قادری، جمداشاہی (۲۰) مولانا محمد اختر حسین قادری، جمداشاہی (۲۱) مولانا محمد نفیس احمد مصباحی، اشرفیہ (۲۲) مولانا صدر الوریٰ قادری مصباحی، اشرفیہ (۲۳) مولانا صاحب علی مصباحی، مہراج گنج (۲۴) مولانا بدر عالم مصباحی، اشرفیہ (۲۵) حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی دام ظلہ، اشرفیہ۔

مندرجہ بالا حضرات فرماتے ہیں کہ قرض کی فراہمی کے لیے اس کارڈ کا حصول تو صراحۃً سود کی وجہ سے ناجائز و حرام ہے۔ اور خریداری کے لیے اس کا حصول مندرجہ ذیل شرطوں کی وجہ سے ناجائز ہے۔

[۱] رقم کی ادائیگی میں تاخیر کی صورت میں ایک مقررہ شرح سود کے مطابق سود دینا پڑتا ہے۔

[۲] تاخیر کی صورت میں جرمانہ بھی بھرنا پڑتا ہے۔

اور سود اور جرمانہ دونوں ناجائز و حرام ہیں، جس کی دلیلیں مندرجہ ذیل ہیں:

❋ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوۤا اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ.

❋ ارشادِ ربانی ہے: وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا.

❋ قرآن کریم میں ہے: اَلَّذِيْنَ يَاْكُلُوْنَ الرِّبٰوا لَا يَقُوْمُوْنَ اِلَّا كَمَا يَقُوْمُ الَّذِيْ يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطٰنُ مِنَ الْمَسِّ.

❋ حدیث شریف میں ہے:

لعن رسول الله ﷺ أكل الربٰو و موكله و كاتبه و شاهديه و قال هم سواء. (۱)

❋ بدائع الصنائع میں ہے:

(۱) صحیح سلم شریف، ج:۲، ص:۲۷، کتاب المساقاة والمزارعة، باب الربا، مجلس برکات.

واما الذی یرجع الی نفس القرض فهو ان لا یکون فیه جر منفعة فان کان لم یجز نحو ما اذا افترضه دراهم غلة علی ان یرد علیه صحاحا اوا قرضه و شرط شرطا له فیه منفعة لما روی عن رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم انه نهی عن قرض جر نفعا ولان الزیادة المشروطة تشبه الربٰو لانها فضل لا یقابله عوض والتحرز عن حقیقة الربٰو و عن شبهة الربٰو واجب. (۱)

❊ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

سود لینا مطلقاً، عموماً، قطعاً سخت کبیرہ ہے اور سود دینا اگر بضرورتِ شرعی و مجبوری ہو تو جائز ہے۔ درِ مختار میں ہے: یجوز للمحتاج الاستقراض بالربٰو. ہاں بلا ضرورت جیسے بیٹی بیٹے کی شادی یا تجارت بڑھانا یا پکا مکان بنانے کے لیے سودی روپیہ لینا حرام ہے۔(۲)

❊ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

ہاں اگر محض عذر شرعی کے لیے سودی قرض بقدر ضرورت لے تو وہ اس سے مستثنیٰ ہے کہ مواضعِ ضرورت کو شرع نے خود مستثنیٰ فرما دیا ہے۔ قال الله تعالیٰ وَاتَّقُوا اللهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ و قال الله تعالیٰ لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا. (۳)

❊ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

(غیر مسلم نے) مسلمان کو اگر سو روپے کا نوٹ قرض دیا اور شرط کر لی کہ مہینہ بھر بعد بارہ آنے یا ایک پیسہ زائد لوں گا تو حرام اور سود ہے: لأن کل قرض جر منفعة فهو ربٰو. (۴)

❊ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

اگر اس شرط پر قرض دیا کہ نفع لیں گے تو وہ نفع بربنائے قرض حرام ہوا۔(۵)

❊ فتح القدیر میں جرمانے کے تعلق سے ہے:

یجوز التعزیر للسلطان باخذ المال، وعندهما و باقی الأئمة الثلاثة لا یجوز. (۶)

❊ بہارِ شریعت میں ہے:

---

(۱) بدائع الصنائع، ج:۷، ص:۵۸۲، کتاب القرض، برکاتِ رضا، پور بندر، گجرات.
(۲) فتاویٰ رضویہ، ج:۷، ص:۱۱۰، رضا اکیڈمی، ممبئی
(۳) فتاویٰ رضویہ، ج:۹، ص:۱۰۲، رضا اکیڈمی، ممبئی
(۴) فتاویٰ رضویہ، ج:۷، ص:۱۰۵، رضا اکیڈمی، ممبئی
(۵) فتاویٰ رضویہ، ج:۱۰، ص:۲۸۲، رضا اکیڈمی، ممبئی
(۶) فتح القدیر، ج:۵، ص:۳۳۰، فصل فی التعذیر

تعزیر بالمال یعنی جرمانہ لینا جائز نہیں۔ ہاں اگر دیکھے کہ بغیر لیے باز نہ آئے گا تو وصول کرلے، پھر جب اس کام سے توبہ کرے، واپس دے دے۔(۱)

بعض حضرات یہاں مزید یہ بھی فرماتے ہیں:

"البتہ اگر کسی شخص کا عزمِ مصمم ہو کہ وہ ایک ماہ کے اندر بل کا دام ضرور ادا کردے گا تو وہ سود دینے کی حرمت سے محفوظ رہے گا۔ مگر سود و جرمانہ کی ناجائز شرط قبول کرنے کا گناہ ضرور اس کے سر رہے گا، ہاں اگر وقتِ معاہدہ وہ صراحت کردے کہ میں ایک ماہ کے اندر بل کا دام ادا کرتا رہوں گا اور سود و جرمانہ کی شرط مجھے منظور نہیں اور ساتھ ہی وہ اس پر کاربند رہے نیز کارڈ پر بینک سے روپیہ نہ لے تو ناجائز شروط و فعل کے گناہ سے محفوظ رہے گا۔ مگر ان شرائط کی پابندی عوام سے نہایت مشکل ہے، تجربہ شاہد ہے کہ وہ شرطوں کو پس پشت ڈال دیتے ہیں اور حرام کے یوں مرتکب ہو جاتے ہیں جیسے اس کی کھلی آزادی دے دی گئی ہو۔ اس لیے حکم شرع یہی ہے کہ مسلمان ہرگز ہرگز کریڈٹ کارڈ کے قریب نہ جائیں۔

اپنی رائے میں اس تفصیل کا اضافہ کرنے والے مندرجہ ذیل حضرات ہیں:

(۱) حضرت مولانا مفتی محمد نظام الدین رضوی دام ظلہ، اشرفیہ (۲) مولانا نفیس احمد مصباحی، اشرفیہ (۳) مولانا صدر الوریٰ قادری مصباحی، اشرفیہ (۴) مولانا آلِ مصطفیٰ مصباحی، گھوسی (۵) مولانا ابرار احمد امجدی، اوجھاگنج (۶) مولانا محمد اختر حسین قادری، جمدا شاہی (۷) مولانا محمد نظام الدین قادری مصباحی، جمدا شاہی (۸) مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، برگدہی (۹) مولانا محمد صادق مصباحی، اشرفیہ۔

مولانا محسن ہادی اور ان کے شرکاے مضمون عوام کے لیے تو عدم جواز ہی کا حکم بیان فرماتے ہیں، مگر خواص کو اس شرط کے ساتھ اجازت دیتے ہیں کہ وہ شرائطِ جواز کے پابند رہیں۔

مولانا شمشاد صاحب فرماتے ہیں: "البتہ اگر معاہدے کے وقت کریڈٹ کارڈ ہولڈر یہ کہہ دے کہ میں اس رقم کو مقررہ وقت کے اندر واپس کردوں گا تو جائز ہے۔"

مولانا دستگیر عالم مصباحی فرماتے ہیں کہ کسی کو ظن غالب ملحق بہ یقین ہو کہ وہ مدت کے اندر رقم ادا کردے گا تو اس کے لیے حکمِ جواز ہو سکتا ہے لیکن چوں کہ سود اور جرمانے کی شرط کو قبول کرکے اس پر دستخط کیے بغیر کارڈ کا حصول ممکن نہیں لہٰذا اس ناجائز شرط کو قبول کرنے کے گناہ سے نہیں بچ سکتا، نیز اس کارڈ سے خریدی گئی چیزیں عام ریٹ سے مہنگی ہوتی ہیں، لہٰذا ذرا سی سہولت کے لیے ناحق اپنا مال ضائع کرنا ہوا۔

مولانا عالمگیر صاحب فرماتے ہیں: البتہ معاہدے کے وقت کریڈٹ کارڈ ہولڈر اگر زبانی یہ کہہ دے کہ میں اس رقم کو مقررہ وقت کے اندر ہی واپس کردوں گا اور اس کا عزمِ مصمم رکھے اور سود نہ دینے کی صراحت کردے تو جائز ہے۔

[ب] — اگر سود کی نوبت نہ آنے دینے کا عزمِ مصمم رکھے اور صراحت کردے کہ ہمیں شرطِ سود تسلیم نہیں تو مذکورہ

---

(۱) بہارِ شریعت، حصہ ۹، ص: ۱۱۵

کارڈ کا حصول خریداری کے لیے جائز ہے۔ یہ راے مندرجہ ذیل تین حضرات کی ہے:

(۱) مولانا محمد انور نظامی مصباحی، ہزاری باغ (۲) مولانا محمد رضوان قادری مصباحی، اشرفیہ (۳) راقم سطور محمد عرفان عالم مصباحی، اشرفیہ۔

❊ مولانا محمد انور نظامی لکھتے ہیں:

اگر عزمِ مصمم ہو کہ مدت کے اندر رقم جمع کر دے گا تو کارڈ سے خریداری کرنا جائز ہوگا، اگر چہ اس کے ساتھ سود اور جرمانے کی شرط لگی ہوئی ہے، کہ اس شرط کا عزمِ مصمم اور مالی حالت کی بہتری کے سبب کوئی اثر نہیں ہونا چاہیے جیسا کہ زندگی بیمہ میں بیمہ ہولڈر کو ظن غالب ہو کہ تین سال کی مقررہ قسطیں مدت مقررہ یا موسّعہ میں ادا کرلے گا تو اس کے لیے جائز ہے۔ البتہ تاخیر کرنے کی وجہ سے سود کی آلائشوں میں گرفتار ہو گیا تو گنہگار ہوگا۔ (ملخصًا)

❊ مولانا محمد رضوان قادری لکھتے ہیں:

ہاں اگر کارڈ حاصل کرنے والا معاہدے پر خانہ پری کے لیے دستخط کر دے لیکن مدت کے اندر رقم جمع کرنے اور نقد قرض نہ لینے کا عزمِ مصمم رکھے اور اسی پر کاربند رہے۔ اور اگر سود اور جرمانہ کی شرط سے صراحتاً انکار کی صورت میں کارڈ کا حصول ممنوع نہ ہو تو صراحتاً انکار کرے ورنہ کم از کم انھیں دل میں برا جانے تو ان صورتوں میں شرعی قباحتوں سے حفاظت کے ساتھ کارڈ کی دستیابی ہو سکتی ہے۔ دل میں برا جاننے کا شرعاً اعتبار ہونا چاہیے۔ جیسا کہ فتاویٰ رضویہ کے اس سوال و جواب سے مفہوم ہوتا ہے:

”کیا فرماتے ہیں علماے دین اس بارے میں کہ اس ملک میں اہلِ ہنود سے بیاج لینا جائز ہے یا نہیں، الخ؟“ اس کے جواب میں ارشاد فرمایا ”سود مطلقاً حرام ہے۔ قال اللّٰہ تعالیٰ ”وَحَرَّمَ الرِّبٰو“ ہاں جو مال غیر مسلم سے کہ نہ ذمی ہو نہ مستامن بغیر اپنی طرف سے کسی غدر اور بدعہدی کے ملے اگر چہ عقود فاسدہ کے نام سے اسے اسی نیت سے نہ نیت ربا وغیرہ محرمات سے لینا جائز ہے۔ اگر چہ وہ دینے والا کچھ کہے یا سمجھے کہ اس کے لیے اس کی نیت معتبر ہے نہ دوسرے کی لکل امرئٍ مانوی.“(۱)

اور وہ رسمی دستخط جس کا ظاہر ان شرطوں کی منظوری ہے، اسے درجۂ عفو میں ہونا چاہیے۔ (ملخصًا)

❊ راقم السطور نے لکھا ہے:

عموماً تاجر حضرات کو قرض کی حاجت پڑتی رہتی ہے اور قرض آج کل سود ہی کے ذریعہ دستیاب ہوتا ہے۔ اب اپنی ترقی کے لیے اور تکمیلِ حاجت کے لیے سودی قرض لے یا کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ ضرورت پوری کر کے مدت کے اندر رقم جمع کر دے اور سود کی ادائیگی سے بچا رہے۔ ہاں ایسی صورت میں سود و جرمانے کی شرط تسلیم کرنا لازم آئے گا۔ اس کا دو جواب دیا جا سکتا ہے:

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۷، ص:۹۲، رضا اکیڈمی، ممبئی

[۱] معاہدے کے وقت ہی ان شرائط سے بے زاری کا اظہار کر دے۔

[۲] اور اس شرط کو مجبوراً مان بھی لے تو قرض لینے کی صورت میں سود دینا یقینی ہے، جب کہ یہاں صرف شرط سود مجبوراً تسلیم کرنا لازم آتا ہے، جب کہ سود و جرمانہ نہ دینے کا عزمِ مصمم ہے

ان دونوں صورتوں میں آسانی یہی ہے کہ شرطِ سود کو محض تسلیم کیا جائے۔ فقہ کا مسلمہ اصول ہے:

من ابتلی ببلیتین وھما متساو یتان یاخذ بایتھما شاء و ان اختلفا یختار اھو نھما. [۱]

[ج]– غیر ذمی و مستامن کافر کے ساتھ کریڈٹ کارڈ کا استعمال جائز ہے، جب کہ نفعِ مسلم ملحوظ ہو۔

یہ نظریہ مندرجہ ذیل پانچ علمائے کرام کا ہے:

(۱) مفتی محمد معراج القادری، اشرفیہ (۲) مولانا شمس الہدیٰ مصباحی، اشرفیہ (۳) مولانا عبد السلام مصباحی، بلرام پور (۴) مولانا رضاء الحق اشرفی مصباحی، کچھوچھہ شریف (۵) حضرت مفتی محمد ایوب نعیمی صاحب، جامعہ نعیمیہ، مراد آباد۔

ان حضرات کی دلیلیں مندرجہ ذیل ہیں:

❁ طحطاوی میں ہے:

والربا اعم من ذلك إذ يشمل ما اذا كان الدرهمان من جهة المسلم أو من جهة الكافر وجواب المسئلة بالحل عام في الوجهين– منح عن الفتح – وقد تقدم ان شرط الربا عصمة البدلين جميعا.

❁ ردالمحتار میں ہے:

وقيد به لأنه لو دخل فى دارنا بامان فباع منه مسلم درهما بدرهمين لا يجوز اتفاقا. [۲]

عصمت بدلین وہ شرط لازمی ہے کہ دار الحرب میں کسی نے اسلام قبول کیا اور ابھی ہجرت نہ کی تو اس سے بھی اس قسم کا عقد ربا نہ ہوگا۔

❁ درمختار میں ہے:

و حكم من اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر كحربى فللمسلم الربو معه خلافا لهما لان ماله غير معصوم. [۳]

❁ درمختار میں ہے:

و منه يعلم حكم من اسلما ثمه ولم يهاجرا لا يتحقق الربو بينهما ايضا كما في النهر عن الكرماني. [۴]

❁ درمختار میں ہے:

---

(۱) الاشباہ والنظائر، ص:۱۱۲

(۲) رد المحتار، ج:۷، ص:٤٢٣، کتاب البیوع، باب الربا، دار الکتب العلمیة، بیروت.

(۳) در مختار، ج:۷، ص:٤٢٣، کتاب البیوع، باب الربا، دار الکتب العلمیة، بیروت.

(۴) در مختار، ج:۷، ص:٤٢٣، کتاب البیوع، باب الربا، دار الکتب العلمیة، بیروت.

ولا بين حربي و مسلم ثمه لان ماله ثمه مباح. (۱)

اس کے تحت فتح القدیر کے حوالہ سے شامی میں ہے:

لايخفى ان هذا التعليل انما يقتضي حل مباشرة العقد اذا كانت الزيادة ينالها المسلم. (۲)

* بدائع الصنائع میں ہے:

و اما شرائط جريان الربٰو فمنها ان يكون البدلان معصومين فان كان احدهما غير معصوم لا يتحقق الربٰو. (۳)

* فتح القدیر کے حوالے سے ردالمحتار میں ہے:

والظاهر ان الاباحة تفيد نيل المسلم الزيادة وقد التزم الاصحاب فى الدرس ان مرادهم من حل الربٰو والقمار ما اذا حصلت الزيادة للمسلم نظرا إلى العلة و إن كان إطلاق الجواب خلافه. (۴)

حضرت مفتی محمد ایوب نعیمی صاحب فرماتے ہیں:

"رہا بینک کا اس پر نفع حاصل کرنا تو حربیوں سے عقودِ فاسدہ حرام نہیں، نہ زائد رقم پر ربا کا اطلاق ہوگا۔ لینا تو اس کا متفق علیہ ہے، البتہ دینے میں کچھ حضرات فقہا کو کلام ہے، مگر حالاتِ زمانہ مقتضی جواز ہیں۔"

ان حضرات میں کچھ جزوی اختلاف بھی ہے، مثلاً مولانا شمس الہدیٰ مصباحی لکھتے ہیں:

"کریڈٹ کارڈ کی وہ صورت بھی جائز ہوگی جس میں حاملِ کارڈ کا اکاؤنٹ بینک میں موجود رہتا ہے اور خرید کردہ سامان اور سروس چارج کی مجموعی رقم فوری طور پر اس کے کھاتہ سے کٹ جاتی ہے۔"

[د]— اگر سود نہ دینا پڑے تو ایسے کارڈ کا حصول جائز ہے۔

یہ نظریہ صرف ایک فاضل یعنی مفتی حبیب اللہ نعیمی، بلرام پور کا ہے۔ لکھتے ہیں:

"اس وضاحت سے ثابت ہوتا ہے کہ کارڈ حاصل کرنے پر ہر حال میں سود لازم نہیں۔ اس لیے جن صورتوں میں سود دینا پڑے وہ حرام ہیں اور جن صورتوں میں سود سے بچت ہو، اس کو جائز ہونا چاہیے۔"

دوسرا سوال اور اس کے جوابات

سوال نمبر (۲) — اور بہر حال اس [کریڈٹ کارڈ] پر زکاۃ کیسے نکالی جائے؟

اس سوال کے جواب میں چار نظریات سامنے آئے۔

---

(۱) در مختار، ج:۷، ص:۴۲۲، ۴۲۳، كتاب البيوع، باب الربا، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۲) رد المحتار، ج:۷، ص:۴۲۳، كتاب البيوع، باب الربا، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۳) بدائع الصنائع، ج:۵، ص:۲۸۵، كتاب البيوع، شرائط جريان الربا، بركات رضا پور بندر، گجرات.

(۴) رد المحتار، ج:۷، ص:۴۲۳، كتاب البيوع، باب الربا، دار الكتب العلمية، بيروت.

[الف]— ماہانہ اقساط وضع کر کے باقی مالِ نصاب پر زکاۃ واجب ہوگی۔
یہ نظریہ مندرجہ ذیل دو علماے کرام کا ہے:
(۱)مولانا محمد عالم گیر رضوی مصباحی، جودھ پور (۲)مولانا شمشاد احمد مصباحی، گھوسی۔
ان حضرات کی دلیلیں یہ ہیں:
❊ فتح القدیر میں ہے:
ولو كان عليه مهر لإمرأته وهو لا يريد ادائه لا يجعل ما نعامن الزكاة ذكره فى التحفة عن بعضهم لانه لا يعده دينا. (۱)
❊ بہارِ شریعت میں ہے:
جو دین میعادی ہو وہ مذہبِ صحیح میں وجوبِ زکاۃ کا مانع نہیں۔ (۲)
[ب]— سالانہ اقساط وضع کر کے باقی مالِ نصاب پر زکاۃ ادا کی جائے گی۔
یہ راے مندرجہ ذیل تین علماے کرام کی ہے:
(۱) مولانا شمس الہدیٰ مصباحی، اشرفیہ (۲) مولانا رفیق عالم مصباحی، بریلی شریف (۳) مولانا عبد السلام مصباحی، بلرام پور۔
مولانا رضاء الحق اشرفی مصباحی مذکورہ دونوں نظریات اختیار کرتے ہوئے فرماتے ہیں:
”اس کی ادائیگی طویل میعاد تک قسطوں میں منقسم ہو تو صرف سالانہ یا ماہانہ قسطوں کو ہی نصاب سے مستثنیٰ کیا جائے گا۔
[ج] — کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ جتنی رقم کی اشیا خریدی گئی ہیں، اتنی رقم کو پورے سرمائے سے وضع کر کے بقیہ مال کی زکاۃ دی جائے۔
یہ راے مندرجہ ذیل ۱۶ علماے کرام کی ہے۔
(۱)مولانا ابرار احمد اعظمی، امبیڈکر نگر (۲)مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، برگدہی (۳)مولانا محمد انور نظامی مصباحی، ہزاری باغ (۴)مولانا ساجد علی مصباحی، اشرفیہ (۵)مولانا محمد صادق مصباحی، اشرفیہ (۶)مولانا محمد انفاس الحسن چشتی، کچھوچھہ شریف (۷)مولانا محمد عارف اللہ مصباحی، محمد آباد (۸)مولانا محمد شبیر احمد مصباحی، برگدہی (۹)راقم سطور محمد عرفان عالم مصباحی، اشرفیہ (۱۰) مولانا محمد اختر رضا مصباحی، اشرفیہ (۱۱)مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، بنارس (۱۲)مولانا محمد اختر حسین قادری، جمدا شاہی (۱۳)مولانا محمد نفیس احمد مصباحی، اشرفیہ (۱۴)مولانا صدر الوریٰ مصباحی، اشرفیہ (۱۵)مولانا محمد رضوان قادری، اشرفیہ (۱۶)مولانا صاحب علی مصباحی، مہراج گنج۔

---
(۱) فتح القدير، ج:۲، ص:۱۷۳
(۲) بہارِ شریعت، حصہ:۵، ص:۱۴

ان حضرات کی دلیلیں یہ ہیں:

❋ فتاویٰ عالم گیری میں شرائط وجوب زکاۃ کے تحت ہے:

منها الفراغ عن الدين قال اصحابنا رحمهم الله تعالیٰ كل دين له مطالب من جهة العباد يمنع وجوب الزكاة سواء كان الدين للعباد كالقرض وثمن المبيع وضمان المتلفات وارش الجراحة وسواء كان الدين من النقود او المكيل او الموزون او الثياب او الحيوان وجب بخلع او صلح عن دم عمد و هو حال او موجل او لله تعالیٰ كدين الزكاة. (۱)

❋ فتاویٰ رضویہ، ج:۴، ص:۴۶۵ کے حاشیہ میں ہے:

اور یاد رکھنا چاہیے کہ قرض جسے لوگ دست گرداں کہتے ہیں، شرعاً ہمیشہ معجّل ہوتا ہے اگرچہ ہزار عہد و پیمان و وثیقہ و تمسک کے ذریعہ اس میں میعاد قرار پائی ہو کہ اتنی مدت کے بعد دیا جائے گا، اس سے پہلے اختیارِ مطالبہ نہ ہوگا اور اگر مطالبہ کرے تو باطل و نامسموع ہو وغیرہ وغیرہ ہزار شرطیں اس قسم کی کرلی ہوں تو وہ سب باطل ہیں اور قرض دہندہ کو ہر وقت اختیار مطالبہ ہے لانه تبرع و لا جبر على المتبرع وقد نص فى الاشباه والدر وغيرهما انه لا يصح تاجيل القرض.

❋ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

مالِ تجارت جب تک خود یا دوسرے مالِ زکاۃ سے مل کر قدرِ نصاب اور حاجتِ اصلیہ مثل دینِ زکاۃ وغیرہ سے فاضل رہے گا، ہر سال اس پر تازہ زکاۃ واجب ہوگی۔(۲)

❋ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

دینِ عبد (یعنی بندوں میں جس کا کوئی مطالبہ کرنے والا ہو، اگرچہ دین حقیقۃً اللہ عزوجل کا ہو جیسے دینِ زکاۃ جس کا حق مطالبہ بادشاہِ اسلام اعزاللہ نصرہ کو ہے) انسان کے حوائج اصلیہ سے ہے ایسا دین جس قدر ہوگا اتنا مال مشغول بحاجت اصلیہ قرار دے کر کالعدم ٹھہرے گا اور باقی پر زکاۃ واجب ہوگی اگر بقدر نصاب ہو۔(۳)

اس کے علاوہ بعض علمائے کرام نے ایسی ہی عبارتوں کو بدائع، تاتارخانیہ اور قاضی خان کے حوالے سے نقل کیا ہے۔

[د] —کریڈٹ کارڈ کے دین کو مطلقاً وضع نہیں کیا جائے گا بلکہ کل مال پر زکاۃ واجب ہوگی اگر الگ سے کوئی دین نہ ہو۔ یہ نظریہ مندرجہ ذیل تین علمائے کرام کا ہے:

(۱) مولانا محمد محسن رضا ہادی، گجرات (۲) مولانا محمد محمود اختر مصباحی، گجرات (۳) مولانا محمد کونین نوری مصباحی، گجرات۔

---

(۱) فتاویٰ عالم گیری، ج:۱، ص:۱۷۳، کتاب الزکاۃ، الباب الأول

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج:٤، ص:٤٢٤، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۳) فتاویٰ رضویہ، ج:٤، ص:٤٠٥، رضا اکیڈمی، ممبئی

یہ حضرات لکھتے ہیں:

"اور جب بلا ضرورت و حاجت ایسا کریڈٹ کارڈ حاصل کرنا ہی گناہ ہے تو پھر اس سے قرض لی ہوئی رقم یا خریدے ہوئے سامان کی قیمت منع زکاۃ میں موثر نہ ہوگی۔

یہ ہے تمام مقالات کا ایک مختصر جائزہ۔ اب درج ذیل امور تنقیح طلب ہیں:

تنقیح طلب امور

(۱) کریڈٹ کارڈ کے سلسلے میں (ملک یا بیرون ملک) ضرورت و حاجت کا تحقق ہو چکا ہے یا نہیں؟

(۲) ضرورت و حاجت کے عدم تحقق کی صورت میں صرف حربی حکومتوں یا بینکوں کا جاری کردہ کارڈ حاصل کرنا جائز ہے یا نہیں۔

(۳) حکومت و بینک حربی ہوں یا اسلامی، بہر صورت اگر کارڈ حاصل کرنے والا صراحت کردے کہ مجھے سود و جرمانے کی شرط منظور نہیں اور اس کی نوبت نہ آنے دینے کا عزم مصمم رکھے تو اس صورت میں کارڈ حاصل کرنے کی اجازت ہو سکتی ہے یا نہیں؟ یہ اجازت صرف خواص کے لیے ہوگی یا عوام و خواص ہر ایک کو عام رہے گی۔

(۴) جن صورتوں میں صرف شرائط سود کو تسلیم کرنا لازم آئے، سود نہ دینا پڑے، ان کے لیے کیا حکم ہوگا؟ زکاۃ کس طرح نکالے؟

(۵) اگر کارڈ ہولڈر کے ذمہ کارڈ کے ذریعہ حاصل کیا گیا قرض یا ادھار خریداری کی رقم کی ادائیگی باقی ہو تو۔

[الف] سالانہ اقساط وضع کر کے زکاۃ نکالی جائے؟

[ب] ماہانہ اقساط کا لحاظ کیا جائے؟

[ج] حولانِ حول کے وقت جس قدر دین ہو سب کا لحاظ کیا جائے؟

[د] ایسے دیون کا کچھ لحاظ ہی نہ کیا جائے؟

☆☆☆

فیصلے

کریڈٹ کارڈ کا حکم

کریڈٹ کارڈ لینے اور اس کے ذریعہ معاملہ کرنے پر بحث ہوئی اور درج ذیل امور باتفاق آراطے ہوئے۔

(۱) کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ قرض لینے کی صورت میں اصل رقم کی واپسی کے ساتھ اضافی رقم بنام سود دینا لازم ہے اس لیے کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ قرض لینا ہرگز جائز نہیں۔ ہاں! اجازت کی ایک صورت ہے وہ یہ کہ قرض لینے کے باعث کارڈ ہولڈر کے لیے انکم ٹیکس دینے سے بچت ہو اور یہ بچت سود میں دی جانے والی رقم سے زیادہ ہو۔

(۲) کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ سامان خریدنے میں قیمت کی ادائیگی بینک کر دیتا ہے پھر وہ رقم کارڈ ہولڈر سے لیتا ہے اور واپسی رقم کے لیے ایک مدت مثلاً تیس دن ایسی رکھتا ہے جس کے اندر کارڈ ہولڈر رقم بینک کو دے دے تو اصل رقم پر اسے کوئی زیادتی نہیں دینی ہے۔ اور اگر اس مدت سے زیادہ دنوں میں دے تو بھی پانچ فیصد (یا کچھ کم و بیش) فوراً اسے دینا ہے بقیہ پنچانوے فیصد کی ادائیگی پر اسے اضافی رقم اور جرمانہ دینا ہوگا۔

اگر کارڈ لینے والا یہ عزم رکھتا ہے کہ غیر سودی واپسی کی مدت مقررہ کے اندر وہ بینک کی رقم دے دے گا اور اسی کو عملی شکل بھی دیتا ہے تو اس پابندی کے ساتھ کارڈ لینا اور اس کے ذریعہ معاملہ کرنا درست اور جائز ہے۔ اور اگر زیادہ دنوں میں زائد رقم کے ساتھ ادائیگی کرنا چاہتا ہے یا اسے عمل میں لاتا ہے تو یہ صورت ناجائز ہے۔

[اسی طرح اگر اُدھار خریداری کی کوئی ایسی صورت قرار پاتی ہے جس میں بل کی ادائیگی بغیر سود کے نہ ہو تو یہ صورت بھی ناجائز ہے۔ (مرتب غفرلہ)]

(۳) اس بارے میں یہ سوال زیر بحث آیا کہ کریڈٹ کارڈ لینے کے وقت یہ معاہدہ ہوتا ہے کہ اس کے ذریعہ اگر کارڈ ہولڈر خریداری کرے اور مقررہ مدت (مثلاً تیس دن) کے اندر بینک کا دَین ادا کر دے تو اسے کوئی زائد رقم نہ دینی ہوگی اور اگر ادائیگی اس مدت سے زیادہ ٹال دی تو اسے ایک مقررہ شرح کے حساب سے زائد رقم بھی دینی ہوگی۔ کارڈ لینے والا اس

شرط کو قبول کرتا ہے جب کہ اس شرط کی ایک شق جائز و درست ہے اور دوسری شق درست نہیں بلکہ شرط فاسد ہے تو کارڈ لینے والا اسے قبول کر کے گنہ گار ہوگا یا نہیں؟ جب کہ اس کا عزم یہ ہے کہ میرا عمل صرف پہلی شق (مقررہ مدت کے اندر اصل رقم ادا کر دینے) پر ہوگا۔

بحث و تمحیص کے بعد اس حل پر اتفاق ہوا کہ چوں کہ اصل گناہ زائد رقم دینا ہے اس کی وجہ سے اس کی شرط قبول کرنا بھی گناہ ہوتا ہے لیکن یہاں اس کے ساتھ ایک شرط ایسی بھی ہے جو زائد رقم دینے سے خالی ہے اور عاقد کا عزم اسی پر عمل کا بھی ہے اور فی الواقع اسی پر اس کا عمل بھی ہوتا ہے۔ ساتھ ہی اسے سقوطِ خطرِ طریق وغیرہ کا فائدہ بھی حاصل ہو رہا ہے اس لیے خلاف عزم، محض یہ لفظی یا تحریری شرط گناہ نہیں۔

(۴) کسی مسلم کارڈ ہولڈر اور مسلم بینک کے درمیان مالی جرمانہ اور سود کے ساتھ مشروط معاملہ جائز نہیں اور جو مسلم بینک اس طرح کی شرط عائد کرتے اور اس پر عمل کرتے ہیں انھیں ہدایت کی جاتی ہے کہ وہ ایسی ناجائز شرطیں ختم کر کے صرف جائز بنیادوں پر اپنا لین دین کریں۔ واللہ تعالیٰ اعلم

☆☆☆

تحصیلِ صدقات پر کمیشن کا حکم

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

تحصیلِ صدقات پر کمیشن کا حکم

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم * حامداً و مصلیاً و مسلماً

سفرا و محصلین سے کمیشن پر چندہ کرانا جائز ہے یا ناجائز؟

حضرت مفتی اعظم ہند رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ ناجائز قرار دیتے تھے۔ آپ کا ایک مصدقہ فتویٰ خود راقم الحروف نے دیکھا ہے اور حضرت شارح بخاری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ اور حضرت بحر العلوم مدظلہ العالی سے سنا بھی ہے۔ حضرت علامہ و مولانا خواجہ مظفر حسین صاحب دام ظلہ العالی سے ان کے قیام براؤں شریف کے زمانے میں راقم الحروف نے اس سلسلے میں دریافت کیا تھا تو انھوں نے حضور مفتیِ اعظم علیہ الرحمۃ کا یہی موقف بتایا، نیز اپنے لکھے ہوئے فتوے کا عکس دیا جس پر حضرت کی تصدیق تھی۔ حضرت بحر العلوم کا مزید بیان ہے کہ:

”خیال ایسا آتا ہے کہ حضرت مولانا غلام یزدانی صاحب رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے کمیشن کی حلت کا سبب ضرورت شرعیہ کو قرار دیا تھا لیکن حضرت مفتی اعظم علیہ الرحمۃ کا فرمانا یہ تھا کہ ضرورت شرعیہ متحقق نہیں اور اس کے ثبوت میں خود اپنے مدرسہ کو پیش فرماتے تھے کہ یہاں بغیر کمیشن کے ہی وصولی چندہ متحقق ہے۔“

حضرت شارح بخاری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے بھی کئی دفعہ یہ بیان فرمایا کہ حضرت مفتی اعظم ہند رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے تھے کہ ضرورت متحقق نہیں ہے اور ثبوت میں اپنے مدرسہ مظہر الاسلام کو پیش فرماتے اور عدم جواز کی وجہ یہ بتاتے کہ کمیشن ”قفیز طحان“ کے حکم میں ہے۔

مگر آج حالات پہلے کی بہ نسبت بہت بدل چکے ہیں۔ اب اگر کمیشن پر چندہ کا دروازہ بند کر دیا جائے تو مدارس موت

وحیات کی کشمکش میں مبتلا ہو سکتے ہیں یا پھر اساتذہ، طلبہ، درجات، شعبہ جات اور دوسرے عملہ کی تعداد بہت محدود کرنی پڑے گی۔ خود حضرت مفتی اعظم ہند رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے عہد میں بھی کچھ علما کو ضرورت کے تحقق کا احساس ہونے لگا تھا۔ اور اب تو عام طور پر مدارس اس میں مبتلا بھی ہو چکے ہیں۔ اس لیے ضرورت محسوس ہوئی کہ آج کے بدلے ہوئے حالات میں ایک بار پھر اس مسئلے پر غور کر لیا جائے۔ درج ذیل سوالات کی روشنی میں مسئلے کی تنقیح ہو سکتی ہے۔

(۱) کمیشن پر چندے کا یہ معاملہ کس عقد شرعی کے تحت آتا ہے اور سفرا کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

(۲) کیا آج کے دور میں ضرورت شرعیہ متحقق ہو چکی ہے جس کی بنا پر چندے کے کمیشن میں "قفیز طحان" مباح ہو جائے؟

(۳) اور کیا بہر حال یہاں اس امر کی گنجائش ہے کہ اگر بوقت معاہدہ یہ صراحت کر دی جائے کہ اجرت وصول کی ہوئی رقم سے نہ دیں گے تو اجارہ جائز ہو جائے گو کہ بعد میں اجرت اسی عطیہ کی رقم سے یا بعد حیلہ شرعیہ زکاۃ وغیرہ صدقات واجبہ کی رقم سے یا دوسرے کی وصول کردہ رقم سے یا ان کے سوا کسی اور رقم سے دی جائے؟

(۴-الف) اگر قاضی شریعت یا اعلم علماے بلد دیانت دار محصلین کو بحیثیت عامل مقرر کر دے تو کیا وہ "عامل شرعی" ہوں گے جو مصارف زکاۃ سے ہیں؟

(ب) اگر جواب اثبات میں ہو تو سوال نمبر ۱-۲ کے مطابق کمیشن کو مباح مان کر اسی کو جاری رکھنا زیادہ مناسب ہو گا یا عامل کا تقرر کر کے اصل منصوص طریقے کو اختیار کرنا زیادہ مناسب ہو گا؟

(۵) اور بہر حال اجیر یا عامل اپنی وصول کردہ زکاۃ یا عطیہ سے کچھ رقوم اپنے طور پر خرچ کر لے تو کیا زکاۃ ادا ہو جائے گی؟ اور بہر حال اجیر یا عامل کے لیے کیا حکم ہے؟

ایک ضروری گذارش:

تنقیح و تحقیق کی سہولت کے لیے سوال نامے کے ساتھ اس موضوع سے متعلق ایک مضمون بھی حاضرِ خدمت ہے، اگر اس میں درج احکام، جزئیات، تنقیح، توجیہ، حل میں سے کسی سے آپ کو اختلاف ہے تو اسے اپنی دلیل کے ساتھ مفصل ذکر کریں، یا کوئی مقام تشنہ، یا تنقیح طلب ہے تو تفصیل و تنقیح فرمائیں اور جن امور سے اتفاق ہو انھیں اختصار کے ساتھ اپنے جوابات میں ذکر فرما دیں، بحث کی حاجت نہیں اور مضمون میں درج جزئیات کی طرف صرف اشارہ کافی ہے۔

محمد نظام الدین رضوی
خادم جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ وکفیٰ* والصّلاۃ والسّلام علیٰ عبادہٖ الّذین اصطفیٰ* وحبیبہٖ اجتبیٰ، وعلیٰ اٰلہٖ وصحبہٖ نجوم الھدیٰ* وکُلّ من اھتدیٰ*

سفرا و محصّلین کے ذریعہ زکاۃ وصدقات اور عطیات کی وصولی پر جو معاوضہ دیا جاتا ہے، وہ شرعی نقطۂ نظر سے اجرت ہے اور مدارس وسفرا کے درمیان اس کے لیے جو معاہدہ ہوتا ہے وہ عقد اجارہ ہے۔ کیوں کہ اجارے میں:

(۱) یا تو کسی کے مکان، دُکان، زمین، سامان وغیرہ سے نفع اٹھانے کا کرایہ دیا جاتا ہے۔

(۲) یا کوئی کام کرنے، کرانے پر مزدوری دی جاتی ہے — اور دونوں پر ہی اجارے کا اطلاق ہوتا ہے۔ یہاں چندہ کرنے پر سفیر کو مزدوری دی جاتی ہے، اس لیے یہ بھی اجارہ ہوا، یہ الگ بات ہے کہ یہ اجارہ کی نوعِ دوم سے ہے۔

فتاویٰ ہندیہ کتاب الاجارۃ میں ہے:

"انها نوعان، نوعٌ: يرد على منافع الأعيان كاستئجار الدّور والأراضى والدّوابّ وما أشبه ذلك.

ونوع: يرد على العمل كاستئجار المحترفين للأعمال كالقصارة والخياطة والكتابة وما أشبه ذلك. كذا فى المحيط." (۱)

اجارہ کی دو قسمیں ہیں: ایک: وہ اجارہ جو چیزوں سے نفع اٹھانے کا ہوتا ہے۔ جیسے مکان، زمین، چوپایے اور ان جیسی دوسری چیزوں کو کرایے پر لینا۔

دوسرے: وہ اجارہ جو کام کرنے کا ہوتا ہے۔ جیسے دُھلائی، سلائی، کتابت اور ان جیسے دوسرے کاموں کے پیشہ وروں کو اجرت پر رکھنا۔ ایسا ہی "محیط" میں ہے۔ (م ساجد)

ہدایہ میں ہے:

"وربما يقال: الاجارة قديكون عقدًا علىٰ العمل كاستئجار القصّار والخياط، ولابدأن يكون العمل معلومًا، وذلك فى الأجير المشترك وقديكون عقدًا على المنفعة كما فى أجير الوَحْدِ. ولابدّ من بيان الوقت اھ."(۲)

اجارہ کی تقسیم اس طرح بھی کی جاتی ہے کہ اجارہ کبھی عمل (کام) کا ہوتا ہے۔ جیسے دھوبی اور درزی کو اجرت پر رکھنا۔ اس اجارہ میں عمل کا معلوم ہونا ضروری ہے۔ اور یہ صورت "اجیر مشترک" میں ہوتی ہے۔ اور اجارہ کبھی منفعت کا ہوتا ہے۔ یہ صورت "اجیر خاص" میں ہوتی ہے۔ اس میں وقت کا بیان ضروری ہے۔ (م ساجد)

---

(۱) الفتاویٰ الهندیة، ص:۴۱۱، ج:۴، الباب الأول في تفسير الإجارة و بيان انواعها

(۲) هدايه، ج:۳، ص:۲۷۸، کتاب الإجارات قبيل "باب الأجر متىٰ يستحق، مجلس بركات

کسی عوض پر کام کرنے والے کو "اجیر" اور عوض کو "اجرت" کہا جاتا ہے۔ فتاویٰ رضویہ، بہار شریعت اور دوسری کتب فقہ میں بھی ایسا ہی ہے۔

اجیر دو طرح کے ہوتے ہیں:

ایک: تو وہ جو کسی خاص فرد، فرم یا ادارے کا پابند ہوتا ہے اور اس کے لیے ڈیوٹی کا وقت بھی مقرر ہوتا ہے کہ یہ اس وقت میں دوسرے کا کام نہیں کر سکتا۔ اسے عام بول چال میں "تنخواہ دار ملازم" کہتے ہیں اور عرف شرع میں اسے "اجیر خاص" کہا جاتا ہے۔ یعنی خاص شخص کا مزدور جس سے ڈیوٹی کے وقت میں بس وہی کام لے سکتا ہے۔

دوسرا: وہ اجیر جو کسی ایک فرد، فرم یا ادارے کا پابند نہیں ہوتا کہ کسی وقت مقرر میں یہ اسی کا کام کرے، بلکہ اسے دوسرے کا کام کرنے کا بھی اختیار ہوتا ہے۔ یہ کام کرنے کے حساب سے مزدوری پاتا ہے کہ جتنا کام کرے گا، اسی کے حساب سے مزدوری پائے گا۔ کام زیادہ ہوگا تو مزدوری بھی زیادہ ہوگی اور کام کم ہوگا تو مزدوری بھی کم ہوگی۔ جیسے درزی، دھوبی، حجام، کاتب، ملاح، دلال، کمیشن ایجنٹ وغیرہ اسی طرح کے اجیر یا مزدور ہیں۔ ایسے اجیر کو فقہ کی اصطلاح میں "اجیر مشترک" کہا جاتا ہے کہ وہ بہ طور اشتراک سب کا مزدور ہو سکتا ہے، جو چاہے اس سے کام کرالے۔

یہ صرف کام کرنے پر اجرت کا حق دار ہوتا ہے جب کہ اجیر خاص کام نہ ہونے کی صورت میں صرف ڈیوٹی پر حاضر رہنے کے سبب بھی اجرت کا حق دار ہوتا ہے۔

در مختار میں ہے:

"الأجراء علىٰ ضربين: مشترك وخاص فالأول: من يعمل لالواحد كالخياط ونحوهٖ أو يعمل له عملاً غير موقت كان استاجره للخياطة فى بيته غير مقيّدة بمدة كان أجيراً مشتركًا وإن لم يعمل لغيره ... ولا يستحق المشترك الأجر حتى يعمل كالقصّار ونحوهٖ كفتال وحمال ودلال وملاح ... والثانى: وهو الأجير الخاص، و يسمى "أجير واحد" وهو من يعمل لواحدٍ عملاً موقتًا بالتخصيص و يستحق الأجر بتسليم نفسهٖ فى المدة وان لم يعمل كمن استوجر شهرًا للخدمة أوشهرًا لرعى الغنم المسمى بأجر مسمى.اھ." (۱)

اجیر دو قسم کے ہیں: مشترک اور خاص۔ **"اجیر مشترک"** وہ ہے جو ایک ہی شخص کے لیے کام نہ کرے۔ جیسے درزی وغیرہ یا ایک ہی شخص کے لیے کام کرے لیکن اس کام میں وقت کی پابندی نہ ہو مثلاً۔ کوئی درزی کو کپڑا سینے کے لیے اپنے گھر رکھے اور اس کے لیے وقت کی پابندی نہ ہو تو وہ "اجیر مشترک" ہے اگر چہ دوسرے کا کام نہ کرے...... اجیر مشترک کام پورا کر لینے کے بعد ہی اجرت کا حق دار ہوگا۔ جیسے دھوبی، رسی بٹنے والا، قلی، دلال اور ملاح وغیرہ۔

دوسری قسم: "اجیر خاص" ہے۔ اس کو "اجیر واحد" بھی کہتے ہیں۔ یہ وہ اجیر ہے جو ایک شخص کا کام کرے اور اس

---

(۱) درِ مختار، ص:۸۷، ۹۵، ج:۹، باب ضمان الأجير، دار الكتب العلميهِ بيروت

میں خاص وقت کا پابند ہو۔ یہ مقررہ وقت میں کام کے لیے حاضر رہنے سے اجرت کا مستحق ہو جاتا ہے اگرچہ (کام نہ ملنے کی وجہ سے) کام نہ کرے۔ جیسے وہ شخص جسے ایک ماہ خدمت کرنے یا متعیّن بکریاں چرانے کے لیے متعیّن اجرت کے بدلے مزدور رکھا گیا۔ (م۔ ساجد)

یہی تفصیلات ہدایہ میں بھی ہیں۔ عبارت یہ ہے:

الأجراءُ علیٰ ضربین: أجیر مشترك وأجیر خاص.

فالمشترک من لا یستحق الأجرة حتی یعمل کالصبّاغ والقصّار. لأن المعقود علیه إذا کان هو العمل أو أثره کان له أن یعمل للعامة لأن منافعه لم تصر مستحقة لواحدٍ فمن هذا الوجه یسمی أجیراً مشترکًا. قال: **والأجیر الخاص**: الذی یستحق الأجرة بتسلیم نفسه فی المدة وان لم یعمل کمن استوجر شهرًا للخدمة أولرعی الغنم وانما سمّی أجیر واحد لأنه لایمکنه أن یعمل لغیره لأن منافعه فی المدة صارت مستحقة له والأجر مقابل بالمنافع ولهذا یبقی الأجر مستحقًا وان نقض العمل. اھ.'' (۱)

اجیر دو قسم کے ہیں: اجیر مشترک اور اجیر خاص۔ اجیر مشترک وہ ہے جو کام پورا کرنے کے بعد ہی اجرت کا حق دار ہوتا ہے۔ جیسے رنگ ریز اور دھوبی۔ اجارہ اگر عمل (مثلاً کپڑا دھلنے) یا اس کے اثر (مثلاً کپڑا رنگنے) کا ہو تو اجیر کے لیے ہر کسی کا کام کرنا جائز ہے کیوں کہ اس صورت میں اس کے کام کا حق دار کوئی ایک فرد نہیں ہوتا ہے اور اسی وجہ سے اس کو ''اجیر مشترک'' کہا جاتا ہے۔

امام قدوری علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں: اجیر خاص وہ ہے جو مقررہ وقت میں کام کے لیے حاضر رہنے سے اجرت کا حق دار ہو جاتا ہے اگرچہ (کام نہ ملنے کی وجہ سے) کام نہ کرے۔ جیسے وہ شخص جسے ایک ماہ خدمت کرنے یا بکریاں چرانے کے لیے اجیر رکھا گیا۔ اسے ''اجیر واحد'' بھی کہا جاتا ہے اس لیے کہ وہ (مقررہ وقت میں) دوسرے کا کام نہیں کر سکتا کیوں کہ اس وقت میں اس کے کام کا حق دار کام پر رکھنے والا ہوتا ہے اور اجرت کام کا ہی بدل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اجیر خاص اجرت کا حق دار رہتا ہے اگرچہ اس کا کام ختم کر دیا جائے۔ (م۔ ساجد)

بہار شریعت میں ان جزئیات کی ترجمانی ان الفاظ میں ہے:

''اجیر دو قسم کے ہیں: اجیر مشترک و اجیر خاص۔ **اجیر مشترک**: وہ ہے جس کے لیے کسی وقت خاص میں ایک ہی شخص کا کام کرنا ضروری نہ ہو، اس وقت میں دوسرے کا بھی کام کر سکتا ہو۔ جیسے دھوبی، خیاط، حجام، حمال وغیرہم جو ایک شخص کے کام کے پابند نہیں ہیں اور **اجیر خاص**: ایک ہی شخص کا پابند ہوتا ہے۔''

مسئلہ: کام میں جب وقت کی قید نہ ہو، اگرچہ وہ ایک ہی شخص کا کام کرے، یہ بھی اجیر مشترک ہے۔ مثلاً درزی کو اپنے گھر میں کپڑے سینے کے لیے رکھا اور یہ پابندی نہ ہو کہ فلاں وقت سے فلاں وقت تک سئے گا اور روزانہ یا ماہوار یہ اجرت دی

---

(۱) ھدایه، باب ضمان الأجیر، ص: ۲۹۲، ۲۹۴، ج: ۳، مجلس برکات

جائے گی۔ بلکہ جتنا کام کرے گا اسی حساب سے اجرت دی جائے گی، تو یہ اجیر مشترک ہے۔

یوں ہی اگر وقت کی پابندی ہے مگر دوسرے کا بھی اس وقت میں کام کرنے کی اجازت ہے۔ مثلاً چرواہے کو بکریاں چرانے کے لیے ایک روپیہ ماہوار پر رکھا مگر یہ نہیں کہا ہے کہ دوسرے کی بکریاں نہ چرانا، تو یہ بھی اجیر مشترک ہے۔ اور اگر یہ طے ہو جائے کہ دوسرے کی بکریاں نہیں چرائے گا تو اجیر خاص ہے۔

مسئلہ: اجیر مشترک میں اجارہ کا تعلق کام سے ہے۔ لہٰذا وہ متعدّد اشخاص کے کام لے سکتا ہے اور اجیر خاص میں اس مدت کے منافع کا ایک شخص کو مالک کر چکا، لہٰذا دوسرے سے عقد نہیں کر سکتا۔

مسئلہ: اجیر مشترک اجرت کا اس وقت مستحق ہے جب کام کر چکے۔ مثلاً درزی نے کپڑے کے سینے میں سارا وقت صرف کر دیا مگر کپڑا اسی کر تیار نہ کیا یا اپنے مکان پر سینے کے لیے تم نے اسے مقرر کیا تھا، دن بھر تمھارے یہاں رہا مگر کپڑا نہیں سیا۔ اجرت کا مستحق نہیں ہے۔ (۱)

حاشیہ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

جس اجیر کا وقت مول لیا، مثلاً اتنے ماہوار پر خدمت گار، وہ اجیر خاص کہلاتا ہے۔ وہ اس وقت میں دوسرے کا کام نہیں کر سکتا اور اس کی تنخواہ کام پر موقوف نہیں۔ اگر اس نے وقت دیا اور اسے کام نہ ملا، خالی بیٹھا رہا، تنخواہ پائے گا۔ (۲)

ان جزئیات کو سامنے رکھ کر سفرا و محصلین کے طریق کار کا جائزہ لیجیے تو عیاں ہوگا کہ دونوں ہی طرح کے محصلین مدارس کے لیے چندہ کرتے ہیں، اجیر خاص بھی اور اجیر مشترک بھی۔ یہ الگ بات ہے کہ آج کل کے محصلین عام طور پر اجیر مشترک ہوتے ہیں۔ مگر اجیر خاص بھی پائے جاتے ہیں جو زیادہ تر اپنے مدرسہ کے قرب و جوار میں رہ کر چندہ کرتے ہیں۔

اگر اسی طرح کے سفرا دور دراز کے علاقوں میں بھی چندہ کے لیے بھیجے جاتے تو کسی کو اس کے جواز میں تردد نہ ہوتا کہ اس میں کوئی شرعی قباحت نہیں پائی جاتی ہے اور اس کے جواز میں کسی کا اختلاف بھی نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس طرح کے محصلین مدرسہ کے تنخواہ دار ملازم ہوتے ہیں تو جو حکم اساتذہ اور دیگر ملازمین کا ہے وہی حکم ان سفرا کا بھی ہوگا۔

اور جو سفرا کمیشن پر چندہ کرتے ہیں وہ فقہی اصطلاح کے مطابق "اجیر مشترک" ہوتے ہیں کیوں کہ فقہا نے اجیر مشترک کے جو اوصاف بیان فرمائے ہیں وہ سب اس میں پائے جاتے ہیں۔ یعنی:

(الف) اس کے لیے ڈیوٹی کا کوئی وقت مقرر نہیں کہ خاص اس وقت میں کام پر نہ آئے تو غیر حاضر سمجھا جائے گا اور اس کے باعث اجرت کا حق دار نہ ہوگا۔

(ب) وہ کسی ایک کا پابند نہیں کہ وہ کسی وقت خاص میں اسی کا کام کرنے پر مجبور ہو اور دوسرے کا کام نہ کر سکے، بلکہ وہ دوسرے کا بھی کام کر سکتا ہے۔

---

(۱) بہارِ شریعت، حصہ: ۱٤، ص: ۱٤٤، بحوالہ درِ مختار

(۲) فتاویٰ رضویہ، ص: ٤۲٤، ج: ۱، مکتبہ رضا اکیڈمی

(ج) وہ کسی بھی حال میں صرف ڈیوٹی پر حاضری کی وجہ سے اجرت کا حق دار نہیں ہوتا، بلکہ صرف کام کرنے پر اجرت کا حق دار ہوتا ہے۔ وہ بھی جتنا کام اتنا دام۔

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان نے ڈاک خانہ کو "اجیر مشترک کی دکان" کہا ہے کیوں کہ اس میں یہ سارے اوصاف پائے جاتے ہیں۔ لہٰذا اجیر مشترک قرار پائیں گے اور شرعاً اجارہ مطلقاً جائز ہے۔ خواہ کام کرنے والا اجیر خاص ہو یا اجیر مشترک کہ احادیث نبویہ اس باب میں مطلق وارد ہیں۔ جیسا کہ ہدایہ کتاب الاجارات کے درج ذیل اقتباس سے عیاں ہے:

انا جوزناه لحاجة الناس اليه وقد شهدت بصحتها الآثار وهى قوله عليه الصلوٰة والسلام: "اعطوا الأجير أجره قبل ان يجف عرقه" وقوله عليه السلام: "من استأجر أجيراً فليعلمه أجره"(۱)

ہم نے اجارہ کو اس لیے جائز قرار دیا کہ لوگوں کو اس کی حاجت ہے اور احادیث نبویہ بھی اس کی صحت کی شاہد ہیں۔ مثلاً حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اجیر کو اس کا پسینہ خشک ہونے سے پہلے اجرت دے دو۔ نیز ارشاد رسالت ہے کہ جو کوئی کسی کو اجیر رکھے تو اسے اس کی اجرت بتادے۔

اس لیے محصلین کا یہ اجارہ جائز ہونا چاہیے۔

مگر اجارہ بھی بیع کی طرح شروط فاسدہ سے فاسد ہوجاتا ہے۔ جیسا کہ فقہاے کرام نے کتاب الاجارات میں اس کی صراحت فرمائی ہے۔ اور مسئلہ دائرہ اجارہ فاسدہ کی ایک شق "قفیز طحان" کے فساد کے دائرے میں آتا ہے۔ اس لیے اسے ناجائز ہونا چاہیے۔

قفیز ایک عربی پیمانے کا نام ہے جو بارہ صاع کا ہوتا تھا۔ ایک صاع کا وزن چار کلو چورانوے گرام۔ تو بارہ صاع کا ۴۹/ کلو ۱۲۸/ گرام۔ غیاث اللغات میں ہے:

"**قفیز** بہ فتح اول وکسر ثانی ویاے معروف وزاے معجمہ پیمانہ ایست مقدار دوازدہ صاع وہر صاع ہشت رطل باشد۔ از منتخب۔ (غیاث اللغات)

یعنی قفیز ایک پیمانہ ہے بارہ صاع کا اور صاع آٹھ رطل کا۔ منتخب میں ایسا ہی ہے۔

اور البشیر شرح نحو میر میں حضرت صدر العلما مولانا غلام جیلانی میرٹھی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ لکھتے ہیں کہ:

" قفیز ایک پیمانہ ہے جس میں ۸۰ (اسّی) کے سیر سے ۴۳/ سیر ۳/ چھٹانک ایک روپیہ بھر غلہ آتا ہے ۔" (۲)

اور **طحان** کا معنی ہے: "پیسنے والا" - ایک خاص مقدار میں آٹا پیسنے پر اسی آٹے میں سے ایک قفیز پیسنے والے کو دیتے تھے، اس لیے "قفیز طحّان" کے نام سے موسوم کیا گیا۔

---

(۱) هدايه، كتاب الاجارات، ص:۲۷۷، ج:۳، مجلس بركات

(۲) البشير شرح نحو مير، ص:۱۵۹

اس کی مختصر تشریح یہ ہے کہ پہلے کے زمانے میں آٹا چکی چلانے کے لیے کسی کا بیل کرایے پر لے لیتے اور اس کے بدلے میں اسی کے پیسے ہوئے آٹے سے ایک قفیز آٹا اجرت قرار پاتا یا کسی انسان سے یہ معاملہ طے پاتا کہ وہ اس کا آٹا پیس دے اور اسی پسے ہوئے آٹے سے آدھا یا تہائی یا چوتھائی آٹا مزدوری لے لے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے اس سے منع فرمادیا کیوں کہ کام کرانے والا اوقت عقد وہ مزدوری دینے پر قادر نہ تھا۔

فقہاے کرام نے اس سے یہ ضابطہ استنباط فرمایا کہ اس کے سوا بھی کوئی کام کرایا جائے اور اسی میں سے اجرت دینا طے ہو تو وہ "قفیز طحان" کے معنی میں ہے۔ لہذا اس کا حکم بھی یہی ہے کہ وہ ناجائز و فاسد ہے اور مسئلہ دائرہ میں بعینہ یہی شکل پائی جاتی ہے۔ کیوں کہ محصّلین اور اربابِ مدارس کے مابین معاہدہ یہ ہوتا ہے کہ وہ جو کچھ بھی وصول کریں گے اس کا ۲۰/۳۰ر فی صد مثلاً اسے بطور حق المحنت ملے گا۔ اس سے ظاہر یہی ہے کہ وہ جو چندہ کریں گے انہیں ۲۰ر یا ۳۰ر فی صد انھیں اجرت دی جائے گی۔ تو معلوم ہوا کہ اس میں "قفیز طحان" کا خبث موجود ہے جو اجارہ کو فاسد بنانے اور ناجائز ٹھہرانے کے لیے کافی ہے۔

بہار شریعت میں اس کی وضاحت ان الفاظ میں کی گئی:

"اجارہ پر کام کرایا گیا اور یہ قرار پایا کہ اسی میں سے اتنا تم اجرت میں لے لینا۔ یہ اجارہ فاسد ہے، مثلاً کپڑا بننے کے لیے سوت دیا اور کہہ دیا کہ آدھا کپڑا اُجرت میں لے لینا یا غلہ اٹھا کر لاؤ اس میں سے دو سیر مزدوری لے لینا یا چکی چلانے کے لیے بیل لیے اور جو آٹا پیسا جائے گا اس میں سے اتنا اجرت میں دیا جائے گا، یوں ہی بھاڑ سے چنے وغیرہ بھنواتے ہیں اور یہ ٹھہرا کہ ان میں سے اتنے بھنائی میں دیئے جائیں گے۔ یہ سب صورتیں ناجائز ہیں۔(۱)

در مختار میں اس کا تعارف ان الفاظ میں ہے:

"ولو دفع غزلا لاخر لينسجه له بنصفه اى بنصف الغزل أو استأجر بغلاً ليحمل طعامه ببعضه أو ثوراً ليطحن بره ببعض دقيقه فسدت فى الكل لأنه استأجره بجزء من عمله والأصل فى ذلك نهيه صلى الله تعالىٰ عليه وسلم عن قفيز الطّحّان." (۲)

اگر کسی کو کپڑا بننے کے لیے سوت دیا اور طے پایا کہ اسی میں سے آدھا کپڑا مزدوری ہوگی یا غلہ لادنے کے لیے خچر کرایہ پر لیا اور طے پایا کہ اسی میں سے اتنا غلہ کرایہ ہوگا یا گیہوں پیسنے کے لیے بیل لیا اور طے ہوا کہ اسی میں سے اتنا آٹا کرایہ ہوگا۔ ان سب صورتوں میں اجارہ فاسد ہے۔ اس لیے کہ ان میں اجیر ہی کے عمل سے حاصل ہونے والی چیز میں سے کچھ اجرت میں دینا طے پایا۔ اور اس باب میں اصل حضور ﷺ کا "قفیز طحان" سے منع فرمانا ہے۔ (م۔ ساجد)

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

(۱) بہارِ شریعت، ص:۱۳۹، حصہ:۱۴

(۲) الدر المختار، علىٰ هامش رد المحتار، ص:۷۸، ۷۹، ج:۹، باب الاجارة الفاسدة، دار الكتب العلمية، بيروت

”وصورة قفيز الطّحّان: أن يستأجر الرجل من آخر ثوراً ليطحن به الحنطة على أن يكون لصاحبها قفيز من دقيقها أو يستأجر انسانًا ليطحن له الحنطة بنصف دقيقها أو ثُلثِهِ أو ماأشبه ذلك فذلك فاسد.“ (۱)

”قفیز طحان“ کی صورت یہ ہے کہ آدمی گیہوں پیسنے کے لیے دوسرے سے بیل لے اور یہ طے ہو کہ اسی میں سے ایک قفیز آٹا بیل والے کا ہوگا۔ یا کسی کو گیہوں کے لیے اجیر رکھے اور یہ طے ہو کہ اسی میں سے آدھا یا تہائی وغیرہ اجرت ہوگی تو یہ اجارہ فاسد ہے۔ (م۔ ساجد)

ظاہر ہے کہ مسئلہ دائرہ قفیز طحان کے مسئلے کے عین مطابق ہے، کیوں کہ وصولی کا ہی ایک مخصوص حصہ اجرت میں طے ہوتا ہے اور بہت ایسا ہوتا ہے کہ اسی میں سے ادائگی بھی ہوتی ہے۔ اس لیے یہ اجارہ ناجائز ہونا چاہیے۔

مگر اب سوال یہ ہے کہ پھر سفرا سے کس طرح کام لیا جائے اور مدارس دینیہ کیسے چلیں؟ یہ ایسا سوال نہیں جسے نظر انداز کر دیا جائے۔ بلکہ اس کا حل ضروری ہے۔

قفیز طحّان کے فساد سے بچنے کی صورتیں

کتب فقہ میں اس فاسد معاملہ سے بچنے یا اس کو صحیح کرنے کی جو صورتیں بیان کی گئی ہیں ان میں سے تین یہاں بروے کار لائی جا سکتی ہیں:

(۱) پہلی صورت یہ ہے کہ بقدر ضرورت شرح کمیشن (وصولی کا فی صد) تو مقرر کر دیا جائے، لیکن خاص وصولی کے روپے میں سے اجرت دینا طے نہ کیا جائے، پھر اگر اسی روپے سے بعد حیلۂ شرعیہ کمیشن کی ادائگی ہو تو بھی شرعاً کوئی حرج نہ ہوگا۔ اور اگر روپے زکاۃ وغیرہ صدقات واجبہ کے نہ ہوں، بلکہ عطیات کے ہوں تو انھیں صرف دفتر میں جمع کر دینا کافی ہے، کسی حیلہ کی حاجت نہیں۔ در مختار میں ہے:

”والحيلة أن ... يسمى قفيزًا بلا تعيين ثم يعطيه قفيزًا منه فيجوز.“ (۲)

جواز کا حیلہ یہ ہے کہ اجرت کی مقدار ذکر کر دے، لیکن اجرت والی چیز متعیّن نہ کرے، پھر اگر اسی عمل میں سے اجرت مقررہ دے دے تو یہ جائز ہے۔

فتاویٰ عالم گیری میں ہے:

”والحيلة فى ذلك لمن أراد الجواز أن يشترط صاحب الحنطة قفيزًا من الدقيق الجيّد ولم يقل ”من هذهِ الحنطة“ أو يشترط رُبُعَ هذهِ الحنطة من الدقيق الجيد لأن الدقيق اذالم يكن مضافًا الىٰ حنطة بعينها يجب فى الذمة والأجر كما يجوز أن يكون مشاراً إليه يجوز أن يكون

(۱) الفتاوى الهندية، ص: ٤٤٤، الفصل الثالث في قفيز الطحان و ما هو في معناه من الباب الخامس عشر
(۲) الدر المختار علىٰ هامش رد المحتار، ص: ۷۹، ج: ۹، باب الاجارة الفاسدة، دار الكتب العلمية، بيروت.

دینًا فی الذمة، ثم إذا جاز یجوز أن یعطیه رُبُعَ دقیق هذہ الحنطة إن شاء. کذا فی المحیط.“ (۱)

اس سلسلے میں جواز کی راہ تلاش کرنے والے کے لیے حیلہ یہ ہے کہ گیہوں والا اجیر سے شرط کر لے کہ ایک قفیز عمدہ آٹا مزدوری دوں گا اور یہ نہ کہے کہ اسی گیہوں کے آٹے سے دوں گا یا یہ شرط کر لے کہ اس گیہوں کا چوتھائی عمدہ آٹا مزدوری دوں گا۔

ان دونوں صورتوں میں جواز کی وجہ یہ ہے کہ جب خاص اسی گیہوں کا آٹا دینا طے نہیں ہوگا تو صرف اتنا آٹا دینا ذمہ میں واجب ہوگا۔ اس لیے کہ اجرت میں جس طرح یہ جائز ہے کہ اس کی طرف اشارہ کر کے متعیّن کر دیا جائے، اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ وہ ذمہ میں متعیّن ہو۔ پھر جب اجارہ جائز ہو گیا تو اب اگر اسی گیہوں کے آٹے کا چوتھائی حصہ اجرت میں دینا چاہے تو دے سکتا ہے۔ ایسا ہی ”محیط“ میں ہے۔ (م۔ ساجد)

بہار شریعت میں ہے:

”صورت جواز کی یہ ہے کہ مثلاً کہہ دے کہ دو سیر غلہ مزدوری دیں گے، یہ نہ کہے کہ اس میں سے دیں گے۔ پھر اگر اسی میں سے دے دے جب بھی حرج نہیں۔“ (۲)

ان جزئیات سے یہ امر عیاں ہو کر سامنے آگیا کہ:

چندے کے روپے دفتر میں جمع ہوں تو اس سے کمیشن دینا جائز؟

اگر چندے کے روپے عطیات کے ہوں، زکاۃ وغیرہ صدقات واجبہ کے نہ ہوں تو دفتر میں جمع کرنے کے بعد جب بھی مدرسہ کی طرف سے اجرت دی جائے گی جائز ہوگی کہ یہ ادائیگی بہ ظاہر گو کہ اسی روپے سے محسوس ہو رہی ہے مگر:

اولاً: جب اس روپے سے دینا طے نہ ہوا تھا اور عقد اجارہ جائز تھا تو اب کسی بھی روپے سے اجرت دینا جائز ہوگا، جیسا کہ درج بالا جزئیات سے عیاں ہے۔

ثانیاً: یہ عین چندے کے روپے سے دینا نہیں ہے کیوں کہ روپے پیسے عقود وفسوخ میں متعیّن نہیں ہوتے، جیسا کہ درج ذیل جزئیہ سے واضح ہے:

”فان تزوّجها علی الف فقبضتها ووهبتها له ثم طلقها قبل الدخول بها رجع علیها بخمس مأة، لأنه لم یصل الیه عین مایستوجبه، لأن الدارهم والدنانیر لا تتعینان فی العقود والفسوخ.“ (۳)

مرد نے عورت سے ہزار روپے مہر پر نکاح کیا، عورت نے اس پر قبضہ کر کے شوہر کو ہبہ کر دیا، پھر شوہر نے اس کے ساتھ خلوت ویکجائی سے پہلے ہی طلاق دے دی تو وہ عورت سے پانچ سو روپے واپس لے گا، کیوں کہ اسے ہبہ کے ذریعہ اصل وہ روپے نہیں ملے ہیں جن کا یہ مستحق ہے، اس لیے کہ درہم ودینار (روپے واشرفی) عقود وفسوخ میں متعیّن نہیں ہوتے۔

---

(۱) الفتاوی الهندیه، ص:۴۴۴، ج:۴، الفصل الثالث فی قفیز الطّحّان وماهو فی معناه من الباب الخامس عشر.
(۲) بهار شریعت، ص:۱۳۹، حصه: ۱۴.
(۳) هدایه، ج:۲، ص:۳۲۸، باب المهر، مجلس برکات.

صدقات واجبہ کے روپے سے بعد حیلہ کمیشن دینا جائز:

رہ گئے صدقات واجبہ مثل زکاۃ، صدقۂ فطر وغیرہا تو حیلۂ شرعیہ کے بعد اس طرح کے روپے سے بھی کمیشن دینا جائز ہونا چاہیے۔ کیوں کہ حیلۂ شرعیہ کے ذریعہ اصل مالک کی ملک ختم ہو جاتی ہے اور روپے فقیر کی ملک میں چلے جاتے ہیں۔ پھر وہ مدرسے کو چندہ دیتا ہے تو انجام کار یہ بھی چندہ ہو جاتا ہے۔

بہ لفظ دیگر شرعی نقطۂ نظر سے ملک کے بدلنے سے شے کا عین بھی حکماً بدل جایا کرتا ہے، جیسا کہ ارشاد نبوی ﷺ سے اس کا ثبوت ملتا ہے:

صحیحین وغیرہ میں ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ آپ کی آزاد کردہ لونڈی یا مکاتبہ حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا صدقہ کا گوشت پکا رہی تھیں، سرکار علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس میں سے کچھ تناول فرمانا چاہا تو عرض کی گئی کہ وہ حضرت بریرہ کو صدقے کے طور پر دیا گیا ہے۔ فرمایا:

"هولها صدقة ولنا هدية." (۱)

یہ گوشت بریرہ کے لیے صدقہ ہے اور ہمارے لیے اس کی طرف سے ہدیہ وتحفہ۔

اس حدیث کے ذیل میں حضرت علامہ احمد جیون رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ رقم طراز ہیں:

"ان تبدّل الملك يوجب تبدّل العين حكمًا، فاذا كان العبد مملوكًا للمالك كان شخصًا آخر ثم اشتراه الزوجُ كان شخصًا آخر. واذا سلّمه اليها كان شخصًا آخر. والحجّةُ فی هذا الباب أنّ رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم دخل علىٰ بر يرة يوما فقدّمت اليه تمرًا وكان القِدرُ يغلی فقال عليه السلام: ألاتجعلين لنا نصيبًا من اللحم؟ فقالت: يارسول الله! انه لحم تُصدّق علیّ، فقال عليه السلام: لكِ صدقة ولنا هدية. يعنی اذا أخذتِه من المالك كان صدقة عليكِ واذا أعطيتهِ ايّانا تصير هدية لنا. فعلم أن تبدّل الملك يوجب تبدّلا فی العين. وعلىٰ هذا يخرج كثير من المسائل . اه."(۲)

حکم شرع کے اعتبار سے ملک بدلنا خود اس شے کے بدلنے کو مستلزم ہے۔ لہٰذا جب وہ غلام آقا کا مملوک تھا، ایک شخص تھا، پھر جب اسے شوہر نے خرید لیا تو وہ دوسرے شخص کے حکم میں ہو گیا اور جب وہ غلام بیوی کو مہر میں دیا تو وہ تیسرے شخص کے حکم میں ہو گیا۔ اور اس باب میں دلیل یہ ہے کہ حضور نبی اکرم ﷺ ایک روز حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے گھر تشریف لے گئے تو انھوں نے آپ کی ضیافت کے لیے کھجوریں پیش کیں اور ادھر ہانڈی میں گوشت پک رہا تھا تو سرکار علیہ الصلوٰۃ

(۱) صحيح بخاری شريف، ص:۲۰۲، كتاب الزكوٰة، بابٌ اذا تحوّلت الصدقة. صحيح مسلم شريف، ص:۳٤٥، ج:۱، كتاب الزكوٰة، باب اباحة الهدية للنبی صلى الله تعالىٰ عليه وسلم وبنی هاشم. طحاوی شريف، ص:۳۳٤، ج:۱، باب الصدقة علىٰ بنی هاشم من كتاب الزكوٰة.

(۲) نور الانوار، ص:٤۱، مباحث الأمر

والسلام نے فرمایا: بریرہ! کیا تم ہمیں گوشت نہیں دوگی؟ انھوں نے عرض کیا: یارسول اللہ! وہ صدقہ کا گوشت ہے۔ سرکار علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: وہ تمھارے لیے صدقہ ہے اور ہمارے لیے تمھاری طرف سے ہدیہ۔ یعنی جب تونے اسے مالک سے لیا تو وہ تیرے لیے صدقہ تھا اور جب تو ہمیں دے گی تو وہ ہمارے لیے ہدیہ ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ملک بدلنا خود اسی شے کے بدلنے کو مستلزم ہے اور اس سے بہت سے مسائل مستنبط ہوتے ہیں۔ (م۔ ساجد)

اس کی نظیر مکاتب کا یہ مسئلہ ہے کہ اس نے اپنی آزادی کے لیے زکاۃ وصول کر کے اپنے آقا کو دیا مگر پورا معاوضہ ادا نہ کر سکا تو وہ مالِ زکاۃ اس کے آقا کے لیے حلال۔ وجہ وہی مالِ زکاۃ کا ایک ملک سے دوسرے ملک میں منتقل ہونا ہے۔ چنانچہ ہدایہ کتاب المکاتب میں ہے:

"قال (محمد فی الجامع الصغیر): وما أدّی المکاتب من الصَّدقات الیٰ مولاہ ثم عجز فھو طیِّب للمولیٰ لتبدّل الملک فان العبد یتملکه صدقة والمولیٰ عوضًا عن العتق. والیه وقعت الاشارۃ النبویة فی حدیث بریرۃ "ھی لھا صدقة ولنا ھدیة" ... ونظیرہ المشتری شراءً فاسدًا اذا أباح لغیرہ لایطیب له ولو ملّکه یطیب. اھ." (۱)

امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے جامع صغیر میں فرمایا: مکاتب نے اپنی آزادی کے لیے مال زکاۃ وصول کر کے کچھ روپے آقا کو دیے، لیکن طے شدہ رقم ادا کرنے سے عاجز رہ گیا تو جو کچھ دے چکا ہے وہ آقا کے لیے حلال ہے، اس لیے کہ ملکیت بدل گئی، کیوں کہ مکاتب (غلام) وہ روپے زکاۃ کی حیثیت سے لیتا ہے اور آقا اس حیثیت سے لیتا ہے کہ وہ غلام کو آزاد کرنے کا بدلہ ہے۔ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حدیث بریرہ میں اسی جانب اشارہ فرمایا ہے کہ "وہ بریرہ کے لیے صدقہ ہے اور ہمارے لیے اس کی طرف سے ہدیہ۔" اس کی نظیر یہ ہے کہ عقد فاسد کے ذریعہ کوئی سامان خریدنے والا اگر دوسرے کو اس سامان کے استعمال کی اجازت دے دے تو اس کے لیے استعمال کرنا جائز نہیں ہوگا، لیکن اگر مالک بنا دے تو اب اس کے لیے استعمال کرنا جائز ہو جائے گا۔ (م۔ ساجد)

عنایہ میں "تبدّل الملک" کے تحت ہے:

"وتبدّل الملك كتبدّل العين. اھ." (۲)

ملک کا بدلنا خود اس شے کے بدلنے کی طرح ہے۔ (م۔ ساجد)

الدرایة فی تخریج احادیث الھدایه میں ہے:

حدیث: "ھو لھا صدقة ولنا ھدیة" فی قصة بریرۃ. متفق علیه من حدیث عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنھا. (۳)

(۱) ھدایه، ص:۳۲۳، ج:۳، باب موت المکاتب وعجزہ، مجلس برکات

(۲) الدرایة علیٰ ھامش الھدایة، ص:۳۲۳، ج:۳، مجلس البرکات

(۳) الدّرایة علیٰ ھامش الھدایة، ص:۳۲۳، ج:۳، مجلسِ برکات

”وہ بریرہ کے لیے صدقہ ہے اور ہمارے لیے اس کی طرف سے ہدیہ“۔ یہ حدیث حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے واقعہ میں ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت سے بخاری و مسلم نے تخریج کی ہے۔ (م۔ ساجد)

بنایہ شرح ہدایہ میں ہے:

”لتبدل الملك“ اى: لتغيّر الملك بتغير السبب... وليس المراد منه التبدل حقيقة بأن يراد تبدّل الذات وانما المراد التبدّل الحكمى فافهم.“ (۱)

ہدایہ کی عبارت ”لتبدل الملك“ سے مراد سبب بدلنے سے ملک کا بدلنا ہے۔ اس سے تغیر حقیقی یعنی ذات کا بدلنا مراد نہیں ہے، بلکہ تغیر حکمی ہی مراد ہے۔ لہٰذا اسے سمجھیے۔ (م۔ ساجد)

صدقات واجبہ میں جب تک حیلۂ شرعیہ نہ ہوجائے، ان میں کوئی تصرف کرنا شرعاً جائز نہیں، اس لیے عین صدقات کی رقوم سے اجرت کے دینے یا لینے کی کوئی صورت نہیں۔ سوا اس کے کہ کوئی ناخدا ترس بغیر حیلۂ شرعیہ کرائے دے دے یا محصل از خود لے لے، اسے تو کوئی جائز نہیں کہتا۔

جہاں تک اس بے بضاعت کی معلومات کا تعلق ہے ”اب عام طور سے یہی ہوتا ہے کہ وصولی کے لحاظ سے اجرت کا تعین ہوتا ہے، لیکن یہ نہیں طے ہوتا کہ خاص وصولی ہی کے روپے میں سے کمیشن دیا جائے گا اور نہ ہی کسی سفیر یا کسی مہتمم کی یہ منشا ہوتی ہے کہ خاص اسی روپے میں اجرت لی یا دی جائے گی۔ مقصود صرف یہ ہوتا ہے کہ جتنی بھی وصولی ہوگی، اس کا ۲۰ / یا ۳۰ / فی صد مثلاً کمیشن ہوگا، لیکن خاص اسی روپے میں سے ادائگی بھی ہوگی، یہ کسی کا مقصد نہیں ہوتا۔ اس لیے اب اس اجارہ کے جواز بقدر ضرورت میں کوئی شبہہ نہیں رہ جاتا۔“ تاہم احتیاط یہ ہے کہ لفظوں میں بھی صراحت کردی جائے کہ اجرت کا حساب تو کام کے لحاظ سے ہوگا، مگر مہتمم کسی بھی رقم سے کمیشن دے سکتا ہے۔

(۲) دوسری صورت: جو پہلی سے آسان تر ہے، یہ ہے کہ محصّل کا تقرر مدرسہ کی انتظامیہ نہ کرے، بلکہ قاضی شریعت ایک عامل کی حیثیت سے اس کا تقرر کرے، جسے قرآن حکیم نے زکاۃ کے مصارف سے شمار کیا ہے۔ ارشاد باری ہے:

”اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسٰكِيْنِ وَالْعَامِلِيْنَ عَلَيْهَا۔“(۲)

زکاۃ فقرا و مساکین اور عاملین کے لیے ہے۔

(آیت میں اس کے بعد دوسرے مصارف بھی شمار کیے گئے ہیں۔)

مجدد اسلام امام احمد رضا قدس سرہ ارشاد فرماتے ہیں:

”عامل زکاۃ جسے حاکم اسلام نے ارباب اموال سے تحصیل زکاۃ پر مقرر کیا وہ جب تحصیل کرے تو بحالت غنا بھی بقدر

(۱) البنايه شرح الهدايه، ص:۷۴۳، ج:۳، كتاب المكاتب وَ هكذا فى الدر المختار وحاشيته رد المحتار فى نفس الباب

(۲) آية: ٦٠. سورة التوبة ٩

اپنے عمل کے لے سکتا ہے، اگر ہاشمی نہ ہو۔"(١)

فتاویٰ عالم گیری میں ہے:

"ومنها العامل: وهو من نصبه الامام لاستيفاء الصّدقات والعشور. كذا فى الكافى. و يعطيه مايكفيه وأعوانهٔ بالوسط مدة ذهابهم وَ إيابهم مادام المال باقيًا، الاّ اذا استغرقت كفايته الزكاة فلا يزاد علىٰ النصف. كذا فى البحر الرائق."(٢)

زکاۃ کا ایک مصرف عامل ہے اور یہ وہ شخص ہے جسے حاکم اسلام نے صدقات اور عشر کی وصولی کے لیے مقرر کیا ہو۔ (ایسا ہی کافی میں ہے) عامل کو حق المحنت اتنا دیا جائے جو اس کی وصولی پر جانے اور آنے کی مدت تک متوسط طور پر اس کو اور اس کے مددگاروں کو کافی ہو، لیکن اگر اس کے اخراجات اس کی وصولی کا سارا مال دینے پر پورے ہوں تو آدھے سے زیادہ نہ دیا جائے۔ ایسا ہی بحر الرائق میں ہے۔

تنویر الابصار و در مختار میں ہے:

"(وعامل فيُعطى) ولو غنيا، لاهاشميا (بقدر عمله) مايكفيه واعوانَه بالوسط، لكن لايزاد علىٰ نصف مايقبضه. اه ملخصًا."(٣)

عامل کو اس کے کام کے لحاظ سے اتنا دیا جائے جو اوسط خرچ سے اس کے اور اس کے مددگاروں کے لیے کافی ہو، اگرچہ وہ غنی ہو، لیکن ہاشمی نہ ہو۔ ہاں! جتنی رقم وصول کر کے لایا ہے، اس کے نصف سے زیادہ نہ دیا جائے۔

اس صورت میں محصلین "اجیر" کے بجائے "عامل" کے نام سے موسوم ہوں گے اور خاص مال زکاۃ سے بھی انھیں گزارے کے لائق حق المحنت دینا، لینا جائز ہوگا، گو کہ وہ غنی ہوں۔

مسلمانوں کے زوال و پستی کے اس عہد میں کہ حاکم اسلام نہیں پایا جاتا اور پورے ملک کا کسی ایک عالم پر اتفاق دشوار ہے۔ مسلمانوں کا "امیر شریعت" اعلم علماے بلد ہے۔ جو اپنے شہر کے سنی عالموں میں سب سے زیادہ فقیہ مرجع فتویٰ ہو۔ فتاویٰ رضویہ میں حدیقہ ندیہ سے ہے:

"إذا خلا الزمان من سلطان ذى كفاية فالأمور موكّلة الى العلماء و يلزم الأمةَ الرجوعُ اليهم و يصيرون وُلاةً. فاذا عسر جمعُهم على واحدٍ استقل كل قطر باتباع علمائه فان كثروا فالمتبع أعلمهم فان استووا اقرع بينهم."(٤)

---

(١) فتاویٰ رضو یہ، ص:٤٦٥، ج:٤، ، رضا اکیڈمی، ممبئی

(٢) الفتاوى الهندية، ص:١٨٨، ج:١، الباب السابع فى المصارف، كتاب الزكاة

(٣) تنو ير الابصار، والدّر المختار فوق رد المحتار، ص:٢٨٤-٢٨٦، ج:٣، باب المصارف من كتاب الزكاة، دار الكتب العلمية، بيروت

(٤) فتاویٰ رضو یہ، ج:٣، ص:٧١٩، کتاب الصلاۃ، باب صلاۃ الجمعۃ، رضا اکیڈمی

جب زمانہ دینی ضرورتوں کے پورا کرنے والے بادشاہِ اسلام سے خالی ہو تو شریعت کے امور علما کے سپرد ہوں گے اور امت پر ان کی طرف رجوع لازم ہوگا اور یہ حضرات ''والی شرع'' ہوں گے پھر جب کسی ایک عالم پر سارے لوگوں کا اتفاق دشوار ہو تو ہر صوبہ و گوشہ کے لوگ اپنے یہاں کے علما کی اطاعت کریں اور اگر علما زیادہ ہوں تو ان میں کا سب سے بڑا عالم لائق اطاعت ہوگا اور اگر سب علما علم میں ایک درجہ کے ہوں تو قرعہ اندازی کی جائے۔

اللہ عزوجل فرماتا ہے:

''اَطِيْعُوا اللهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْكُمْ۔''(۱)

اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اور اپنے میں سے ''اولی الامر'' کی۔

ائمۂ دین فرماتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ آیۂ کریمہ میں ''اولی الامر'' سے مراد علمائے دین ہیں:

''نصّ علیه العلامة الزرقانی فی شرح المواهب وغیرُہ فی غیرہ.(۲)

(۳) تیسری صورت ہے: عمل لوجہ اللہ یعنی بلا نیت اجر محض رضائے الٰہی کے لیے کوئی شخص یہ دینی کام کرے۔ یہ بلا شبہہ جائز و مستحسن ہے اور اس طور پر چندہ کرنے والا مستحق اجر و ثواب، جیسا کہ خدائے پاک کا ارشاد ہے:

''وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَاِنَّ اللهَ شَاكِرٌ عَلِيْمٌ۔''(۳)

اور جو کوئی اپنی طرف سے بھلا کام کرے تو اللہ نیکی کا صلہ دینے والا خبردار ہے۔

بہار شریعت میں اس صورت کے تعلق سے یہ وضاحت کی گئی ہے کہ:

''یہاں یہ بتا دینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ جب اصل مذہب یہی ہے کہ (اطاعت و عبادت کے کاموں پر) یہ اجارہ ناجائز ہے، ایک دینی ضرورت کی بنا پر اس کے جواز کا فتویٰ دیا جاتا ہے تو جس بندۂ خدا سے ہو سکے کہ ان امور کو محض خالصاً لوجہ اللہ انجام دے اور اجر اخروی کا مستحق بنے، تو اس سے بہتر کیا بات ہے۔ پھر اگر لوگ اس کی خدمت کریں، بلکہ یہ تصور کرتے ہوئے کہ دین کی خدمت یہ کرتے ہیں، ہم ان کی خدمت کر کے ثواب حاصل کریں تو دینے والا مستحق ثواب ہوگا اور اس کو لینا جائز ہوگا کہ یہ اجرت نہیں بلکہ اعانت و امداد ہے۔'' (۴)

اللہ کا شکر ہے کہ آج کے دور میں بھی بہت سے اللہ کے نیک اور مخلص بندے ہیں جو خالص رضائے الٰہی کے لیے یہ کام کرتے ہیں اور کچھ بھی نہیں لیتے، بلکہ کتنے ایسے ہیں جو اس راہ کے مصارف بھی اپنی جیب خاص سے پورے کر لیتے ہیں اور ''اِنْ اَجْرِیَ اِلاَّ عَلَی اللهِ۔ ان کا شعار ہوتا ہے۔

بہار شریعت کی درج بالا وضاحت سے معلوم ہوا کہ مدرسہ کے مہتمم یا دوسرے لوگ اپنے مال سے ایسے شخص کی اعانت

---

(۱) آیة:۵۹، سورة النساء ٤، والمحصنٰت ٥

(۲) فتاویٰ رضویه، ص:۲۰٦، ج:۳، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۳) آیة:۱۵۸، سورة البقرة ۲، سیقول ۲

(۴) بهار شریعت، ص:۱۲٦، ج:١٤

کریں تو جائز اور باعث اجر و ثواب ہے، لیکن مدرسہ کے مال سے اس کی اعانت جائز نہیں، کیوں کہ وہ مال تو خاص مدرسہ کے مصالح میں صرف کرنے کے لیے ہے تو اسے اعانت مسلم میں صرف کرنا جائز نہ ہوگا کہ یہ شے کے مقصود میں تغییر و تبدیل ہوگی جس کی شرعاً اجازت نہیں۔ حتیٰ کہ علما فرماتے ہیں کہ کسی غرض کے لیے کسی نے چندہ دیا اور کام کے بعد اس میں سے کچھ بچ رہا تو بھی اسے دوسری غرض میں از خود صرف کرنا حرام اور اسی جیسی دوسری غرض میں صرف کرنا واجب ہے جب کہ چندہ دینے والے کا پتہ نہ چلے اور اگر اس جیسا کوئی دوسرا کام نہ ملے تو فقرا پر تصدق کا حکم ہے، اعانت مسلم میں صرف کرنے کی اب بھی اجازت نہیں، جیسا کہ امام احمد رضا قدس سرہ کے ارشادات ذیل سے واضح ہے:

''چندہ کا جو روپیہ کام ختم ہو کر بچے لازم ہے کہ چندہ دینے والوں کو حصۂ رسد واپس دیا جائے یا وہ جس کام کے لیے اب اجازت دیں، اس میں صرف ہو، بے ان کی اجازت کے صرف کرنا حرام ہے۔ ہاں! جب ان کا پتہ نہ چل سکے تو اب یہ چاہیے کہ جس طرح کے کام کے لیے چندہ لیا تھا، اسی طرح کے دوسرے کام میں اٹھائیں، مثلاً تعمیر مسجد کا چندہ تھا، مسجد تعمیر ہو چکی تو باقی بھی کسی مسجد کی تعمیر میں اٹھائیں۔ غیر کام مثلاً تعمیر مدرسہ میں صرف نہ کریں اور اگر اس طرح کا دوسرا کام نہ پائیں تو وہ باقی روپیہ فقیروں کو تقسیم کر دیں۔ دُرِّ مختار میں ہے: ''ان فضل شيء رد للمتصدق ان علم والاّ كفن به مثله والاّ تصدق به.'' اسی طرح فتاویٰ قاضی خان وعالم گیریہ وغیرہما میں ہے۔''(۱)

ایک دوسرے مقام پر خانیہ و ہندیہ کی عبارتیں نقل فرما کر لکھتے ہیں:

''فهذا نص فى الترتيب ولا شك أن باختياره يخرج عن العهدة بيقين ثم هذا وان لم يكن وقفًا فله شبه به ولا شك أن مراعاة غرض المالك أملك وأحكم فلذا عوّلنا عليه.''(۲)

فتاویٰ خانیہ و فتاویٰ ہندیہ کی یہ عبارتیں مذکورہ ترتیب کے وجوب کے سلسلے میں صریح ہیں۔ آدمی اس ترتیب کو اختیار کرنے سے یقیناً اپنی ذمہ داری سے بری ہو جائے گا۔ اور مندرجہ بالا مسئلہ اگرچہ وقف کا نہیں ہے، لیکن اسے وقف سے مشابہت ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ مالک (وقف کرنے یا چندہ دینے والے) کی غرض کا لحاظ رکھنا زیادہ مناسب اور بہتر ہے، اسی لیے ہم نے اس پر اعتماد کیا ہے۔ (م۔ ساجد)

ظاہر ہے کہ مدرسہ کے لیے جو کچھ وصولی ہوتی ہے وہ مدرسہ کی ضروریات سے عموماً فاضل نہیں بچتی اور اگر بچے بھی تو وہ اسی کے مصالح میں صرف ہوتی رہتی ہے اور مدرسہ کو ہمیشہ مزید رقم کی احتیاج ہوتی ہے، اس لیے اسے غرض مثل میں صرف کرنے یا فقرا پر صدقہ کرنے اور معاونین سے اجازت لینے کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا اور بطور انعام یا اعانت اس میں سے کسی کو دینے کی تو کبھی اجازت نہیں۔ حتیٰ کہ جس مسلم فقیر کے ذریعہ حیلۂ شرعیہ کرایا جاتا ہے وہ اگر رقم دیتے وقت یہ صراحت کر دے کہ مدرسہ کے اغراض و مقاصد میں صرف کرنے کے ساتھ خالِصًا لِوجه الله وصول کرنے والوں کو بھی اس میں سے بطور

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص:۳۶۸، ج:۶، رضا اکیڈمی، ممبئی
(۲) فتاویٰ رضویہ، ص:۳۴۰، ج:۶، رضا اکیڈمی، ممبئی

اعانت یا انعام دیا جاسکتا ہے تو بھی اسے نہ دینا چاہیے کیوں کہ اہل خیر نے زکاۃ اس لیے دی ہے کہ انتظامیہ اس کا حیلۂ شرعیہ مدرسہ کے لیے کرائے اور اس میں صرف کرے، نہ یہ کہ کسی رضا کار کی اعانت یا انعام کے لیے حیلہ کرائے۔

اس مقام پر دو ضروری باتیں خاص طور سے لائق توجہ ہیں جن کا خیال مدارس کی انتظامیہ اور سفرا کو لازمی طور پر رکھنا چاہیے:

(۱) شرح کمیشن کی مقدار: ظاہر ہے کہ زکاۃ، فطرہ و دیگر صدقات واجبہ کے مصرف فقرائے مسلمین وغیرہ ہیں، مگر دینی علوم کے تحفظ وبقا اور فروغ وترقی کی اہم ترین ضرورت کے پیش نظر مدارس اسلامیہ میں ان رقوم کو خرچ کرنے کے لیے حیلۂ شرعی کی اجازت دی گئی ہے۔ اس لیے یہ رعایت ضرور ہونی چاہیے کہ: "ایسی رقوم کا کثیر و وافر حصہ ان مدات میں صرف ہو جن کا تعلق براہِ راست علوم دینیہ کے تحفظ وبقا سے ہے، مثلاً مدرسین کی تنخواہ، کتابوں کی فراہمی، تبلیغ واشاعت دین کے دوسرے شعبوں نیز طلبہ کے لیے روشنی اور خورد ونوش کا انتظام وغیرہ کہ یہی امور حیلۂ شرعی کے جواز کے اصل اسباب ومحرکات ہیں۔

سفارت بھی مدرسہ کا ایک شعبہ ہے، اس لیے اس کی اجرت بھی اس فنڈ سے دی جاسکتی ہے۔ مگر اس فیاضی وفراخ دلی کے ساتھ نہیں کہ کسی کی مہینہ بھر کی اجرت تیس چالیس ہزار تک پہنچ جائے کہ یہ شرعی حدود سے تجاوز اور ناجائز وگناہ ہے۔"

عجب نہیں کہ بعض بزرگوں نے اپنے فتویٰ عدم جواز میں اس مفسدہ کے سَدِّباب کا بھی لحاظ فرمایا ہو۔

حیلۂ شرعیہ کا جواز بوجہ ضرورت ہے، تو جتنی اجرت مقرر کرنے میں یہ ضرورت پوری ہو سکے، اس سے زیادہ کے تعین کی قطعاً اجازت نہیں دی جاسکتی۔ "الضرورة تتقدر بقدرها" اس لیے ہر سفیر کی اجرت یا شرح کمیشن بس اتنی مقرر کی جائے جتنے میں اوسط خرچ کے لحاظ سے اس کے مصارف سفر اور وصولی کے دنوں کی ضروریات پوری ہو سکیں۔

غور فرمائیے کہ عامل جسے قرآن حکیم میں زکاۃ کا مصرف بتایا گیا ہے، اسے بھی بقدر کفایت ہی دینے کی اجازت ہے، حتیٰ کہ اگر اس کے مصارف زیادہ ہوں یا وصولی کم ہو جس کے باعث وصولی کے بیشتر حصہ یا پوری وصولی سے اس کی ضروریات کی کفایت ہوتی ہو تو اب بقدر کفایت بھی دینے کی اجازت نہیں، زیادہ سے زیادہ نصف وصولی سے اس کی خدمت کی جاسکتی ہے۔

اس میں حکمت یہ ہے کہ زکاۃ وغیرہ صدقات واجبہ کے اصل مصارف فُقرا ومساکین وغیرہ ہیں اور انھیں پر صرف کرنے کے لیے عامل سے زکاۃ کی وصولی کا کام لیا جاتا ہے، مگر چوں کہ وہ اپنے آپ کو اسباب معیشت کی تحصیل سے خالی کر کے دین کا یہ کام کرتا ہے۔ اس لیے ضرورت پیش آئی کہ اس کو گزارہ کے لائق حق المحنت دے کر فارغ البال رکھا جائے، تاکہ اس کے اوپر کوئی حرج اور تنگی نہ آنے پائے اور وہ طلب معاش میں مشغول ہو کر کہیں یہ کام چھوڑ نہ دے، جس کے باعث وہ مصالح شریعت فوت ہو جائیں جو زکاۃ کی مشروعیت کے اصل اسباب ہیں، جیسا کہ مَلِکُ العلما علامہ ابوبکر ابن مسعود کاسانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اپنی بلند پایہ تصنیف "بدائع الصنائع" میں اس حکمت کا انکشاف فرمایا اور محقق ابن نجیم مصری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے "البحر الرائق" میں اس کی توثیق فرمائی۔ چناں چہ در مختار میں ہے:

"لانه فرّغ نفسه لهذا العمل فيَحتاج إلى الكفاية. والغِنٰى لايمنع من تناولها عند الحاجة

کابن السبیل. بحر عن البدائع." (۱)

عامل کو مال زکاۃ سے حق المحنت دینا اس لیے جائز ہے کہ اس نے اس کام کے لیے اپنے آپ کو خالی کر دیا ہے، تو وہ بہ قدر کفایت روزی کا محتاج ہے اور "مال داری" بہ وقت حاجت زکاۃ لینے سے مانع نہیں جیسے کہ مسافر کے لیے مانع نہیں۔

اب یہاں دو باتیں ہیں: دفع حرج اور جلب مصلحت، تو شریعت طاہرہ نے دونوں کا لحاظ کرتے ہوئے یہ فرمان جاری کیا کہ دفع حرج کے لیے بہ قدر ضرورت مال زکاۃ سے حق المحنت دیا جائے اور جلب مصلحت کے لیے بقیہ رقم کو اس کے اصل مقاصد میں صرف کیا جائے۔ لیکن جہاں ساری رقم یا اس کے بیشتر حصے سے ضرورت پوری ہو رہی ہو وہاں پر صرف ضرورت کا لحاظ کر کے بنیادی مقاصد کو فوت نہ کیا جائے، بلکہ ضرورت اور مقصدِ شریعت دونوں کی حتی الامکان رعایت یوں کی جائے کہ کم سے کم آدھی رقم "مقصد شریعت کی تکمیل میں ضرور خرچ ہو اور "ضرورت عامل" کے لیے زیادہ سے زیادہ نصف رقم میں تصرف ہو اور یہ رعایت دونوں کے رتبے کے تفاوت کے پیش نظر بہت مناسب ہے اور عقل وقیاس کے قرین وقریب بھی، کہ اس طرح سے نہ تو مقصد شریعت فوت ہوا اور نہ ہی ضرورت عامل سے بے اعتنائی کر کے حرج ومشقت میں پڑنے کا دروازہ کھولا گیا۔

اگر صرف کسی ایک کا لحاظ کیا جاتا تو دوسری طرف مصالح شریعت سے دوری اور راہِ حق سے انحراف لازم آتا، جو اسلام کے حکیمانہ اصول کے قطعی خلاف ہے۔

اس تفصیل سے اگر ایک طرف ائمۂ حنفیہ کی دقت فکر ونظر معلوم ہوتی ہے اور فقہ حنفی کے کتاب وسنت اور عقل وقیاس کے عین موافق ہونے کا ثبوت فراہم ہوتا ہے تو دوسری طرف مسئلہ دائرہ کے تاریک گوشوں پر بھی بہ خوبی روشنی پڑتی ہے کہ زکاۃ اور دیگر صدقات واجبہ کی رقوم میں دینی علوم کی بقا وترقی کے اہم ترین مقاصد کے لیے حیلۂ شرعی کی اجازت دی گئی ہے۔ اس لیے بعد حیلہ یہ رقم زیادہ سے زیادہ انھیں مقاصد عالیہ کے حصول میں صرف ہونا ضروری ہے۔

لیکن ظاہر ہے کہ سفرا طلب معاش کے تمام ذرائع سے بے نیاز ہو کر چند دنوں تک صدقات کی وصولی کے لیے اپنے کو فارغ کر لیتے ہیں تو ضرورت ہے کہ عامل کی طرح سے انھیں بھی بہ قدر کفایت مزدوری دی جائے تا کہ انھیں کوئی حرج وتنگی نہ لاحق ہو اور تحصیل رزق کی فکر میں یہ کام چھوڑ نہ دیں جس کے نتیجے میں اصل مقاصد ہی سے ہاتھ دھونا پڑے۔ لہذا دفع حرج اور جلب مصلحت کے لیے سفرا کو حیلۂ شرعی کر کے اجرت دینا جائز ہے لیکن قدر حاجت سے زیادہ ناجائز ہے۔ جیسا کہ خود عاملین کے لیے بھی ایسی زیادتی ناجائز ہے۔

(۲) امانت: سفرا کی حیثیت اجیر خاص کی ہو یا اجیر مشترک کی بہر حال وصول کردہ رقم ان کے پاس امانت ہوا کرتی ہے اور وہ اس کے امین ومحافظ ہوتے ہیں، جیسا کہ بہار شریعت (۲) میں ہدایہ و در مختار کے حوالے سے اس کی تصریح کی گئی ہے۔

---

(۱) الدر المختار، ص:۲۸۴-۲۸۵، ج:۳، باب المصرف، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) ملاحظہ ہو، ص:۱۴۵-۱۴۹، ج:۱۴، ضمان اجیر کا بیان

ہدایہ کی عبارت یہ ہے:

"فالمشترك من لا يستحق الأجرة حتى يعمل والمتاع أمانة في يده...... ولا ضمان على الأجير الخاص لأنّ العين أمانة في يده. اه. ملخصًا." (۱)

اجیر مشترک وہ ہے جو کام پورا کر لینے کے بعد ہی اجرت کا حق دار ہوتا ہے اور سامان اس کے پاس امانت ہے۔ (لہذا اگر وہ ضائع ہو جائے تو اس پر تاوان نہیں) اور اجیر خاص کے پاس سے سامان ضائع ہو جائے تو اس پر بھی تاوان نہیں ہے، اس لیے کہ سامان اس کے پاس امانت ہے۔ (م۔ساجد)

اور امین کا فرض یہ ہے کہ وہ مالِ امانت میں کوئی تصرف اور خیانت نہ کرے، اس لیے محصلین کو وصول کیے ہوئے روپے میں سے اپنے طور پر کچھ خرچ کرنا جائز نہیں، ان پر واجب ہے کہ خاص اپنا مال یا جس مال میں شرعاً تصرف کی اجازت ہے اسے مصارف سفر وغیرہ میں استعمال کریں ورنہ خیانت کے مرتکب وگنہ گار ہوں گے۔

بعض سفرا سے خیانت کا ارتکاب: بعض سفرا کے متعلق سنا گیا کہ وہ اپنی اجرت پہلے ہی وضع کر کے خرچ کر لیتے ہیں، صدقات کی رقوم میں بھی اس سے احتراز نہیں کرتے اور بعض تو کل وصولی خرچ کرنے کے بعد رفتہ رفتہ ادا کرتے ہیں۔ یہ سخت بد دیانتی اور مالِ امانت میں خیانت ہے۔ ایسے لوگ یہ ناپاک جرم کرتے وقت یہ بھول جاتے ہیں کہ انھیں ایک روز خدائے قہار کے حضور جواب دہ ہونا ہے۔ اللہ رب العزت جل جلالہ ارشاد فرماتا ہے:

"يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَخُوْنُوا اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ وَتَخُوْنُوْٓا اَمٰنٰتِكُمْ وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ." (۲)

اے ایمان والو! اللہ و رسول سے دغا نہ کرو اور نہ اپنی امانتوں میں دانستہ خیانت کرو۔

نیز دوسری جگہ ارشاد فرماتا ہے:

"اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْخَآئِنِيْنَ." (۳)

بیشک اللہ خیانت کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔

حدیث صحیح میں حضور اقدس ﷺ نے منافق کی ایک علامت یہ بتائی کہ جب اس کے پاس امانت رکھی جائے تو خیانت کرے:

"عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: آية المنافق ثلٰث: اذا حدث كذب واذا وعد أخلف واذا أوتمن خان." (۴)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ منافق کی تین علامتیں ہیں۔ (۱) جب بات کرے تو

(۱) هدايه، ص:۲۹۲-۲۹۴، ج:۳، كتاب الاجارة، باب ضمان الأجير. مجلس بركات، مبارك پور

(۲) آية: ۲۷، سورة الانفال ۸، قال الملاءُ -۹

(۳) آية: ۵۸، سورة الانفال ۸، واعلموا-۱۰

(۴) صحيح مسلم شريف، ج:۱، ص:۵۶، باب خصال المنافق

جھوٹ بولے۔(۲) جب وعدہ کرے تو خلاف ورزی کرے۔(۳) اور جب اس کے پاس امانت رکھی جائے تو خیانت کرے۔

اس لیے مسلمانوں اور خاص کر دین کے خادموں کو اس قسم کے گناہوں کی آلودگیوں سے پاک اور منزہ رہنا لازم ہے۔ اللہ تعالیٰ سب کو اس کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین بجاہ حبیبہ النبی الکر یم علیہ و علیٰ آلہ و صحبہ و ازواجہٖ الصلوٰۃ والتسلیم.

کمیشن میں اضافہ کی گنجائش: ان تمام مباحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ زکاۃ و صدقات کی وصولی کرنے والے سفرا اگر قاضی شرع کے تقرر کے بعد ''عامل'' کی حیثیت سے کام کریں تو انھیں خود مال زکاۃ سے بہ قدر کفایت مزدوری دینا جائز ہے۔ اور اگر اجیر خاص یا اجیر مشترک کے طور پر وصولی کریں تو ضرورت شرعیہ کی بنا پر زکاۃ و صدقات کی رقوم سے حیلۂ شرعی کے بعد ان کو دینا جائز ہے، خواہ وہ اجرت بنام تنخواہ دی جائے یا بنام کمیشن۔

لیکن یہاں اس حقیقت سے صرف نظر نہیں کیا جا سکتا کہ ''اجارۂ سفارت'' کے لیے حیلۂ شرعیہ کا جواز بوجہ ضرورت شرعیہ ہے۔ اس لیے ہمیں یہاں اس حیثیت سے بھی بڑی سنجیدگی سے غور کرنا چاہیے کہ اوپر ذکر کیے ہوئے طریقے دور حاضر میں شرعی تقاضوں اور دینی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لیے کافی ہیں یا نہیں؟

اس بے بضاعت کے خیال میں اجیر خاص والا طریقہ ناکافی ہے۔ تجربہ شاہد ہے کہ اس قسم کے سفرا نے عام طور سے کوئی ہمت افزا کام نہیں کیا، جو کچھ وصول کر کے لائے، وہ ان کی اجرت ہی کی نذر ہو گیا یا برائے نام کچھ فاضل بچ رہا، جس کا سبب یہ ہے کہ ہمارے اندر طمع دنیا، خدانا ترسی عام ہو چکی ہے۔ دین اور اس کے معاملے میں سہولت پسندی و تن آسانی ہمارا شیوہ ہو چکا ہے۔

''اجیر مشترک'' کا معاملہ بہ ظاہر مفید معلوم ہوتا ہے کہ زیادہ سے زیادہ کمیشن پانے کے لیے سفرا وصولی کے بڑھانے میں پوری لگن و جفاکشی کا مظاہرہ کریں گے۔ اور یہی وجہ ہے کہ آج کل عامۂ مدارس میں یہی طریقۂ کار رائج ہے، مگر جیسا کہ اوپر بیان ہوا، شرح کمیشن بھی بہ قدر کفایت ہی مقرر کرنے کی اجازت ہے۔ پس اگر اسی کے اعتبار سے کمیشن کا تعین ہو جائے تو شاید سفرا اس کے لیے کم آمادہ ہوں۔ الا ماشاء اللہ۔ اور آخر کار یہ مذہبی ادارے سخت خسارے کا شکار ہو سکتے ہیں۔

اب ہمارے سامنے دو ہی صورت ہے یا تو اداروں کو مخمصہ کے حال میں چھوڑ دیں یا شرح کمیشن میں قدر کفایت پر اتنا اضافہ کیا جائے کہ اس کے حصول کے لیے دلوں میں خواہش پیدا ہو اور سفرا آمادہ ہو سکیں۔

ظاہر ہے کہ دور حاضر میں دین کی حفاظت و صیانت مدارس اسلامیہ پر ہی موقوف ہے اگر وہ خدانہ کرے بند ہو جائیں تو پھر دین کا خدا حافظ۔ اس لیے ضرورت شرعیہ اس کی داعی ہے کہ کم سے کم وصولی کا فی صد اتنا مقرر کیا جائے جو سفرا کی رغبت اور وصولی میں اضافہ کا باعث بنے، تاکہ جس ضرورت کی بنا پر شرع مطہر نے یہ اجارہ جائز قرار دیا ہے وہ ضرورت پوری ہو سکے۔

''الضرورۃ تتقدر بقدرھا.'' ضرورت کا لحاظ ضرورت بھر ہوا کرتا ہے۔

اس لیے مسئلہ دائرہ میں قدر کفایت پر ضرورت بھر کا اضافہ جائز ہونا چاہیے۔ عامل کے لیے بھی بہ قدر ضرورت اضافہ کی گنجائش ہونی چاہیے، اگر ایسا ممکن ہو تو محصل کی جگہ عامل سے کام لینے کو ترجیح دینا چاہیے کہ اس میں سہولت زیادہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

خلاصۂ مقالات بعنوان

تحصیلِ صدقات پر کمیشن کا حکم

تلخیص نگار: مولانا نفیس احمد مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور کے چودھویں فقہی سیمینار میں بحث و مذاکرہ کے لیے مقررہ چار موضوعات میں سے دوسرا موضوع ہے ”تحصیل صدقات پر کمیشن کی تنقیح“۔ اس موضوع سے متعلق سوال نامے کی ترتیب کا کام محققِ مسائلِ جدیدہ حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی دام ظلہ، ناظم مجلس شرعی و صدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ نے انجام دیا ہے، سوال نامے کے ساتھ موضوع سے متعلق ایک اہم گراں قدر تحقیقی مقالہ بھی منسلک ہے جسے حضرت موصوف ہی نے کئی سال پہلے سپرد قلم فرمایا تھا، اس میں ”ایک ضروری گزارش“ کے عنوان کے تحت مندوبین کرام سے یہ گزارش بھی کی گئی ہے:

”اگر اس مقالہ میں درج احکام، جزئیات، تنقیح، توجیہ، حل میں سے کسی سے آپ کو اختلاف ہے تو اسے اپنی دلیل کے ساتھ مفصل ذکر کریں، یا کوئی مقام تشنہ، یا تنقیح طلب ہے تو تفصیل و تنقیح فرمائیں، اور جن امور سے اتفاق ہو انھیں اختصار کے ساتھ اپنے جوابات میں ذکر فرمادیں، بحث کی حاجت نہیں، مضمون میں درج جزئیات کی طرف صرف اشارہ کافی ہے۔“

اس موضوع سے متعلق مختلف مقامات سے اڑتیس علمائے کرام اور مفتیان عظام کے چھتیس مقالات صدر مجلس شرعی حضرت علامہ محمد احمد مصباحی دام ظلہ العالی کو موصول ہوئے، جن میں کچھ مختصر، کچھ مفصل، اور بیش تر متوسط ہیں۔ سوال نامے میں مقررہ موضوع سے متعلق پانچ بنیادی سوال کیے گئے ہیں، ان میں پہلا سوال یہ ہے:

پہلا سوال: کمیشن پر چندے کا یہ معاملہ کس عقد شرعی کے تحت آتا ہے، اور سُفرا کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

جوابات سوال (۱)

اس سوال کے جواب میں مندوبین کرام کے دو نظریے سامنے آئے۔

پہلا نظریہ: کمیشن پر چندہ کا معاملہ ”عمالہ“ ہے اور سُفرا کی حیثیت ”عامل“ کی ہے۔ یہ موقف مولانا ابرار احمد اعظمی کا ہے۔ ان کے استدلال کا خلاصہ یہ ہے کہ ”تحصیل زکوۃ کا باضابطہ نظم ونسق دیکھنا، اس کی حصولیابی کے لیے عامل و

اجیر مقرر کرنا، اور زکوۃ سے فراہم شدہ اموال کو حق داروں پر تقسیم کرنا، حاکم اسلام کا منصب ہے، اس کی اجازت کے بغیر کسی اور کو اجیر صدقات مقرر کرنے کا حق نہیں۔ عہد رسالت سے عہدِ فاروقی تک یہی سلسلہ جاری رہا۔ لیکن حضرت عثمان ذوالنورین رضی اللہ عنہ نے اپنے دورِ خلافت میں عاملین میں حرص وطمع کی بو محسوس کی تو اموالِ باطنہ (یعنی سونا، چاندی) اور عاشر کی نگہ داشت سے باہر رہنے والے اموالِ تجارت کی زکوۃ کو مستحقین پر تقسیم کرنے کا کام خود مالکانِ نصاب کے سپرد کر دیا۔ مگر اموالِ ظاہرہ (یعنی چرائی کے جانوروں) کی زکوۃ، زکاۃ العشر اور عاشر کی نگہ داشت میں رہنے والے اموالِ تجارت کی زکوۃ کو وصول کرنے کا حق والیانِ اسلام ہی کو حاصل رہا۔ اور اموالِ باطنہ کی زکاۃ اگرچہ خود اربابِ نصاب تقسیم کیا کرتے تھے، مگر جبر واکراہ کے بغیر اموالِ باطنہ کی زکاۃ بھی وصول کرنے کا حق انھیں والیانِ اسلام کو رہا ہے۔" اس مدعا کو ثابت کرنے کے لیے انھوں نے عنایہ شرح ہدایہ (ج۲/ص:۱۱۹) شرح نقایه للملا علی القاری (ج:۱/ص:۱۴۶) کی یہ عبارت پیش کی ہے:

حق الأخذ كان للإمام فى الأموال الظاهرة والباطنة، لظاهر قوله تعالىٰ: " خُذ مِن أَموَالِهِم صَدَقَةً تُطَهِّرُهُم." و على هٰذا كان رسول الله ﷺ والخليفتان بعدهٗ، فلمّا وُلِّيَ عثمان وظهر تغيّر الناس كره أن يفتش العمال مستورَ أموالِ الناس، ففوّض الأموال الباطنة إلى أربابها نيابةً عنه خوفًا عليهم من السُّعاة السوء، ولم يختلف عليه الصحابة، وهذا لايسقط طلب الإمام أصلًا، ومن ثمّ لو عَلِمَ أن أهل بلدة لايؤدّونها طالبهم بها. اھ.

اسی طرح التعر یفات الفقهيه (ص:۱۹۲)، بدائع الصنائع (ج:۲/ص:۸۵)، نبراس اور شرح عقائد (ص:۳۱۰) اور فتح الباری شرح البخاری (ج:۳/ص:۲۸۴) کی عبارتیں بھی اپنے اس مدّعا کے اثبات میں پیش کی ہیں۔

پھر آگے لکھا ہے کہ ہندوستان میں نہ تو مملکت اسلامیہ ہے اور نہ ہی سلطانِ اسلام جو تحصیل زکوۃ کے نظم ونسق کو باضابطہ انجام دے۔ اور تحصیل صدقات کا سہارا لیے بغیر دینی مدارس کی حفظ وبقا ناممکن۔ اس لیے بوجہِ ضرورت اور بدرجۂ مجبوری دینی مدارس کی انتظامیہ نے تحصیل صدقات کا سہارا لیا اور اس کے لیے سُفَرا و محصّلین مقرر کیے۔ اور جب کوئی سلطان، اور قاضی مُوَلًّی من جهة السلطان موجود نہیں ہوتا اس کا قائم مقام "جماعۃ المسلمین" کو ٹھہرا کر دینی ضروری امر کو انجام دے لیا جاتا ہے۔

اس کے بارے میں انھوں نے درج ذیل جزئیات سے خاص طور پر استدلال کیا ہے:

❖ أمّا فى بلادٍ عليها وُلاة كفّار فيجوز للمسلمين إقامة الجمع والأعياد، و يصير القاضي

قاضيا بتراضي المسلمين. (۱)

❖ شُرِطَ لهلال الفطر شروط الشهادة إلّا إذا كانوا فى بلدٍ لاحاكم فيها فإنهم يصومون بقول ثقة و يفطرون بقول عدلين للضرورة. (۲)

❖ أهل مسجد بَاعُوانقض المسجد إذ استغنى عنه المسجد عن ذلك قالوا إن فعلوا ذلك بأمر القاضي جاز، وإن فعلوا بغير أمره، الصحيح أنه لايجوز إلّا أن يكون فى موضع لم يكن هناك قاض. (۳)

❖ ثم أنت خبير أنّهم ربما أقاموا جماعة المسلمين مقام القاضي حيث لا قاضي. (۴)

مدارس کی انتظامیہ بہر حال اتنے افراد پر مشتمل ہوتی ہے جنھیں "جماعۃ المسلمین" یا جماعۃ المسلمین کا نمائندہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ لہٰذا ایسی صورت میں بربنائے ضرورت اور بوجہِ تعامل، جماعۃ المسلمین پر مشتمل دینی مدارس کی منتظمہ کو حاکم شرع کا قائم مقام ٹھہراتے ہوئے اسے تحصیل صدقات پر حق ولایت ثابت ہونا چاہیے۔

دوسرا نظریہ: بقیہ تمام مندوبین کرام وعلمائے عظام کا ہے، وہ یہ کہ یہ عقد، عقد اجارہ ہے، اور ماہانہ تنخواہ پر چندہ کرنے والے سُفَرا "اجیر خاص" اور کمیشن پر چندہ کرنے والے "اجیر مشترک" ہیں۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اجارہ میں (۱) یا تو کسی کے مکان، دکان، زمین، سامان وغیرہ سے نفع اٹھانے کا کرایہ دیا جاتا ہے۔ (۲) یا کوئی کام کرنے کرانے پر مزدوری دی جاتی ہے اور دونوں پر ہی اجارے کا اطلاق ہوتا ہے۔ یہاں چندہ کرنے پر سفیر کو مزدوری دی جاتی ہے اس لیے یہ بھی "اجارہ" ہوا۔ یہ الگ بات ہے کہ یہ اجارہ کی نوعِ دوم "اجارہ علی العمل" سے ہے۔

❖ فتاویٰ ہندیہ کتاب الاجارہ میں ہے:

"إنّها نوعان، نوع: يرد على منافع الأعيان، كاستئجار الدُّور والأراضي والدوابّ وما أشبه ذلك، ونوع: يرد على العمل، كاستئجار المحترفين للأعمال كالقصارة والخياطة والكتابة وما أشبه ذلك. كذا في المحيط." (۵)

❖ ہدایہ میں ہے:

---

(۱) ردّالمحتار، ج:۳،ص:۱٤، باب الجمعة، من كتاب الصلاة، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) تنبيه الغافل والوسنان، ص:۲۱۲

(۳) فتاویٰ خانيه مع هنديه، ج:۳،ص:۳۱۲

(۴) جدّ الممتار، ج:۲،ص:۱٤٦

(۵) فتاویٰ هنديه، ج:٤، ص:٤۱۱، الباب الأوّل في تفسير الإجارة و بيان أنواعها

”وربما يقال: الإجارة قد يكون عقدًا على العمل، كاستئجار القصّار والخيّاط، ولابدّ أن يكون العمل معلوما، وذلك فى الأجير المشترك، وقديكون عقدًا على المنفعة، كذا فى أجير الوَاحدِ، ولا بدّمن بيان الوقت.“ (۱)

اسی طرح در مختار، بدائع الصنائع، البحر الرائق، جوہرہ نیّرہ، فتاویٰ رضویہ، بہارِ شریعت وغیرہ متعدّد فقہی کتابوں کی عبارتوں سے استدلال کیا گیا ہے۔ اس کی تفصیل ناظم مجلس شرعی علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی مدّ ظلہ کے قدیم مقالہ کے ابتدائی دو صفحات میں موجود ہے۔ یہ مقالہ سوال نامہ کے ساتھ منسلک ہے۔

جوابات سوال (۲)

دوسرا سوال یہ ہے: کیا آج کے دور میں ضرورت شرعیہ متحقق ہو چکی ہے جس کی بنا پر ”قفیز طحان“ کی صورت مباح ہو جائے؟ اس سوال کے جواب میں علمائے کرام کے درج ذیل موقف سامنے آئے:

پہلا موقف: یہ ہے کہ ضرورت شرعیہ متحقق ہو چکی ہے۔ یہ موقف درج ذیل اہل علم کا ہے:

• مفتی محمد عالم گیر مصباحی، راجستھان • مفتی عبد السلام رضوی مصباحی، تلسی پور • قاضی فضل رسول مصباحی، مہراج گنج • مولانا شبیر احمد مصباحی، مہراج گنج • مولانا محمد قاسم مصباحی (اشرفیہ) • مولانا اختر حسین فیضی مصباحی (اشرفیہ) • مولانا نذر محمد قادری (باندہ) • قاضی فضل احمد مصباحی، (بنارس) • مولانا محمد محسن رضا ہادیؔ • مولانا محمد محمود اختر (گجرات) • مولانا محمد کونین نوری مصباحی (گجرات)

ان علمائے کرام کی دلیل یہ ہے: ”کہ آج کے دور میں کمیشن پر چندہ کا دروازہ بند کر دیا جائے تو یقیناً دینی مدارس کی ترقی و بقا خطرے میں پڑ جائے گی، اس لیے اب ضرورت شرعیہ متحقق ہو چکی ہے کہ کمیشن پر چندہ کے جواز کا قول کیا جائے۔“

مولانا قاضی فضل احمد مصباحی نے فتاویٰ امجدیہ کی درج ذیل عبارت سے بھی استدلال کیا ہے:

”صدقۂ فطر و زکوٰۃ نہ تعمیر مدرسہ میں صرف کی جا سکتی ہے، نہ تنخواہ مدرسین میں، یہ صرف فقرا اور مساکین کا اور ان لوگوں کا حق ہے جن کو قرآن پاک میں ذکر فرمایا۔ مگر اس قسم کی مدوں کو نکال دیا جائے تو مدرسہ کی آمدنی اس زمانہ میں اتنی کم رہ جائے گی جس سے اس کا چلنا دشوار ہو جائے گا، اور تحصیل علم کا دروازہ بند ہوتا نظر آئے گا۔“ الخ۔ (۲)

مگر اس کے ساتھ ہی مولانا محمد قاسم مصباحی، مولانا اختر حسین فیضی، مولانا محمد محسن ہادی، مولانا محمد محمود اختر مصباحی اور مولانا محمد کونین مصباحی نے یہ بھی لکھا ہے کہ جب کتبِ فقہیہ میں ”قفیز طحّان“ سے بچنے کے حیلے موجود ہیں تو انھیں پر عمل کرنا انسب و احوط ہے۔

---

(۱) الهدايه، ج:۳، ص:۲۷۸، كتاب الإجارة، ”قُبيل باب الأجر متى يستحق“، مجلس البركات، مبارك فور

(۲) فتاویٰ امجديه، ج:۱، ص:۳۷٦

دوسرا موقف: یہ ہے کہ ایسی ضرورت شرعیہ متحقق نہیں کہ جس کی بنا پر "قفیز طحّان" کی صورت کو جائز کہا جائے یہ موقف مندرجہ ذیل اہل علم کا ہے:

• مفتی بدر عالم مصباحی (اشرفیہ) • مفتی محمد حبیب اللہ مصباحی (بلرام پور) • مولانا محمد انور نظامی مصباحی (ہزاری باغ) • مولانا ساجد علی مصباحی (اشرفیہ) • مفتی محمد انفاس الحسن چشتی (کچھوچھہ شریف) • مولانا محمد عارف اللہ مصباحی (محمد آباد، گوہنہ) • مولانا صاحب علی مصباحی (مہراج گنج) • مولانا محمد صادق مصباحی (اشرفیہ) • مولانا نصر اللہ رضوی (محمد آباد گوہنہ) • قاضی شہید عالم رضوی (بریلی شریف) • مفتی اختر حسین بستوی (جمدا شاہی) • مفتی محمد نظام الدین رضوی (اشرفیہ) • مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی (گھوسی، مئو)

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ فقہی کتابوں میں "قفیز طحان" سے بچنے کی صورتیں اور حیلے مذکور ہیں جن کو اختیار کر کے کمیشن کے معاملہ میں اس ممنوع صورت سے بچا جاسکتا ہے۔ کیوں کہ اعلیٰ حضرت امام احمد رضا بریلوی علیہ الرحمۃ والرضوان نے "ضرورت" کی تعریف ان الفاظ میں فرمائی ہے:

"فعل اگر دین، جان، عقل، نسب، مال میں سے کسی کا موقوف علیہ ہے کہ بے اس کے یہ فوت یا قریب فوت ہو تو یہ مرتبۂ ضرورت ہے، جیسے دین کے لیے تعلیم ایمانیات و فرائض عین، عقل و نسب کے لیے ترکِ خمر و زنا، نفس کے لیے اکل و شرب، مال کے لیے کسب و دفعِ غصب، و امثال ذلک"۔(۱)

اس تعریف سے بخوبی عیاں ہے کہ ثبوتِ ضرورتِ شرعیہ کے لیے اس فعل کا کلیاتِ خمسہ میں سے کسی ایک کے لیے موقوف علیہ ہونا ضروری ہے، اور مسئلۂ دائرہ میں ایسا نہیں ہے کہ اگر سُفرا کو خود انھیں کے وصول کردہ اموالِ زکوۃ میں سے متعیّن فی صد بطور حق المحنت نہ دیا جائے تو مدارس بند ہو جائیں گے اور دین کا ضیاع لازم آئے گا۔ کیوں کہ یہاں یہ ممکن ہے کہ دوسرے اموال سے انھیں ان کی محنت کا معاوضہ دیا جائے۔

مفتی حبیب اللہ مصباحی کے الفاظ یہ ہیں:

"جی نہیں! البتہ ایسی ضرورت اس زمانہ میں ضرور متحقق ہے جس کی بنا پر کمیشن دے کر چندہ کروایا جائے، مگر کمیشن دینے میں وہی طریقہ اپنایا جائے جو شرعاً ناجائز نہ ہو، بلکہ جائز ہو جیسا کہ حضرت مفتی محمد نظام الدین صاحب رضوی نے سوال نامہ (سے منسلک مقالہ) میں تحریر فرمایا ہے۔"

مولانا نصر اللہ رضوی صاحب نے اپنے مقالہ میں ضرورت شرعیہ کے ساتھ حاجتِ شرعیہ کے تحقق کی بھی نفی کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"ہمارے فقہاے کرام نے اس سے بچنے کی صورتیں تحریر فرما دی ہیں تو اب بغیر اس خبث کی آلودگی کے چندہ کرایا جاسکتا ہے۔ تو اب "قفیز طحان" کو مباح ماننے کے لیے ضرورت و حاجت شرعیہ کا تحقق نہ ہوا۔

(۱) فتاویٰ رضویہ دہم نصف آخر، ص: ۱۹۹، رضا اکیڈمی، ممبئی

جب کہ ناظم مجلس شرعی مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب اپنے جدید مقالہ میں تحریر فرماتے ہیں:

"حضرت مفتیِ اعظم ہند علامہ شاہ مصطفیٰ رضا نوری علیہ الرحمۃ والرضوان ضرورت کے تحقق کا انکار فرماتے تھے بعض اکابر مفتیانِ عظام سے ہم نے گفتگو کی تو انھوں نے بھی ضرورت کا انکار فرمایا۔ خود راقم الحروف کا موقف یہی ہے کہ ضرورت نہ پہلے تھی نہ اب ہے۔ کیوں کہ ضرورت کا مطلب یہ ہے کہ چندہ کمیشن پر نہ کرایا جائے تو مدرسہ بند ہو جائے یا بند ہونے کے قریب پہنچ جائے، یعنی جاں کنی کی حالت میں ہو جائے، حالاں کہ واقعہ اس کے خلاف ہے، کیوں کہ عطیات کی خطیر رقم تو یوں جمع ہو جاتی ہے کہ اس پر شاید و باید کچھ صرفہ آئے، اس میں منی آرڈر، چیک، چرم قربانی اور مخلصین کے ذریعہ وصول ہونے والی رقوم شامل ہیں۔ کرایۂ املاک، چٹکی اور تنخواہ دار (محصّل) کے ذریعہ وصول ہونے والا چندہ بھی مناسب مقدار میں جمع ہو جاتا ہے، اور اب تو بہت سے اساتذہ و ملازمین کی تنخواہ کا بار گراں حکومت نے اٹھالیا ہے۔ پھر جو لوگ کمیشن پر وصولی کرتے ہیں انھیں اگر دینی ضرورتوں اور خوفِ خدا کا احساس دلا کر تنخواہ پر بھیجا جائے تو ان کی جد و جہد سے بھی ایک خطیر رقم جمع ہو گی، گو کمیشن کی بہ نسبت کم ہو گی تو یہ تمام رقوم کفایت شعاری سے مدرسہ چلانے کے لیے کافی ہوں گی اس لیے ضرورت شرعیہ کا تحقق تو یقیناً نہیں ہے۔......... بلکہ حاجت شرعیہ پائی جاتی ہے کیوں کہ حاجت کا مطلب یہ ہے کہ مدرسہ چل تو سکتا ہے مگر اس کے لیے مشقتوں کا سامنا کرنا پڑے گا۔ جیسے گھر میں روشنی نہ ہو تو رات گزر سکتی ہے مگر وہ رات حرج و مشقت کی رات ہو گی۔ اسی لیے فقہا نے چراغ کو حاجت سے شمار کیا ہے۔ حضرت شارح بخاری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے تھے کہ حضرت مفتیِ اعظم ہند رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ مرجع خلائق تھے، کثرت سے آپ کے مدرسے کے لیے منی آرڈر آتے، پھر بھی آپ کا مدرسہ مقروض رہتا، ظاہر ہے کہ جس مدرسے کے لیے ایسے عظیم وسائل مہیا نہ ہوں وہ ضرور حرج و مشقت سے دوچار رہے گا۔............ اس لیے کمیشن پر چندہ کرانے کی حاجت شرعیہ پائی جاتی ہے جو باعث تخفیف ہے۔ کام اور اجرت کی مقدار کی جہالت کی وجہ سے جو شرعی محظور لازم آتا ہے وہ حاجت کی وجہ سے مباح ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ فقہاے کرام نے دلال اور منادی اور حمّام کے نگراں وغیرہ کے اجارے کو اسی طرح کی جہالت کے باوجود جائز قرار دیا ہے........ اور اب تو عامۂ مدارس میں اس کا عرف و تعامل بھی ہو گیا ہے۔ لہٰذا اس حیثیت سے بھی کمیشن پر وصولی کا اجارہ جائز ہو گا۔ جیسے دلال کی اجرت اخراجات کا دس فیصد مقرر ہوئی تو اصالۃً ناجائز ہے اور بوجہِ تعامل جائز ہے۔"

تیسرا موقف: یہ ہے کہ بعض مدارس میں ضرورتِ شرعیہ پائی جاتی ہے اور بعض میں نہیں پائی جاتی ہے۔ یہ موقف دو علماے کرام کا ہے۔ (۱) مولانا محمد معین الدین مصباحی (فیض آباد)۔ (۲) مولانا محمد رفیق عالم رضوی مصباحی بریلوی۔

مولانا معین الدین صاحب لکھتے ہیں:

"چندہ کی وصولی کے بارے میں وہ حالات جو حضور مفتیِ اعظم ہند علیہ الرحمہ کے زمانے میں تھے وہ اب بھی ہیں کہ بعض بڑے مدارس جو بعض بڑی دینی شخصیتوں یا بڑی خانقاہوں کے سجادگان کے زیر اثر چل رہے ہیں، جیسے بریلی شریف، کچھوچھہ شریف اور مارہرہ شریف وغیرہ، میں اس زمانے میں بھی ضرورت شرعیہ متحقق نہ تھی اور نہ اب ہے.......... لیکن

ان چند مشہور مدارس کے علاوہ بہت سے چھوٹے غیر معروف مدارس اُس زمانے میں بھی مخمصہ کا شکار تھے بغیر کمیشن چندہ کرائے ایک دن نہیں چل سکتے تھے جبھی تو حضور مفتی اعظم ہند علیہ الرحمہ کے عہد میں بھی کچھ عُلما کو ضرورت کے تحقق کا احساس ہونے لگا تھا۔"

مولانا رفیق عالم مصباحی بغیر کمیشن چندہ وصول کرنے کی دو صورتیں لکھنے کے بعد رقم طراز ہیں:

"آج بھی اگر کسی مدرسے کو چندے کی فراہمی ان ہی دو طریقوں سے ہو جائے اور مدرسے کے ضروری اخراجات اس سے پورے ہو جائیں تو ان کے لیے ضرورت کا تحقق نہ ہوگا اور کمیشن پر چندہ کرانا جائز نہ ہوگا۔"

چوتھا موقف: یہ ہے کہ چندہ کے کمیشن میں "قفیز طحّان" کا ہونا ہمیں تسلیم نہیں۔ یہ موقف درج ذیل علماے کرام کا ہے:

• مولانا نظام الدین قادری مصباحی (جمدا شاہی، بستی) • مولانا رضاء الحق اشرفی مصباحی (کچھوچھہ شریف) • مولانا ناظم علی مصباحی (اشرفیہ) • مولانا شمشاد احمد اعظمی مصباحی (گھوسی مئو)

مولانا نظام الدین مصباحی لکھتے ہیں:

"کمیشن میں "قفیز طحّان" کا ہونا قابل غور امر ہے، کیوں کہ "قفیز طحان" کی جتنی مثالیں عام طور پر ذکر کی جاتی ہیں ان میں کسی شے میں کام کرنے پر اسی میں سے ایک حصہ بطور اجرت دیا جانا طے ہوتا ہے جس کی حوالگی پر بغیر اجیر کے تعاون کے مستاجر کو قدرت نہیں حاصل ہوتی ہے۔ اور طے شدہ اجرت کے تسلیم و حوالگی پر قدرت نہ ہونے کے باعث یہ اجارہ فاسد ہوتا ہے ..... لیکن کمیشن والے مسئلے میں کام کرانے والے کے لیے لازم نہیں ہے کہ وہ وصولی کی رقم سے ہی اجرت دے۔ لہٰذا یہاں اجرت مقدور التسلیم ہے .... اور چوں کہ عقود میں دراہم و دنانیر (اور ان ہی کے حکم میں ثمن اصطلاحی بھی ہے۔) متعیّن نہیں ہوتے۔ چناں چہ یہ جائز ہے کہ معین درہم کے بدلے کوئی شے خریدے، یا کسی چیز کا اجارہ کرے اور معین درہم نہ ادا کرے، دوسرا درہم ادا کرے۔ لہٰذا قفیز طحّان کی علت حرمت یعنی اجرت کا مقدور التسلیم نہ ہونا کمیشن والی صورت میں متحقق نہیں ہے۔ تو اس کا قیاس قفیز طحان پر نہ ہوگا، کیوں کہ یہاں اجرت پر دیا جانے والا روپیہ متعیّن کرنے سے بھی متعیّن نہ ہوگا۔"

مولانا ناظم علی مصباحی رقم طراز ہیں:

"جو سُفَرا مدارس میں کمیشن پر چندہ کرتے ہیں ان کی اجرت کی مقدار تو متعیّن ہوتی ہے کہ اتنا فی صد دیں گے، مثلاً ۲۰ فی صد، ۲۵ فی صد، ۳۰ فی صد یا ۳۵ فی صد مگر جہاں تک میرے علم کا تعلق ہے محصّلین اور اربابِ مدرسہ کے درمیان یہ معاہدہ نہیں ہوتا کہ اجرت خاص اسی رقم سے دیں گے جو لے کر آئے گا، اور نہ ہی ایسا معروف و معہود ہوتا ہے اس لیے میرے علم میں "قفیز طحّان" کا خبث یہاں موجود نہیں کہ قفیز طحّان کے لیے یہ ضروری ہے کہ اجرت اسی کے عمل سے دینا طے ہو اور یہاں ایسا نہیں۔"

اسی سے ملتی جلتی بات مولانا شمشاد احمد مصباحی اور مولانا رضاء الحق اشرفی نے بھی لکھی ہے۔

پانچواں موقف: یہ ہے کہ کمیشن پر چندہ کا معاملہ "عمالہ" ہے، سفرا کی حیثیت "عامل" کی ہے۔ قفیز طحّان کی بحث میں پڑنے اور اس کے جواز کا حیلہ تلاش کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ یہ موقف مولانا ابرار احمد اعظمی کا ہے۔ اس کی قدرے تفصیل سوال نمبر (۱) کے جواب میں گزر چکی ہے۔

اس طرح یہ کل پانچ موقف ہوئے۔ لیکن ہمارے کچھ مندوبین کرام وہ ہیں جنھوں نے اس سوال کا کوئی واضح جواب عنایت نہیں فرمایا۔ ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں: (۱) مفتی محمد ابرار احمد امجدی۔ (۲) مولانا محمد سلیمان مصباحی۔ (۳) مولانا شیر محمد خاں مصباحی (لکھنؤ) (۴) مفتی اختر حسین قادری (جمد اشاہی، بستی) (۵) مفتی محمد ایوب نعیمی (مراد آباد)

جوابات سوال (۳)

تیسرا سوال یہ ہے: "اور کیا بہر حال یہاں اس امر کی گنجائش ہے کہ اگر بہ وقت معاہدہ یہ صراحت کر دی جائے کہ اجرت وصول کی ہوئی رقم سے نہ دیں گے تو اجارہ جائز ہو جائے گا، گو کہ بعد میں اجرت اسی عطیہ کی رقم سے یا بعد حیلۂ شرعیہ زکاۃ وغیرہ صدقاتِ واجبہ کی رقم سے، یا دوسرے کی وصول کردہ رقم سے، یا ان کے سوا کسی اور رقم سے دی جائے۔"؟

اس سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات چار خانوں میں بٹے ہوئے ہیں۔

پہلا موقف: یہ ہے کہ بہ وقتِ معاہدہ صراحت کے باوجود یہ اجارہ ناجائز ہے۔ یہ موقف مولانا محمد نظام الدین مصباحی (جمد اشاہی) کا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اس اجارہ میں بدلین (یعنی منافع اور اجرت) دونوں مجہول ہیں اور کسی ایک کی جہالت اجارہ کے ناجائز ہونے کے لیے کافی ہے تو دونوں کی جہالت بدرجۂ اولیٰ۔

دوسرا موقف: یہ ہے کہ یہ اجارہ جائز ہے۔ اور اس صراحت کی کوئی ضرورت نہیں۔ یہ موقف چار علمائے کرام کا ہے:

• مولانا رضاء الحق اشرفی مصباحی • مولانا محمد ناظم علی مصباحی • مفتی بدر عالم مصباحی • مولانا محمد عرفان عالم مصباحی۔

ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ اجارہ کے جائز ہونے کے لیے اجرت کا طے ہونا کافی ہے، اور جب اجرت طے ہے تو اس صراحت کی کوئی ضرورت نہیں کہ "اجرت، وصول کی ہوئی رقم سے نہ دیں گے۔"

تیسرا موقف: یہ ہے کہ اس اجارہ کے جواز کے لیے یہ صراحت کرنا ضروری ہے کہ اجرت وصول کی ہوئی رقم سے نہ دیں گے۔ یہ موقف دو علمائے کرام کا ہے۔ (۱) مولانا نصر اللہ رضوی (۲) قاضی شہید عالم رضوی۔

مولانا نصر اللہ رضوی صاحب لکھتے ہیں:

"ہاں ہاں اس کی گنجائش ہے .... بلکہ یہی وہ صورت ہے جس پر عمل کر کے "قفیز طحّان" کے خبث سے بچا جا سکتا ہے اور اجارہ بھی جائز ہو گا۔"

قاضی شہید عالم صاحب رقم طراز ہیں:

”اجارہ کے وقت صرف شرح کمیشن مقرر کرنا کافی نہیں، بلکہ یہ صراحت ضروری ہے کہ اجرت وصول کردہ رقم سے نہ دی جائے گی۔“

چوتھا موقف: یہ ہے کہ صراحت کی صورت میں یہ اجارہ بلا شبہہ جائز ہے۔ یہ موقف بیش تر مندوبین کرام اور مقالہ نگار حضرات کا ہے۔ ان کے اسماے گرامی یہ ہیں:

• مولانا محمد عالم گیر مصباحی • قاضی فضل احمد مصباحی • مولانا محمد محسن ہادی • مولانا محمد محمود اختر (گجرات) • مولانا محمد کونین نوری مصباحی • مولانا اختر حسین فیضی • مولانا نذر محمد قادری • مولانا محمد قاسم مصباحی • مفتی عبد السلام رضوی مصباحی • قاضی فضل رسول مصباحی • مولانا محمد عارف اللہ مصباحی • مفتی محمد حبیب اللہ مصباحی • مولانا محمد صادق مصباحی • مولانا ساجد علی مصباحی • مولانا محمد رفیق عالم رضوی مصباحی • مولانا محمد معین الدین اشرفی مصباحی • مولانا شمشاد احمد اعظمی مصباحی • مفتی محمد ایوب نعیمی • مفتی ابرار احمد امجدی • مفتی محمد انفاس الحسن چشتی • مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی۔

مفتی انفاس الحسن چشتی لکھتے ہیں:

”صراحت کی صورت میں بدرجۂ اولیٰ یہ صورت جائز ہوگی۔ چوں کہ یقینی طور پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ سُفَرا سے کمیشن کا معاہدہ و معاملہ کرتے وقت تمام مدارس کی یہی نیت ہوتی ہے کہ وصول کردہ رقم سے کمیشن نہیں دیا جائے گا۔ لہٰذا مدارس کے ذمہ داران بوقت معاہدہ اس بات کی صراحت کا سختی سے اہتمام کریں، تاکہ ”قفیز طحّان“ کے گناہ سے یقینی طور پر بچا جا سکے۔“

جب کہ مفتی محمد نظام الدین رضوی (ناظم مجلس شرعی) لکھتے ہیں:

”کمیشن پر چندہ کی وصولی کو ”قفیز طحّان“ کے معنیٰ محظور کے دائرہ میں آنے سے بچانے کے لیے اگر بوقتِ معاہدہ یہ صراحت کر دی جائے کہ ”اجرت وصول کی ہوئی رقم سے نہ دیں گے“ تو اجارہ بلا دغدغہ جائز و درست ہوگا، اور بعد میں کسی بھی رقم سے اجرت دینی جائز ہوگی۔ یہ طریقہ اختلاف اور ردّ و قدح سے پاک ہے۔“

جب کہ بقیہ حضرات مندوبین کرام کے مقالات میں اس سوال کا کوئی صاف جواب نہیں دیا گیا۔

جوابات سوال (۴-الف)

چوتھے سوال کا **پہلا جز** یہ ہے: اگر قاضی شریعت یا اعلم علماے بلد دیانت دار محصلین کو بحیثیت عامل مقرر کر دے تو کیا وہ ”عامل شرعی“ ہوں گے جو مصارفِ زکوٰۃ سے ہیں؟

اس سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات کی درج ذیل رائیں ہیں:

پہلی رائے: یہ ہے کہ وہ عامل شرعی نہ ہوں گے جو مصارف زکوٰۃ سے ہیں۔ یہ رائے مندرجہ ذیل مقالہ نگار حضرات کی ہے۔ • قاضی شہید عالم رضوی • مولانا نصر اللہ رضوی • مولانا نظام الدین قادری مصباحی۔

ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ عہد عثمانی سے ہی اموالِ باطنہ کی زکوٰۃ کی وصولی کا کام عاملین کے ذمہ سے ختم کر کے مالکانِ

نصاب کے ذمہ کر دیا گیا اور اس پر صحابہ کرام کا اجماع ہو چکا تو اس دور میں اموالِ باطنہ (سونا، چاندی اور ثمن اصطلاحی) کی وصولی کا حق عامل کو کیسے ہوگا؟ جب کہ موجودہ دور میں سُفَرا اموالِ باطنہ ہی کی زکوٰۃ کی وصولی کرتے ہیں۔

دوسری راے: یہ ہے کہ یہ کام نہایت پر پیچ اور دشوار ہے۔ یہ راے اِن حضرات کی ہے:

• مولانا رضاء الحق مصباحی • مولانا محمد صادق مصباحی • مفتی بدر عالم مصباحی • مولانا محمد معین الدین اشرفی مصباحی • مولانا نذر محمد قادری۔

ان میں مولانا رضاء الحق مصباحی نے اپنے مقالے کے ص:۲، ۳، ۴/ پر اور مولانا محمد معین الدین اشرفی نے اپنے مقالے کے ص:۴/ پر تفصیل کے ساتھ ان دشواریوں کو شمار کرایا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ ابھی ہمارے ملک میں باضابطہ قضاۃ کا کوئی نظام نہیں، اور اس دورِ نفسانیت میں اعلم علماے بلد کا تعین نہایت مشکل ہے، اور اگر باضابطہ نظام قضا کا وجود ہو جائے یا اعلم علماے بلد کی تعیین ہو جائے تب بھی مدارس کے لیے صدقات کی وصولی کی خاطر عامل مقرر کرنے کی ذمہ داری ان کے سپرد کرنا بہت سی خرابیوں کو دعوت دینا ہے۔

تیسری راے: یہ ہے کہ قاضی شرع یا اعلم علماے بلد کے مقرر کردہ دیانت دار عامل "عامل شرعی" ہوں گے، یہ راے بیش تر مقالہ نگاروں کی ہے۔ ان حضرات کی دلیل حدیقہ ندیہ کی یہ عبارت ہے:

"إذا خلا الزمان من سلطان ذي كفاية فالأمور مؤكلة إلى العلماء و يلزم الأمة الرجوع إليهم و يصيرون وُلَاة، فإذا عسر جمعُهم على واحد استقلّ كل قطر باتباع علمائه فإن كثروا فالمتبع أعلمهم، فإن استووا أُقرع بينهم."

اس کا ماخذ اللہ عزوجل کا یہ ارشاد ہے:

"اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ"(۱)

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"ائمۂ دین فرماتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ آیۂ کریمہ میں "اولی الامر" سے مراد علماے دین ہیں۔ نص عليه العلامة الزرقاني في شرح المواهب وغيره في غيره."(۲)

چوتھی راے: یہ ہے کہ قاضی شریعت اور اعلم علماے بلد ارباب ولایت سے ہیں، ان کی جانب سے مقرر کردہ عامل ضرور "عامل شرعی" ہوں گے۔ مگر جب دینی مدارس کی منتظمہ کا بوجہِ ضرورت ارباب ولایت سے ہونا مسلم ہے، تو منتظمہ کے ذریعہ مقرر کردہ سفرا ہی کو "عامل شرعی" قرار دیا جائے۔ اعلم علماے بلد کے ذریعہ الگ سے عامل مقرر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ یہ رائے مولانا ابرار احمد اعظمی کی ہے۔

---

(۱) سورۃ النساء:۵۹

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج:۳، ص:۲۰۶، رضا اکیڈمی، ممبئی

جوابات سوال (۴-ب)

سوال نمبر (۴) کا **دوسرا جز** یہ تھا: اگر جواب اثبات میں ہو تو سوال نمبر ۱-۲ کے مطابق کمیشن کو مباح مان کر اسی کو جاری رکھنا زیادہ مناسب ہوگا یا عامل کا تقرر کر کے اصل منصوص طریقے کو اختیار کرنا زیادہ مناسب ہوگا؟

اس سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات کے مندرجہ ذیل موقف اس وقت ہمارے سامنے ہیں:

پہلا موقف: یہ ہے کہ عامل کا تقرر کر کے اصل منصوص طریقے کو اختیار کرنا زیادہ مناسب ہوگا۔ یہ رائے درج ذیل مقالہ نگاروں کی ہے:

• مفتی آل مصطفیٰ مصباحی • مولانا اختر حسین فیضی مصباحی • مولانا محمد قاسم مصباحی • قاضی فضل رسول مصباحی • مفتی محمد ایوب نعیمی • مولانا محمد عرفان عالم مصباحی • مولانا محمد ناظم علی مصباحی۔

مولانا ناظم علی مصباحی اس صورت کو ایک قید کے ساتھ مقیّد کر کے بہتر قرار دیتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

"بہر حال یہ طریقہ پہلے طریقہ سے بہتر ہے اگر ممکن ہو اور اس پر سفرا اور مدرسہ کے منتظمین راضی ہوں۔"

دوسرا موقف: یہ ہے کہ جہاں قاضی شرع دستیاب ہو اور عامل کی تقرری میں مشکلات نہ ہوں وہاں عامل کا تقرر کر کے اصل منصوص طریقہ کو اختیار کرنا زیادہ آسان اور مفید ہے اور جہاں قاضی شرع نہ ہو، یا عامل کے تقرر میں کوئی دشواری ہو وہاں کمیشن کو مباح مان کر اسی کو جاری رکھنا زیادہ مناسب ہوگا۔

یہ موقف درج ذیل اہل علم کا ہے:

• مولانا محمد محسن ہادی • مولانا محمد محمود اختر • مولانا محمد کونین نوری مصباحی • مولانا عالم گیر مصباحی • مولانا ساجد علی مصباحی۔

تیسرا موقف: یہ ہے کہ کمیشن کو مباح مان کر اسی کو جاری رکھنا زیادہ مناسب ہوگا۔

یہ رائے بیش تر مقالہ نگار حضرات کی ہے ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

• مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی • مولانا نصر اللہ رضوی • مولانا نذر محمد قادری • مولانا محمد صادق مصباحی • مفتی عبد السلام رضوی • مولانا شیر محمد خاں مصباحی • مفتی معراج القادری • مولانا شبیر احمد مصباحی • مفتی محمد انفاس الحسن چشتی • مفتی محمد ابرار احمد امجدی • مولانا شمشاد احمد مصباحی • مولانا محمد عارف اللہ مصباحی • قاضی فضل احمد مصباحی • مفتی محمد حبیب اللہ مصباحی۔

مفتی محمد حبیب اللہ صاحب نے لکھا ہے:

" چندہ کروانے میں کمیشن دینے اور لینے کا جو جائز و مباح طریقہ ہو اسی کو اس کے حال پر باقی رکھتے ہوئے جاری رکھا جائے اور اگر (اس میں) کچھ کمی اور نقص نظر آئے تو اس کی اصلاح کر دی جائے ——— ہم لوگوں کو بھی چاہیے کہ (اپنے اسلاف کی) روش پر چلتے ہوئے عاملین کا تقرر نہ کریں تو زیادہ بہتر و انسب ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ عاملین کے تقرر سے کوئی

ایسا فساد اور خرابی پیدا ہو جس کا تدارک نہ ہو سکے۔"

ناظم مجلس شرعی مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب نے اپنے جدید مقالہ میں لکھا ہے:

"عامل کا تقرر کر کے اصل منصوص طریقے کو اختیار کرنا زیادہ مناسب تھا، مگر آج کے دور میں اس طریقۂ حسنہ کے نفاذ میں کچھ دشواریاں ہیں۔"

پھر آپ نے اس عمل میں دو پریشانیوں اور دشواریوں کا ذکر کیا ہے:

پہلی دشواری: "یہ ہے کہ ہر علاقے میں ماہر فقیہ جو اعلم علماے بلد، اور مرجع فتویٰ ہو موجود نہیں، اور جہاں موجود ہیں وہاں بھی عموماً لامرکزیت پائی جاتی ہے، زعمِ علم اور احساس برتری کسی لائق فرد پر اجتماع سے مانع ہوتی ہے۔ ہماری لامرکزیت اور انتشار و تفریق کا عالم یہ ہے کہ آج تک دار القضا کا نظام ہمارے یہاں جاری نہ ہو سکا، پھر کون کس کو عامل مقرر کرے گا، اگر غیر اہل کسی کو عامل مقرر کر دے تو وہ عامل نہ ہوگا، نہ اسے زکاۃ و صدقات لینے کی اجازت ہوگی اگر قضاۃ کے تقرر سے پہلے عامل مقرر کرنے کی اجازت دے دی گئی تو کوئی بعید نہیں کہ کچھ ایسے لوگ بھی یہ کام شروع فرمادیں جو شرعاً اس کے اہل نہ ہوں، پھر تو بہت سے نام کے عامل شرعاً عامل نہ ہوں گے، اور نہ ہی انھیں حق المحنت دینے سے زکوٰۃ ادا ہوگی۔ اور اس طرح مفسدہ کا ایک بڑا دروازہ کھل جائے گا جو شاید آسانی سے بند نہ ہو سکے۔

دوسری دشواری: "یہ پیش آئے گی کہ عامل کو حق المحنت بقدر کفایت ہی دینے کی اجازت ہے۔ اور ظاہر ہے کہ کمیشن کی سی لامحدود منفعت اس میں نہیں ہوتی، اس کے باعث وصولی بہت محدود ہو کر رہ جائے گی۔ الغرض زکوٰۃ و صدقات کی وصولی کے لیے عامل کا طریقہ اختیار کرنا شرعی نقطۂ نظر سے زیادہ مناسب ہے، لیکن اس کا نفاذ دشوار ہے، اور نفاذ ہو بھی جائے تو اس سے مدارس کا بھلا بہت مستبعد ہے اس لیے میری نگاہ میں مناسب اور محتاط طریقہ یہ ہے کہ سُفَرا سے معاہدہ کے وقت یہ کہہ دیا جائے کہ اجرت وصولی کی رقم سے نہ دیں گے، اسی میں سلامتی اور مدارس کی خیر ہے۔

جوابات سوال (۵)

پانچواں اور آخری سوال یہ تھا: "اور بہر حال اجیر یا عامل اپنی وصول کردہ زکاۃ یا عطیہ سے کچھ رقوم اپنے طور پر خرچ کر لے تو کیا زکاۃ ادا ہو جائے گی؟ اور بہر حال اجیر یا عامل کے لیے کیا حکم ہے۔"؟

اس سوال کے جواب میں بھی مقالہ نگار حضرات کی مختلف رائیں ہیں جو کچھ اس طرح ہیں:

پہلی رائے: یہ ہے کہ اجیر یا عامل اگر اپنی وصول کردہ زکاۃ کی رقم اپنے طور پر خرچ کر ڈالے تو زکاۃ ادا نہیں ہوگی اور وہ خیانت کے جرم کا مرتکب قرار پائے گا اور اس پر تاوان دینا لازم ہوگا۔

یہ موقف درج ذیل علماے کرام کا ہے:

• قاضی فضل احمد مصباحی • مولانا محمد عارف اللہ مصباحی • مولانا شیر محمد مصباحی • مولانا نصر اللہ رضوی • مولانا آل

مصطفیٰ مصباحی۔

ان لوگوں کا کہنا یہ ہے کہ اجیر و عامل کی حیثیت زکوۃ دہندہ کے وکیل کی ہے، اور وکیل زکاۃ کا روپیہ خود خرچ کر ڈالے اور بعد میں دے بھی دے جب بھی زکاۃ ادا نہ ہوگی۔

دوسری رائے: یہ ہے کہ عامل اگر اپنی وصول کردہ زکاۃ وصدقات کی کچھ رقم اپنے طور پر خرچ کر لے تو زکاۃ ادا ہو جائے گی کہ وہ مصارف زکاۃ سے ہے اور اس نے جو کچھ لیا ہے اپنا حق لیا ہے۔ اور اجیر وسفیر اگر زکاۃ وصدقات کی رقم سے اپنے طور پر کچھ رقم اپنے مصرف میں خرچ کر لے تو وہ شرعاً غاصب قرار پائے گا کہ یہ اس کی طرف سے امانت میں خیانت ہے جو حرام و گناہ ہے اس پر واجب ہے کہ زکوۃ دہندہ کو اتنی رقم واپس کرے، پھر وہ مدرسے کو دے تو لائے یا اس سے کہے کہ آپ کی رقم مجھ سے صرف ہوگئی، آپ مجھے اجازت دیں کہ میں اپنے پاس سے اتنی رقم آپ کی طرف سے مدرسے میں جمع کر دوں، وہ اجازت دے تو ٹھیک، ورنہ اس کی رقم اسے واپس کر دے۔ اور اگر اس نے دوبارہ زکاۃ دہندہ سے اجازت نہ لی، نہ اسے دے کر واپس لیا بلکہ اپنے پاس سے مدرسہ میں جمع کر دیا، یا اپنی اجرت یا کمیشن میں مجرا کر لیا تو حق اللہ اور حق العبد دونوں میں گرفتار رہے گا۔

یہ موقف مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب کا ہے اور ان کے علاوہ درج ذیل اہل علم بھی یہی موقف رکھتے ہیں:• مفتی بدر عالم مصباحی • مولانا محمد انور نظامی • مولانا محمد رفیق عالم رضوی مصباحی • مفتی محمد حبیب اللہ مصباحی • مولانا شمشاد احمد مصباحی • مفتی محمد انفاس الحسن چشتی • مولانا محمد صادق مصباحی • مولانا ساجد علی مصباحی • مولانا عالم گیر مصباحی • مولانا محمد محسن ہادی • مولانا محمد محمود اختر • مولانا محمد کونین نوری مصباحی • مولانا عرفان عالم مصباحی • مفتی محمد ایوب نعیمی • مولانا محمد قاسم مصباحی • مولانا اختر حسین فیضی مصباحی۔

تیسری رائے: عامل تو اپنے طور پر بقدر ضرورت خرچ کر سکتا ہے، اجیر اگر غنی ہو تو ایسا نہیں کر سکتا۔ ہاں وہ اجیر اگر مسافر ہے اور اس کے پاس زادِ راہ نہیں تو اس سے اسے بھی خرچ کرنے کی اجازت ہونی چاہیے۔ بہر حال زکاۃ وصدقات کو دینے والے یہ جانتے اور سمجھتے ہیں کہ ان سے یہ رقم غریب طلبہ پر خرچ کے وعدہ، یا حیلۂ شرعی کے بعد مدارس دینیہ کی ضروریات میں صرف کرنے کے وعدہ پر لیے جاتے ہیں اس لیے زکوۃ ادا ہوگئی۔ ہاں اس کو صحیح مصرف میں نہ لگانے کا وبال و گناہ وعدہ نبھانے والے پر ہے۔

یہ رائے قاضی فضل رسول مصباحی کی ہے:

ان کے علاوہ درج ذیل حضرات کے مقالات میں اپنے طور پر زکاۃ کی رقم خرچ کرنے کو خیانت اور گناہ قرار دیا گیا ہے مگر یہ صراحت نہیں کی گئی کہ زکاۃ ادا ہوگئی یا نہیں۔

• مولانا صاحب علی صاحب • مفتی محمد ابرار احمد امجدی • مفتی عبد السلام رضوی • مولانا نذر محمد قادری۔

بقیہ مقالات میں اس سوال کا کوئی جواب نہیں دیا گیا ہے۔

تنقیح طلب امور

مقالات کے اس جائزے کے بعد درج ذیل امور تنقیح طلب معلوم ہوتے ہیں:

① کمیشن پر چندے کا معاملہ عقد اجارہ ہے یا عمالہ یا کچھ اور؟ اور سفرا کی شرعی حیثیت اجیر کی ہے یا عامل کی یا کچھ اور؟

② چندے کے کمیشن میں "قفیز طحّان" والی خرابی موجود ہے یا نہیں؟

③ اگر جواب اثبات میں ہو تو کیا عصر حاضر کے تمام مدارس میں ایسی ضرورت شرعیہ متحقق ہو چکی ہے جس کی بنا پر چندے کے کمیشن میں "قفیز طحّان" والی صورت مباح ہو جائے، یا بعض مدارس میں یہ ضرورت متحقق ہے اور بعض میں نہیں؟ اس کے علاوہ یہ بھی تنقیح طلب ہے کہ کیا ضرورت شرعیہ کے علاوہ اسباب ستّہ میں سے کوئی اور سبب پایا جا رہا ہے جس کی بنیاد پر جواز کی راہ ہموار ہوتی نظر آتی ہے؟

④ اور اگر بوقت معاہدہ یہ صراحت کر دی جائے کہ اجرت، وصول کی ہوئی رقم سے نہ دیں گے تو شرعاً اس کا حکم کیا ہے، اگر چہ بعد میں اجرت اسی عطیہ کی رقم سے، یا بعد حیلۂ شرعیہ صدقات واجبہ کی رقم سے یا دوسرے کی وصول کردہ رقم سے یا ان کے سوا اور رقم سے دی جائے؟ آیا جواز کے لیے یہ صراحت کرنا بہتر ہے، یا ضروری ہے یا کچھ بھی نہیں؟

⑤ اگر قاضی شریعت یا اعلم علمائے بلد دیانت دار محصلین کو بحیثیت عامل مقرر کر دے تو وہ "عامل شرعی" ہوں گے یا نہیں؟

⑥ اگر جواب اثبات میں ہو تو کیا کمیشن کو مباح مان کر اسی کو جاری رکھنا زیادہ مناسب ہے یا عامل کا تقرر کر کے اصل منصوص طریقہ کو اختیار کرنا زیادہ مناسب ہے؟

⑦ اور بہر حال اجیر یا عامل اپنی وصول کردہ زکاۃ یا عطیات کی رقوم سے اپنے طور پر کچھ خرچ کر لے تو زکاۃ ادا ہو جائے گی یا نہیں اور بہر حال اجیر یا عامل کے لیے کیا حکم ہے؟

فیصلے

تحصیلِ صدقات پر کمیشن کا حکم

"تحصیل صدقات پر کمیشن" کے تعلق سے سوال یہ تھا کہ مدارس کے ذمہ دار حضرات سفرا کو مختلف علاقوں میں چندے کے لیے بھیجتے ہیں، پھر انھیں اس کام پر بدلِ محنت بھی دیتے ہیں۔ یہ معاملہ کس عقد کے تحت آتا ہے؟

اس سوال کے جواب میں باتفاق آرا یہ قرار پایا کہ یہ معاملہ "عقد اجارہ" ہے اور ماہانہ تنخواہ پر چندہ کرنے والے سفرا "اجیر خاص" اور کمیشن پر چندہ کرنے والے "اجیر مشترک" ہیں۔

کمیشن پر چندہ کرنے، کرانے پر یہ سوال سامنے آتا ہے کہ سفیر سے یہ معاملہ ہوتا ہے کہ آپ کے ذریعہ جو چندہ وصول ہوگا اس کا ۲۵ فی صد مثلاً آپ کو بطور اجرت یا حقِ محنت دیا جائے گا۔ اور اجیر جو عمل کرے اسی کے ایک جز کو اجرت بنایا جائے یہ ناجائز ہے جس کی دلیل، "قفیز طحّان" کا معروف مسئلہ ہے۔ دوسرے یہ کہ سفیر کا عمل اور اس کا چندہ کتنا ہوگا یہ مجہول ہے اسی طرح اس کی اجرت بھی مجہول ہے۔ عمل اور اجرت کی جہالت کی وجہ سے بھی عقد اجارہ ناجائز ہوتا ہے۔ اس لیے کمیشن پر چندہ ناجائز ہونا چاہیے۔ ایک بات یہ بھی ہے کہ چندہ وصول ہو جانا سفیر کی قدرت میں نہیں بلکہ یہ چندہ دینے والوں کی قدرت میں ہے اس لحاظ سے جس عمل پر سفیر سے معاملہ ہوتا ہے وہ اس کا مقدور نہیں۔

ان امور پر غور وخوض اور بحث ومباحثہ کے بعد یہ طے ہوا کہ:

فی زمانناسفیر کی اجرت اس تعیین کے ساتھ طے نہیں ہوتی کہ تم جو چندہ وصول کر کے لاؤ گے بعینہٖ اسی سے تمھیں ۲۵ فی صد مثلاً اجرت دی جائے گی، بلکہ عاقدین کا قصد یہ ہوتا ہے کہ کل چندہ کی مالیت کا ۲۵ فی صد بطور اجرت دیا جائے گا۔ خاص وصول شدہ رقم سے لینے دینے کا معاملہ نہیں ہوتا۔

اس زمانے میں مدارس کو چندہ دینے والوں کی طرف سے عرفاً یہ اجازت بھی ہوتی ہے کہ سفرا وہ رقم مدارس تک بعینہ لے جائیں یا ڈرافٹ بنوا کر لے جائیں یا اور کوئی مناسب صورت اختیار کریں۔ اسی طرح نوٹوں کی تبدیلی مثلاً پچاس کے نوٹوں کو بدل کر سو سو کے یا ہزار، پانچ سو کے بنانے کی بھی اجازت ہوتی ہے۔

ان امور کے پیش نظر اب مسئلہ "قفیز طحّان" جیسی صورت پیدا نہیں ہوتی۔ اور کل چندہ کی مالیت کا مقررہ فی صد

طے کرنے اور خاص وصول کردہ رقم سے ادائگی معین نہ کرنے کی صورت میں وہ خرابی پیدا نہیں ہوتی جو "قفیز طحّان" والے مسئلہ میں ہے۔

رہ گئی دوسری خرابی کہ کل چندہ کتنا ہوگا اور اس کی اجرت کتنی بنے گی یہ امر مجہول ہے تو یہ جہالت بعد عمل زائل ہو جاتی ہے اور مدارس دینیہ کو اس طرح کام لینے کی حاجت شرعی بھی متحقق ہے ساتھ ہی اس پر عوام و خواص کا تعامل بھی ہو چکا ہے اس لیے وقتِ عقد یہ جہالت مفسِد عقد نہ رہی۔

اسی طرح «چندہ وصول ہو جانا» سفیر کا مقدور نہ ہونے کے باوجود حاجت اور تعامل کی وجہ سے درست ہے۔

❶ کمیشن کا معاملہ زیادہ تر اس بنا پر پیش آتا ہے کہ اصحابِ ثروت اپنی زکاۃ خود مناسب مدارس تک بھیجنے یا پہنچانے کی زحمت کم سے کم تر کرتے ہیں اور بعض مدارس ایسے بھی ہیں جن کی طرف مقامی حضرات کے سوا کوئی سِرے سے توجہ کرنے والا نہیں ہوتا اس لیے مدارس ضرورت محسوس کرتے ہیں کہ سفرا کو اہل خیر کے یہاں بھیجیں لیکن عموماً حال یہ ہے کہ چندہ کرنے کے لیے لوگ آمادہ نہیں ہوتے اور کسی طرح کچھ لوگ آمادہ ہو گئے اور صرف ماہانہ تنخواہ کو ان کا بدل محنت رکھا گیا تو کہیں اتنی مقدار ان کے لیے ناکافی ہوگی اور کہیں ناکافی تو نہ ہوگی لیکن سفیر زیادہ تگ و دو اور کوشش نہ کرے گا، بلکہ جتنا چندہ راحت و آسانی کے ساتھ مل جائے گا اسی پر قناعت کر لے گا۔ یہ حالات مدارس کے لیے پریشانی کا باعث ہیں۔ کمیشن پر وصولی کا جو سلسلہ جاری ہوا اس کے حالات بھی مختلف ہیں۔ کوئی نئی جگہ ہے تو وہاں کم وصولی ہوگی۔ پرانی جگہ ہے اور ادارہ وہاں معروف و مشہور ہے تو آسانی ہوگی اور لوگ ادارہ کی خدمات سے متاثر اور کسی طرح اس سے متعلق ہیں تو وصولی زیادہ ہوگی، اور لینے والا ذی وجاہت ہو تو اور زیادہ وصولی ہوگی۔

اس لحاظ سے سفرا کی حیثیت، ادارہ سے مقامات سفارت کی دوری و نزدیکی، وہاں ادارے کے تعارف و مقبولیت وغیرہ احوال پر نظر کرتے ہوئے ادارے اپنے سفرا کے لیے ماہانہ تنخواہ یا ڈبل تنخواہ یا فی صد مناسب سمجھتے ہوئے مقرر کریں، مگر فقہا نے عامل کے لیے اس کی وصول کردہ رقم کا زیادہ سے زیادہ نصف حصہ دینے کی تحدید فرمائی ہے جب کہ اس سے کم مقدار اس کی مدت عمل کے خورد و نوش وغیرہ کے لیے کفایت نہ کرے اسے نظر میں رکھتے ہوئے سفرا کی اجرت بھی کسی طرح اس سے زیادہ نہیں ہو سکتی۔

دوسری طرف اس بات کی کوشش ہونی چاہیے کہ زیادہ سے زیادہ اہل خیر کو اس پر آمادہ کیا جائے کہ وہ ادارے کو اپنا چندہ ڈرافٹ، چیک وغیرہ کے ذریعہ خود بھیجیں۔ اور اس کی بھی کوشش ہو کہ متعارف اور زیادہ وصولی والے مقامات پر کام کرنے کے لیے باتنخواہ سفرا تیار ہو جائیں اور ادارے کا زیادہ فائدہ ہو۔

❷ محصل پر واجب ہے کہ وصول کردہ رقم سے کچھ بھی اپنے استعمال میں نہ لائے حتی کہ اپنے کرایہ میں بھی صَرف نہ کرے، نہ اسے اپنے حق المحنت میں وضع کرے کہ یہ امانت میں خیانت اور مال مسلم میں تعدی ہوگی جس کے باعث وہ حق اللہ و حق العبد میں گرفتار و مستحق عذاب نار ہوگا۔ ساتھ ہی اس پر فرض ہوگا کہ صاحبِ مال کو تاوان دے نیز اسے بتائے کہ اس کی زکاۃ

ادا نہیں ہو سکی ہے وہ ادا کر دے، یا اسے واپس کر دے تاکہ وہ مدرسہ تک پہنچا دے، یا کم از کم اس سے یہ اجازت لے کہ یہ اپنے پاس سے اس کی طرف سے جمع کر دے۔

جس نے اس طرح کی رقم سے کچھ بھی خرچ کیا ہو اور مالک کو اس کا تاوان نہ دے، نہ بطور مذکور اس سے اجازت لے تو قیامت کے دن اس کے باعث وہ عند اللہ ماخوذ ہو گا۔ اس لیے ایسے شخص پر واجب ہے کہ دنیا میں ہی ارباب اموال اور وہ نہ ہوں تو ان کے ورثہ سے اپنا معاملہ صاف کرا لے تاکہ وہ اپنی زکاۃ و صدقۂ فطر ادا کر لیں اور یہ مواخذۂ اخروی سے محفوظ ہو جائے۔

۳ بعض ناخدا ترس سفرا ایسا بھی کرتے ہیں کہ چھ ماہ یا سال بھر کی تاخیر سے اپنی تحصیل کردہ رقم اداروں میں جمع کرتے ہیں۔ اس طرح زکاۃ کا مصرفِ زکاۃ تک پہنچنا بھی مؤخر ہوتا ہے اس گناہ کا وبال ان سفیروں کے سر آتا ہے، ساتھ ہی ادارہ کے کاموں میں بھی خلل اور سخت حرج واقع ہوتا ہے اس کے جواب دہ بھی سفرا ہی ہوں گے۔ ایسے لوگوں کو ہدایت کی جاتی ہے کہ تحصیل کردہ رقم جلد از جلد ادارے تک پہنچائیں اور اہل ادارہ بھی حیلۂ تملیک جلد سے جلد کر لیں اور صحیح مصارف میں صَرف کریں۔ اور سبھی لوگ ہر معاملہ میں امانت و دیانت اور خوفِ خدا ملحوظ رکھیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مآخذ

● درِ مختار میں ہے:

"الأجراء على ضربين، مشترك و خاص.

فالأول من يعمل لا لواحد كالخياط ونحوه ، أو يعمل له عملا غير موقت كان استاجره للخياطة في بيته غير مقيدة بمدة كان أجيرا مشتركا ... والثاني : وهو الأجير الخاص ، و يسمى : "اجير واحد" وهو من يعمل لواحد عملاً موقتا بالتخصيص و يستحق الأجر بتسليم نفسه فى المدة، و إن لم يعمل." (ملخصاً) (۱)

● فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

"والحيلة في ذلك لمن أراد الجواز ، أن يشترط صاحب الحنطة قفيزا من الدقيق الجيد ولم يقل "من هذه الحنطة" أو يشترط ربع هذه الحنطة؛ لأن الدقيق إذا لم يكن مضافا إلىٰ حنطة بعينها يجب فى الذمة ، والأجر كما يجوز أن يكون مشاراً إليه يجوز أن يكون دينا فى الذمة، ثم إذا جاز يجوز أن يعطيه ربع دقيق هذه الحنطة إن شاء. كذا فى المحيط. (۲)

● رد المحتار میں ہے:

---

(۱) در مختار، باب ضمان الأجير، ج:۹، ص:۸۷ — ۹۵، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) فتاویٰ عالمگیری، ج:٤، ص:٤٤٤، الفصل الثالث في قفيز الطحان وما هو في معناه من الباب الخامس عشر.

”(تتمة) قال فی التاتر خانية: وفی الدلال والسمسار يجب أجر المثل وما تواضعوا عليه إن في كل عشرة دنانير كذا فذاك حرام عليهم. وفی الحاوی: سئل محمد بن سلمه من أجرة السمسار فقال: أرجوا أنه لاباس به وإن كان فی الأصل فاسداً لكثرة التعامل . وكثير من هذا غير جائز، فجوزه لحاجة الناس إليه كدخول الحمام.“ (۱)

● فتاویٰ ہندیہ ”کتاب الوقف“ میں ہے:

”في فتاوى أبي الليث رحمه الله تعالىٰ: رجل جمع مالا من الناس لينفقه في بناء المسجد فأنفق من تلك الدراهم في حاجته ثم رد بدلها في نفقة المسجد لا يسعه أن يفعل ذٰلك فإن فعل فإن عرف صاحب ذلك المال ردّ عليه أو سأله تجديد الإذن فيه. وإن لم يعرف صاحب المال استاذن الحاكم فيما استعمله وإن تعذر عليه ذلك رجوت له فی الإستحسان أن ينفق مثل ذلك من ماله على المسجد فيجوز ، لكن هذا واستئمار الحاكم يجب أن يكون في رفع الوبال أما الضمان فواجب، كذا فی الذخيرة.

و يبتنى علىٰ هذا مسائل ابتلى بها أهل العلم والصلحاء . منها: العالم إذا سأَل للفقراء أشياء واختلط بعضها ببعض يصير ضامنا لجميع ذلك واذا أدّى صار مؤدّيا من مال نفسه و يصير ضامنا لهم ولا يجز يهم عن زكاتهم ، فيجب أن يستاذن الفقير لياذن له بالقبض فيصير خالطًا ماله بماله كذا فی المحيط. (۲)

(۱) رد المحتار، باب ضمان الأخير، ج:۵، ص:۴۴

(۲) فتاویٰ عالمگیری، ج:۲، ص:۴۸۰، ۴۸۱، الثانی عشر فی الأوقاف التی يستغنى عنها

پندرہواں فقہی سیمینار

منعقدہ: ۱۸/۱۹/۲۰/ صفر ۱۴۲۹ھ
مطابق ۲۶/۲۷/۲۸/ فروری ۲۰۰۸ء
بروز سہ شنبہ، چہار شنبہ، پنج شنبہ
بمقام: امام احمد رضا لائبریری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

موضوعات

(۳۷)- طبیب کے لیے اسلام اور تقویٰ کی شرط
(۳۸)- مساجد میں مدارس کا قیام
(۳۹)- نیٹ ورک مارکیٹنگ کی شرعی حیثیت

طبیب کے لیے اسلام اور تقویٰ کی شرط

☆- سوال نامہ

☆- خلاصۂ مقالات

☆- فیصلے

سوال نامہ

طبیب کے لیے اسلام اور تقویٰ کی شرط

ترتیب: مولانا نفیس احمد مصباحی، رکن مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمده و نصلي و نسلم علی رسوله الکریم ٥

خالقِ کائنات نے جہاں اس دنیا میں بیماریاں پیدا کی ہیں وہیں ان کا علاج بھی پیدا فرمایا ہے۔ حدیثِ پاک میں ہے: ''اللہ تعالیٰ نے جو بھی بیماری اتاری اس کے لیے شفا اتاری۔'' رواه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله تعالیٰ عنه. (۱)

امام احمد و ترمذی و ابو داؤد نے حضرت اسامہ بن شریک رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی کہ لوگوں نے عرض کی: یارسول اللہ! ہم دوا کریں؟ فرمایا: ہاں، اے اللہ کے بندو! اللہ تعالیٰ نے جو بھی بیماری رکھی اس کے لیے شفا بھی رکھی ہے، سوا ایک بیماری کے، وہ بڑھاپا ہے۔ (۲)

بہر حال دوا علاج کرنا کرانا جائز ہے جب کہ یہ عقیدہ ہو کہ شفا دینے والا اللہ تعالیٰ ہے، اس نے دوا کو ازالۂ مرض کا سبب بنادیا ہے، اور اگر کوئی شخص دوا ہی کو ''شافی'' سمجھے تو ناجائز ہے۔ (۳)

ظاہر سی بات ہے کہ ہر شخص حکیم اور ڈاکٹر نہیں ہوتا، اس لیے علاج کے لیے اسے کسی مُعالج، حکیم یا ڈاکٹر کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ عام حالات میں تو وہ کسی بھی طبیب اور مُعالج سے علاج کرا سکتا ہے، خواہ وہ فاسق ہو یا غیر فاسق، مسلم ہو یا غیر مسلم، جب کہ وہ کوئی ناجائز چیز دوا میں تجویز نہ کرے۔ مگر جہاں تک ممکن ہو مسلم طبیب ہی سے علاج کرائے۔

---

(۱) مشکوٰۃ المصابیح، ج:۲، ص:۲۸۷، مطبوعہ مجلس برکات، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

(۲) مصدر سابق، ج:۲، ص:۲۸۸

(۳) بہار شریعت ج:۱۶، ص:۱۲۶، المجمع المصباحی، مبارک پور، بحوالہ فتاوی عالم گیری

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری بریلوی علیہ الرحمۃ والرضوان سے سوال ہوا کہ "ہندوؤں سے بیماری کی دوا کرانا کیسا ہے"؟ ارشاد فرمایا:

"طبیب اگر کوئی ناجائز چیز دوا میں بتائے تو جائز نہیں، اگرچہ طبیب مسلمان ہو، اور جائز چیز میں حرج نہیں، اگرچہ کافر ہو۔ مگر ہندوؤں کی طب عقلی اصول کے خلاف اور اکثر مُضِر ہوتی ہے۔ لہٰذا بچنا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ أعلم". (۱)

در اصل بات یہ ہے کہ دوا تجویز کرنے اور طبّی ہدایات دینے میں حکیم اور ڈاکٹر کی حیثیت ایک خبر دینے والے کی ہے اور عام حالات میں دوا علاج کا تعلّق معاملات سے ہوتا ہے، اور شریعت اسلامیہ کے اعتبار سے معاملات میں فاسق، بلکہ کافر کی بھی خبر مقبول ہوتی ہے، البتہ دیانات کے باب میں ان کی خبر مقبول نہیں، بلکہ خبر دینے والے کا مسلم اور عادل ہونا ضروری ہے۔ ہدایہ میں ہے:

قال: (و يقبل في المعاملات قول الفاسق، ولا يُقبل في الديانات إلّا قول العدل.) ووجه الفرق أن المعاملات يكثر وجودها فيما بين أجناس الناس، فلو شرطنا شرطًا زائدًا يؤدي إلى الحرج، فيقبل قول الواحد فيها عدلًا أو فاسقًا، كافرًا كان أو مسلمًا، عبدًا كان أو حرًّا، ذكرًا كان أو أنثى دفعًا للحرج. أمّا الديانات فلا يكثر وقوعها حسب وقوع المعاملات، فجاز أن يشترط فيها ز يادة شرط، فلا يقبل فيها إلّا قول المسلم العدل؛ لأن الفاسق مُتَّهَم، و الكافر لا يلتزم الحكمَ، فليس له أن يُلزِمَ المسلمَ، بخلاف المعاملات؛ لأنّ الكافر لا يمكنه المقام في ديارنا إلّا بالمعاملة، ولا يتهيأ له المعاملة إلّا بعد قبول قوله فيها، فكان فيه ضرورةٌ، فيقبل، ولا يقبل قول المستور في ظاهر الرواية. وعن أبي حنيفة: أنّه يقبل قوله فيها جر يًا على مذهبه أنّه يجوز القضاء به. و في ظاهر الرواية هو و الفاسق سواء حتى يعتبر فيهما أكبر الرأي. (۲)

نتائج الافکار میں ہے:

قال في التلو يح: قيل: ذكر فخر الإسلام في موضع من كتابه أن إخبار المميّز الغير العدل يقبل في مثل الوكالة والهدايا من غير انضمام التحري. و في موضع آخر أنّه يشترط التحري، وهو المذكور في كلام الإمام السرخسي. و محمد رحمه الله ذكر القيد في كتاب الاستحسان، ولم يذكره في الجامع الصغير، فقيل: يجوز أن يكون المذكور في كتاب الاستحسان تفسيرًا لهذا فيشترط ، و يجوز أن يشترط استحسانًا، ولايشترط رخصة، و يجوز

---

(۱) فتاوى رضو يه، كتاب الحظر والاباحة، ج:٩، نصف آخر، ص ٦٥، ٦٦، رضا اكيڈمی ممبئی
(۲) هدايه، كتاب الكراهية، ج: ٤، ص٤٣٨، مطبوعه مجلس بركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور

أن يكون في المسألة روايتان. انتهى. ـ أقول: يشكل على التوجيه الأوّل الفرقُ بين المعاملات والديانات؛ لأنّ قول الفاسق يقبل في الديانات أيضًا بشرط التحرّي، كما سيأتي التصريح به في الكتاب. وكذا يشكل ذلك على التوجيه الثالث على إحدى الروايتين، وهي رواية الاشتراط. فالظاهر المناسب عندي هو التوجيه الثاني. فإنّ الفرق المذكور يستقيم حينئذ؛ إذ لا رخصة لقبول قول الفاسق في الديانات بدون التحرّي. (۱)

طبیب کی خبر کے باب دیانات سے متعلق ہونے کی صورت یہ ہے کہ مثلاً ایک شخص آنکھ کی بیماری میں مبتلا ہے اور آنکھ کا ڈاکٹر اُس سے کہے اگر تم رکوع و سجود وغیرہ میں اپنا سر جھکاؤ گے تو بینائی سے محروم ہو جاؤ گے، یا یہ مرض شدّت اختیار کرلے گا اور بہت دیر میں شفا ہوگی — یوں ہی رمضان کے مہینے میں ایک شخص سخت بیمار ہے، ڈاکٹر اس سے یہ کہے کہ اگر تم نے پابندی کے ساتھ دو دو گھنٹے پر دوائیں نہیں کھائیں تو جان کا خطرہ ہے، یا مرض کے شدید ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ اب ظاہر سی بات ہے کہ اس صورت میں اگر وہ ڈاکٹر کی ہدایات پر عمل کرتا ہے تو اسے روزہ چھوڑنا ہوگا — ان صورتوں میں اس کے لیے طبیب کی ہدایات پر عمل کرنے کی اجازت ہے۔ مگر ہمارے فقہاے کرام نے یہ صراحت فرمائی ہے کہ مریض کے لیے ان صورتوں میں طبیب کی ہدایات پر عمل کرنا اس وقت درست ہوگا جب وہ مسلم اور عادل، یا غیر ظاہر الفسق ہو۔

ہدایہ میں ہے:

ومن كان مريضًا في رمضان فخاف إن صام ازداد مرضه أفطر و قضى.

اسی کے تحت فتح القدیر میں ہے:

"وجه قولنا إنّ قوله تعالىٰ: "فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ" يبيح الفطر لكل مريض، لكن القطع بأنّ شرعية الفطر له إنّما هو لدفع الحرج. و تحقق الحرج منوط بزيادة المرض أو إبطاء البرء أو فساد عضو. ثمّ معرفة ذلك باجتهاد المريض، والاجتهاد غير مجرّد الوهم، بل هو غلبة الظنّ عن أمارة، أو تجربة، أو بإخبار طبيب مسلم غير ظاهر الفسق. وقيل: عدالته شرط. (۲)

البحر الرائق میں ہے:

و في الظهيرية: رضيع مبطون يخاف موته من هذا الدواء، و زعم الأطباء أنّ الظئر إذا شربت دواء كذا برئ الصغير و تماثل، و تحتاج الظئر إلى أن تشرب ذلك نهارًا في رمضان، قيل: لها ذلك إذا قال ذلك الأطبّاء الحذاق. وكذلك الرجل إذا لدغته حيّةٌ فأفطر بشرب

(۱) نتائج الافكار، تكملة فتح القدير، ج:۱۰، ص:۱۰، مطبوعه پور بندر گجرات

(۲) فتح القدير، ج:۲، ص: ٣٥٦، مطبوعه مركز اهل سنت بركات رضا، پور بندر، گجرات

الدواء قالوا: إن كان ذلك ينفعه فلا بأس به.۔أطلق في الكتاب الأطباء الحذاق، قال رضي الله تعالىٰ عنه: و عندي هذا محمول على الطبيب المسلم دون الكافر، كمسلم شرع في الصلاة بالتيمم فوعد له كافر إعطاء الماء فإنّه لا يقطع الصلاة، لعلّ غرضه إفساد الصلاة عليه فكذلك في الصوم اھ. و فيه إشارة إلى أنّ المريض يجوز له أن يستطبّ بالكافر فيماعدا إبطال العبادة ، لِمَا أنّه علّل قبول قوله باحتمال أن يكون غرضُه إفسادَ العبادة، لا بأنّ استعمالَه في الطب لا يجوز. (۱)

تنویر الابصار اور در مختار میں ہے:

(أو مريض خاف الزيادة) لمرضه، و صحيح خاف المرض، و خادمة خافت الضعف، بغلبة الظنّ بأمارة أو تجربة أو بإخبار طبيب حاذق مسلم مستور.

اس کے تحت رد المحتار میں ہے:

قوله: "بأمارة" : أي علامة. قوله: "أو تجربة" ولو كانت من غير المريض عند اتحاد المرض. ط- عن أبي السعود. قوله: "حاذق" أي له معرفة تامّة في الطب، فلا يجوز تقليد من له أدنى معرفة فيه . ط. قوله: "مسلم" أمّا الكافر فلا يعتمد على قوله؛ لاحتمال أنّ غرضه إفساد العبادة، .... قوله : "مستور" و قيل : عدالته شرط، و جزم به الزيلعي، و ظاهرُ ما في "البحر" و "النهر" ضعفُه. قلت: وإذا أخذ بقول طبيب ليس فيه هذه الشروط و أفطر فالظاهرُ لزوم الكفارة، كما لو أفطر بدون أمارة ولا تجربة لعدم غلبة الظن، والناس عنه غافلون.(۲)

اس وقت ہندستان بلکہ دنیا کے بیش تر ممالک کا حال یہ ہے کہ وہاں عموماً ان شرائط و اوصاف کے حامل مسلم ڈاکٹر اور طبیب دست یاب نہیں ہوتے، مسلمان مجبوراً غیر مسلم یا مسلم غیر عادل ڈاکٹروں سے ہر طرح کا علاج کراتے ہیں اور ان کی طبی ہدایات کو ماننے کے لیے مجبور ہوتے ہیں۔ اب آپ کو اس بات پر غور کرنا ہے کہ کیا ان حالات میں بھی طبیب کے لیے حاذق ہونے کے ساتھ مسلم اور عادل یا غیر ظاہر الفسق ہونا ضروری ہے؟ اخیر میں علماے کرام اور مفتیانِ عظام سے گزارش ہے کہ شرعی اصول اور فقہی جزئیات کی روشنی میں درج ذیل سوالات کے جوابات عنایت فرما کر امتِ مسلمہ کے لیے صحیح راہِ عمل متعیّن فرمائیں اور عند اللہ ماجور ہوں۔

---

(۱) البحر الرائق، فصل في العوارض ، ج:۲، ص:٤٩٣، مطبوعه دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان
(۲) رد المحتار، فصل في العوارض، ج:۳، ص:٤٠٤ مطبوعه: دار الكتب العلمية، بيروت.

[سوالات]

(۱) عام حالات میں غیر مسلم ڈاکٹروں سے علاج کرانا کیسا ہے؟

(۲) اگر طبیب دورانِ علاج کوئی ایسی ہدایت کرے جس کا تعلق براہِ راست یا بالواسطہ بابِ دیانات سے ہو تو کیا اس کی طبّی ہدایت پر عمل درآمد کے جواز کے لیے اُس طبیب کے حاذق و ماہر ہونے کے ساتھ مسلم اور عادل یا مستور الحال ہونا بھی شرط ہے؟

(۳) فقہاے کرام کی عبارتوں میں طبیب کے لیے اسلام اور عدالت یا غیر ظاہر الفسق ہونے کی شرطیں احترازی ہیں، یا ان کا مقصد ظن و اعتماد کا حصول اور اضرار کے اندیشہ سے بچنا ہے؟ بصورت ثانی جدید تحقیقاتی آلات اور مشینوں کے ذریعہ حاصل ہونے والی رپورٹ سے اس مقصد کا حصول ہو سکتا ہے یا نہیں؟

(۴) اور بہر حال بابِ دیانات میں مریض کے لیے مذکورہ بالا شرائط سے خالی طبیب کی ہدایات پر عمل کرنا کیسا ہے؟

خلاصۂ مقالات بعنوان

طبیب کے لیے اسلام اور تقویٰ کی شرط

تلخیص نگار: مولانا نفیس احمد مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلسِ شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے پندرہویں فقہی سیمینار کے مقررہ چار موضوعات میں سے ایک اہم موضوع ہے: ''طبیب کے لیے اسلام اور عدالت کی شرط'' ۔ اس موضوع پر ملک کے طول و عرض سے انچاس مقالات مجلس کو موصول ہوئے جو چوّن علماے کرام اور مفتیانِ عظام کی علمی کد و کاوش کا نتیجہ ہیں، یہ مقالات فل اسکیپ سائز کے ۲۲۹ صفحات پر پھیلے ہوئے ہیں۔ اس موضوع سے متعلق سوال نامے میں کچھ فقہی جزئیات اور عصر حاضر کا منظر نامہ پیش کرنے کے بعد چار سوالات مندوبینِ کرام کی بارگاہ میں پیش کیے گئے تھے۔ ان میں **پہلا سوال** یہ تھا:

''عام حالات میں غیر مسلم ڈاکٹروں سے علاج کرانا کیسا ہے؟''

جوابات سوال(۱)

اس سوال کے جواب میں مندوبین کرام کے دو موقف اس وقت میرے سامنے ہیں:

(۱)غیر مشروط جواز (۲)مشروط جواز۔

پہلا موقف: غیر مشروط جواز کے قائل درج ذیل حضرات ہیں:

• مولانا مسیح احمد قادری مصباحی، بلرام پور • مفتی شیر محمد خاں رضوی، اسحاقیہ، جودھ پور، راجستھان • مفتی محمد عنایت احمد نعیمی، اترولہ • مفتی شفیق احمد شریفی، الہ آباد • مفتی شمشاد احمد مصباحی، جامعہ امجدیہ، گھوسی • مولانا ابرار احمد اعظمی، ندائے حق، جلال پور • مفتی شمشیر علی رضوی مصباحی، دار العلوم غوث صمدانی، راج کوٹ، گجرات • مولانا احمد رضا مصباحی، مبارک پور • مولانا محمد حنیف خاں رضوی، بریلی شریف • مفتی محمد عالم گیر رضوی مصباحی، اسحاقیہ، جودھ پور • مولانا محمد اسحاق مصباحی، رام پور • مفتی عبد السلام رضوی مصباحی، تلشی پور • مولانا شبیر احمد مصباحی، مہراج گنج • مفتی شہاب الدین احمد نوری، فیض الرسول، براؤں شریف • مولانا محمد جابر خاں مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مفتی بدر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مفتی محمد معراج

القادری، جامعہ اشرفیہ • مولانا صاحب علی مصباحی • مفتی شیر محمد خاں مصباحی، دار العلوم وارثیہ، لکھنؤ • مولانا محمد عرفان عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مولانا محمد سلیمان مصباحی، جامعہ عربیہ سلطان پور۔

ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ عام حالات میں کافر طبیب سے علاج کرانا جائز ہے، لیکن جہاں مسلم طبیب بھی ہو وہاں غیر مسلم کے بجائے مسلم طبیب و معالج سے علاج کرانا بہتر ہے۔ یہ حضرات اپنے موقف کی تائید میں درج ذیل دلیلیں پیش کرتے ہیں:

(۱) عام حالات میں دوا علاج کا تعلق معاملات سے ہوتا ہے، اور دوا تجویز کرنے اور طبی ہدایات دینے میں حکیم اور ڈاکٹر کی حیثیت ایک خبر دینے والے کی ہے اور معاملات میں فاسق بلکہ کافر کی خبر بھی مقبول ہوتی ہے۔ "كما صرّح به في عامة الأسفار الفقهية."

(۲) " ثم هذا التطبب المذكور حيث لا ينافي مقام التوكل على الله تعالى لا فرق فيه بين التطبب بطبيب مسلم أو كافر إذا غلب على ظن المريض أنه صادق فيما يصف له من الدواء؛ إذ رب مسلم يكذب وكافر يصدق، والمعتبر غلبة ظن المريض خصوصًا بعد تجربة الحذق منه، وهذا من قبيل المعاملات و قول الكافر فيها مقبول عندنا." اهـ. (۱)

(۳) " و ما ذكره الشيخ عبد الوهاب الشعراني رحمه الله تعالى في كتابه "العهود المحمدية" من التنفير عن التطبب بالكفار فمحمول على من ابتلي بضعف اليقين من عوام المسلمين فيخاف عليه أن يميل إلى الطبيب اليهودي أو النصراني وربما يقع عنده الشك في عقيدته بسبب حصول الشفاء على يده و يظن أنه شفي بسبب صحة دينه الباطل، وأما من لم يخطر له ذلك و عرف أن الأسباب كلها بيد الله تعالى وحده و أنه تعالى الشافي لا غيره فلا شبهة في جواز التطبب بالأطباء المسلمين والكافرين والصالحين والفاسقين ." اهـ ملتقطًا. (۲)

(۴) "و فيه إشارة إلى أن المريض يجوز له أن يستطب بالكافر فيما عدا إبطال العبادة لما أنه علّل عدم قبول قوله باحتمال أن يكون غرضه إفساد العبادة لا بأن استعماله فى الطب لا يجوز."(۳)

مفتی شمشاد احمد مصباحی صاحب فتاویٰ رضویہ، کتاب الحظر والاباحۃ، ج:۱۰، نصف آخر، ص:۶۵-۶۶ کی عبارت: "طبیب اگر کوئی ناجائز چیز دوا میں بتائے ... مگر ہندوؤں کی طب عقلی اصول کے خلاف اور اکثر مضر ہوتی ہے، لہذا بچنا چاہیے۔" نقل کرنے کے بعد اپنے مقالے میں لکھتے ہیں:

---

(۱) الحديقة الندية، ج:۱، ص:۳٤٥

(۲) مصدر سابق، ص:۳٤٦

(۳) البحر الرائق، فصل في العوارض، ج۲، ص ٤٩٣، مطبوعه: دار الكتب العلمية، بيروت.

”اُس دور میں ہندوؤں کی طب عقلی اصول کے خلاف اور مضر رہی ہوگی مگر اس دور میں جو طریقۂ علاج مسلمانوں میں رائج ہے وہی طریقۂ علاج ہندوؤں میں بھی رائج ہے اور جن طبی اصول اور قواعد کی روشنی میں مسلم ڈاکٹر علاج کرتے ہیں، انھیں طبی اصول و قواعد کی روشنی میں ہندو ڈاکٹر بھی علاج کرتے ہیں کیوں کہ ڈاکٹری کی جو تعلیم آج دنیا میں رائج ہے وہ ہندو، مسلم سب کے لیے یکساں ہے، مذہب، قوم، فرقہ کے اعتبار سے اس میں کوئی تفریق نہیں ہوتی، لہذا ہندو ڈاکٹروں سے علاج کرانے میں جس مضرت کا اعلیٰ حضرت نے ذکر فرمایا ہے اب اس کا اندیشہ نہیں۔“

مفتی عالم گیر مصباحی عام حالات میں بھی غیر مسلم ڈاکٹروں سے ضرورت و حاجت، عموم بلویٰ اور دفعِ حرج کی بنیاد پر علاج کرانے کو جائز کہتے ہیں۔

مولانا محمد حنیف رضوی بریلوی صاحب مسلمانوں کے ابتلاے عام کی بنا پر اسے جائز قرار دیتے ہیں۔

مفتی عبد السلام مصباحی صاحب عموم بلویٰ اور دفعِ حرج کے پیشِ نظر اسے جائز کہتے ہیں۔

جب کہ مولانا احمد رضا مصباحی مبارک پوری اجازت دینے میں دامنِ احتیاط بڑی مضبوطی کے ساتھ تھامے نظر آتے ہیں، ان کے الفاظ یہ ہیں:

”عام حالات میں بھی جہاں تک ممکن ہو مسلمان طبیب حاذق عادل یا غیر ظاہر الفسق سے علاج کرایا جائے اور اگر اس میں دقت ہو تو کم از کم طبیب یا ڈاکٹر مسلمان ہو اور جب اس میں بھی حرج ہو تو بدرجۂ مجبوری غیر مسلم ڈاکٹر سے علاج کرانے میں کوئی حرج نہیں۔“

دوسرا موقف: مشروط جواز کا ہے۔ یہ موقف درج ذیل علماے کرام کا ہے:

• قاضی فضل احمد مصباحی، بنارس • مولانا نصر اللہ رضوی، محمد آباد، گوہنہ • مولانا عبد الغفار اعظمی مصباحی، خیر آباد، مئو • قاضی فضل رسول مصباحی، مہراج گنج • مولانا محسن رضا ہادی و مولانا شبیر احمد مصباحی، دھرول، گجرات • مولانا سرفراز احمد برکاتی • مولانا محمد عبد الرحمٰن رضوی • مولانا ریحان رضا مصباحی • مولانا محمد کونین نوری مصباحی، کوڑی نار، جونا گڑھ، گجرات • مولانا عبد الحق رضوی، جامعہ اشرفیہ • مولانا محمد عارف اللہ مصباحی، محمد آباد • مولانا ساجد علی مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مفتی آل مصطفیٰ مصباحی، جامعہ امجدیہ، گھوسی، مئو • مولانا ناصر حسین مصباحی، جامعہ اشرفیہ • قاضی شہید عالم رضوی، بریلی شریف • مفتی زاہد علی سلامی، جامعہ اشرفیہ • مولانا صدر الوریٰ قادری مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مولانا نور احمد قادری مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مولانا محمد اختر کمال قادری، جامعہ اشرفیہ • راقمِ سطور (نفیس احمد مصباحی)، جامعہ اشرفیہ • مفتی محمد حبیب اللہ مصباحی پچپڑوا، بلرام پور • مولانا محمد بشیر القادری، اسری بازار، گریڈیہ • مولانا محمد انور نظامی مصباحی، ہزاری باغ • مولانا محمود علی مشاہدی مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مولانا نثار احمد مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مولانا محمد رفیق عالم رضوی مصباحی، بریلی شریف • مفتی محمد معین الدین مصباحی، فیض آباد • مولانا ناظم علی مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی، ناظم مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ۔

ان حضرات کا موقف یہ ہے کہ عام حالات میں غیر مسلم ڈاکٹر سے علاج کرانا جائز ہے، جب کہ وہ کوئی ناجائز چیز دوا میں

نہ بتائے اور اس میں کسی عبادت کا ابطال نہ ہو۔ بعض علمائے کرام نے دونوں شرطیں لگائی ہیں اور بعض نے صرف ایک ہی شرط پر اکتفا کیا ہے، بعض نے اس جواز کو خارجی علاج کے ساتھ خاص کیا جس میں وہ طبیب کوئی طبی خیانت اور بدخواہی نہ کر سکے اور اندرونی علاج میں منع کیا، یا بچنے کا مشورہ دیا، خصوصاً علمائے کرام اور معظّمانِ دین کو، اور بہر حال ان سے احتیاط و احتراز کو اولیٰ قرار دیا۔

ان حضرات کی دلیلیں درج ذیل ہیں:

❖ البحر الرائق میں ہے:

”و فیه إشارة إلی أن المریض یجوز له أن یستطب بالکافر فیما عدا إبطال العبادة لما أنه علّل عدم قبول قوله باحتمال أن یکون غرضه إفساد العبادة لا بأن استعماله فی الطب لا یجوز.“ (۱)

❖ در مختار میں ہے:

”أفاد فی النهر تبعًا للبحر جواز التطبیب بالکافر فیما لیس فیه إبطال عبادة.“(۲)

❖ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”طبیب اگر کوئی ناجائز چیز دوا میں بتائے جب تو جائز نہیں، اگرچہ طبیب مسلمان ہو اور جائز چیز میں حرج نہیں، اگرچہ کافر ہو۔ مگر ہندوؤں کی طب عقلی اصول کے خلاف اور اکثر مضر ہوتی ہے، لہٰذا بچنا چاہیے۔“ (۳)

❖ ”رہا کافر طبیب سے علاج کرانا خارجی یا ظاہر مکشوف علاج، جس میں اس کی بدخواہی نہ چل سکے وہ تو ”لَا یَأْلُوْنَکُمْ خَبَالًا“ سے بالکل بے علاقہ ہے اور دنیاوی معاملات بیع و شرا، اجارہ و استیجار کی مثل ہے، ہاں! اندرونی علاج جس میں اس کے فریب کی گنجائش ہو .... پھر بھی خلافِ احتیاط اور شنیع ضرور ہے۔ خصوصاً یہود و مشرکین سے سربرآوردہ مسلمان کو جس کے کم ہونے کو وہ اشقیا اپنی فتح سمجھیں۔“ (۴)

حضرت علامہ مفتی نظام الدین رضوی صاحب اپنے مقالہ میں لکھتے ہیں:

”عام حالات“ سے مراد وہ حالات ہیں جن میں بلا عذر شرعی کسی ناجائز کام مثلاً نجس یا حرام چیز سے علاج، خطرناک آپریشن، صوم وصلاۃ وغیرہ عبادات کا ابطال، یا ترک اور حلقِ لحیہ وغیرہ کا ارتکاب نہ کرنا پڑے، ایسے نارمل حالات میں غیر مسلم ڈاکٹر سے علاج کرانا کبھی جائز ہے، کبھی ممنوع، کبھی غیر انسب۔“

---

(۱) البحر الرائق، فصل فی العوارض، ج۲، ص ۴۹۳، دار الکتب العلمیة، بیروت

(۲) درمختار مع رد المحتار، ج۳ ص: ۴۰۴، فصل فی العوارض المبیحة لعدم الصوم، من کتاب الصوم، مطبوعه دار الکتب العلمیة، بیروت

(۳) فتاویٰ رضویه، جلد: ۹، نصف آخر، ص: ۶۵-۶۶، کتاب الحظر والاباحة، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۴) فتاویٰ رضویه، ج: ۹، نصف آخر، ص: ۲۹۰ کتاب الحظر والاباحة، ملتقطاً، رضا اکیڈمی، ممبئی

پھر چار صفحے میں اس پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے اور یہ ہدایت فرمائی ہے کہ:

”مسلمانوں بالخصوص علماے دین کو غیر مسلم طبیب کا علاج شروع کرنے سے پہلے یہ اطمینان حاصل کر لینا چاہیے کہ وہ متعصب نہیں ہے، مسلم غیر مسلم سب کے ساتھ اس کا برتاؤ یکساں ہوتا ہے اور اس کی نظر اپنے پیشے کو فروغ دینے پر ہی ہے، اس کے باوجود اگر مسلم ڈاکٹر فراہم ہوں تو غیر مسلم ڈاکٹر سے احتیاط بہتر ہے اور جو مجبور ہے، معذور ہے، خداے عفوو غفور اس پر رحم فرمائے۔“

مزید لکھتے ہیں:

”وہابی، دیوبندی، رافضی ڈاکٹروں کا حال اس سے بھی بُرا ہے ان میں جو جس قدر خوش کلام شیریں بیان ہوتا ہے، وہ عموماً اسی قدر تعصب مذہبی سے آلودہ ہوتا ہے، علماے اہل سنت کے ساتھ ان کا سلوک ”شہد دکھائے، زہر پلائے“ جیسا ہوتا ہے۔“

جوابات سوال (۲)

دوسرا سوال یہ تھا کہ ”اگر طبیب دورانِ علاج کوئی ایسی ہدایت کرے جس کا تعلق براہِ راست یا بالواسطہ باب دیانات سے ہو تو کیا اس کی طبی ہدایت پر عمل در آمد کے جواز کے لیے اس طبیب کے حاذق و ماہر ہونے کے ساتھ مسلم اور عادل یا مستور الحال ہونا بھی شرط ہے؟“

اس سوال کے جواب میں علماے کرام کے درج ذیل چھ موقف ہیں:

پہلا موقف: یہ ہے کہ مطلقاً باب دیانات میں طبیب کی طبی ہدایات پر عمل در آمد کے لیے اس طبیب کے حاذق ہونے کے ساتھ مسلم اور عادل یا کم از کم مستور الحال ہونا شرط ہے۔ ان میں سے بعض حضرات نے اس حکم کے علی الاطلاق ہونے کی صراحت کی ہے اور بعض حضرات کے مقالوں سے اطلاق مستفاد ہوتا ہے۔ یہ موقف درج ذیل حضرات کا ہے:

• مولانا محمد نظام الدین علیمی مصباحی، جمداشاہی، بستی • مولانا سرفراز احمد برکاتی، مولانا محمد ریحان رضا مصباحی، مولانا محمد عبد الرحمٰن رضوی • مولانا ناظم علی مصباحی، جامعہ اشرفیہ • قاضی شہید عالم رضوی • مفتی حبیب اللہ نعیمی • مولانا عبد الحق رضوی • مفتی عنایت احمد نعیمی • مفتی شفیق احمد شریفی • مولانا عبد الغفار اعظمی • مولانا محمد بشیر القادری • مولانا عرفان عالم مصباحی • مولانا شبیر عالم مصباحی • مولانا محمد مسیح احمد مصباحی • مفتی شیر محمد رضوی، جودھ پور۔

ان حضرات کا استدلال مجموعی طور پر مندرجہ ذیل جزئیات سے ہے:

❖ ہدایہ میں ہے:

”(و يقبل في المعاملات قول الفاسق ولا يقبل في الديانات، إلّا قول العدل) و وجه الفرق أن المعاملات يكثر وجودها.................. أمّا الديانات فلا يكثر وقوعها حسب وقوع المعاملات فجاز أن يشترط فيها زيادة شرط فلا يقبل فيها إلّا قول المسلم

العدل؛لأن الفاسق متهم والكافر لا يَلتَزِم الحكمَ. فليس له أن يُلْزِم المسلمَ، بخلاف المعاملات." (۱)

❖ الدر المنتقی میں ہے:

"(يباح الفطر لمريض خاف زيادة مرضه) كيفا أو كمّا (بالصوم) و صحيح خاف المرض و خادمة خافت الضعف بغلبة الظن بأمارة أو تجربة أو إخبار طبيب حاذق مسلم عدل." (۲)

❖ فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے:

و في مجموع النوازل: سئل الشيخ عن صغير رضيع مبطون يخاف موته بهذا الدواء، وله ظئر يزعم الأطباء إن الظئر إذا شربت دواء كذا يبرأ هذا الصغير، و تحتاج الظئر أن تشرب ذلك نهارًا في رمضان، هل يجوز لها الإفطار بهذا العذر؟ قال: نعم، إذا قال الأطباء البصراء بذلك. و في الظهيرية قال: و عندي هذا محمول على الطبيب المسلم دون الكافر، كمسلم شرع في الصلاة بالتيمم فوعد له كافر إعطاء الماء فإنه لا يقطع الصلاة. (۳)

❖ اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری بریلوی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:

"وضو یا غسل میں پانی سے نقصان کا نرا اندیشہ کافی نہیں نہ کسی ڈاکٹر یا فاسق یا ناقص طبیب کا کہنا کافی بلکہ تین دلائل شرعیہ سے ایک کا ہونا ضرور، یا تو ظاہر[1] واضح روشن علامت، یا صحیح تجربہ[2]، یا طبیب[3] حاذق مسلمان غیر فاسق کا بیان۔" (۴)

❖ "ہاں! یہ بات کہ فلاں امر ضرر دے گا کسی کافر یا کھلے فاسق یا ناقص طبیب کے بتائے سے ثابت نہیں ہو سکتی، یا تو خود اپنا تجربہ ہو کہ نقصان ہوتا ہے، یا کوئی صاف علامت ایسی موجود ہو جس سے واقعی ظن غالب نقصان کا ہو، یا طبیب حاذق مسلم مستور بتائے جس کا کوئی فسق ظاہر نہ ہو"۔(۵)

مذکورہ بالا عبارتوں کے علاوہ بہارِ شریعت حصہ پنجم، ص:۴۸۲، بحر الرائق، ج:۹، کتاب الکراہیۃ، فتح القدیر، ج:۲، ص:۳۵۶ وغیرہ فقہی کتابوں کی عبارتوں سے بھی استدلال کیا ہے۔

---

(۱) هدايه، كتاب الكراهية، ج: ٤، ص:٤٣٨، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مباركپور

(۲) الدر المنتقى شرح الملتقى مع مجمع الأنهر، كتاب الصوم، فصل فى العوارض، ج:١، ص: ٣٦٦ مطبوعه دار الكتب العلمية، بيروت

(۳) الفتاوى التاتارخانية، كتاب الصوم، فصل الأسباب المبيحة للفطر، ٢/ ٢٩١، مطبوعه دار الكتب العلمية، بيروت

(۴) فتاوى رضويه جلد :١، ص :٦١٣، رضا اكيڈمى، ممبئى

(۵) ايضاً: جلد :١، ص :١٠٤

دوسرا موقف: یہ ہے کہ مطلقاً باب دیانات میں طبیب کا ان اوصاف سے متّصف ہونا شرط نہیں، بلکہ اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر طبیب یا ڈاکٹر کی طبی ہدایات کا تعلق براہِ راست بابِ دیانات سے ہو تو اس پر عمل در آمد کے جواز کے لیے طبیب کا مذکورہ بالا اوصاف سے متّصف ہونا شرط ہے اور اگر بالواسطہ یعنی ضمناً و تبعاً ہو تو ان اوصاف سے متّصف ہونا شرط نہیں۔ اس صورت میں فاسق، بلکہ کافر کے قول پر بھی عمل کرنا جائز ہے۔ یہ موقف درج ذیل حضرات کا ہے:

• مولانا عارف اللہ مصباحی • مولانا محمد انور نظامی مصباحی • مولانا ساجد علی مصباحی • مفتی آل مصطفیٰ مصباحی • مولانا محمد رفیق عالم رضوی مصباحی • مولانا نصر اللہ رضوی • مولانا محسن رضا ہادی، مولانا شبیر احمد مصباحی • مولانا محمد کونین نوری مصباحی • مولانا ناصر حسین مصباحی • مولانا صدر الوریٰ قادری • مولانا نور احمد قادری مصباحی • مولانا اختر کمال مصباحی • مولانا شمشاد احمد مصباحی • مولانا احمد رضا مصباحی مبارک پوری • مفتی محمد معراج القادری • مولانا محمد انور نظامی • راقم سطور (نفیس احمد مصباحی) • مولانا محمود احمد مشاہدی مصباحی • مولانا نثار احمد خاں مصباحی • مفتی زاہد علی سلامی۔

یہ موقف رکھنے والے علماے کرام طبی ہدایات کے براہِ راست باب دیانات سے متعلق ہونے کی صورت میں طبیب کے حاذق ہونے کے ساتھ مسلم، عادل یا مستور الحال ہونے کا وجوب پہلے موقف کے تحت ذکر کردہ عبارات سے ثابت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان عبارتوں کا محمل براہِ راست دیانات، بہ لفظ دیگر دیانات مقصودہ سے تعلق رکھنے والی صورتیں ہیں، جب کہ تبعاً و ضمناً دیانات سے تعلق کی صورت میں طبیب میں ان اوصاف کے شرط نہ ہونے کا ثبوت درج ذیل دلیلوں سے ہوتا ہے:

❖ ہدایہ میں ہے:

”(ومن أرسل أجيرًا له مجوسيًا أو خادمًا فاشترى لحمًا فقال اشتريته من يهودي أو نصراني أو مسلم وسعه أكله) لأن قول الكافر مقبول في المعاملات لأنه خبر صحيح لصدوره عن عقل و دين يعتقد فيه حرمة الكذب والحاجة ماسة إلى قبوله لكثرة وقوع المعاملات.“(۱)

اس عبارت کے تحت صاحب کفایہ فرماتے ہیں:

”قوله ”مقبول“ الخ،لا يقال: كان ينبغي أن لا يقبل قوله؛ لأنه إخبار بأن هذا اللحم حلال، والحل والحرمة من الديانات، ولايقبل في الديانات إلّا قول العدل، والمجوسي ليس بعدل؛ لأنّا نقول إنه إخبار بالشراء من يهودي أو نصراني أو مسلم و إنه من المعاملات و إنما يثبت ما في ضمنه وكذلك لو قال اشتريته من غيرهم إثبات الحرمة فيه ضمني فلمّا قبل قوله في الشراء يثبت الحل في ضمنه؛ لأنه كم من شيء يثبت ضمنًا ولا يثبت قصدًا كوقف المنقول ضمنًا بغير المنقول و كبيع الشرب وغيره.

❖ تنویر الابصار اور در مختار میں ہے:

---

(۱) هدايه، ج:٤،ص:٤٣٧، كتاب الكراهية،مطبوعه مجلسِ بركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور

"(و يقبل قول كافر) ولو مجوسيًا (قال: اشتريت اللحم من كتابي فيحل أو قال:) اشتريته (من مجوسي فيحرم)ولا يرده بقول الواحد، وأصله أن خبر الكافر مقبول بالإجماع في المعاملات لا في الديانات، و عليه يحمل قول الكنز : و يقبل قول الكافر في الحل والحرمة: يعني الحَاصِلَيْنِ في ضمن المعاملات، لا مطلق الحل والحرمة كما توهمه الز يلعي."(۱)

اس کی واضح تشریح علامہ ابن عابدین شامی علیہ الرحمۃ والرضوان نے رد المحتار میں کی ہے۔(تفصیل کے لیے دیکھیے رد المحتار،ج:۹،ص:٤٩٧كتاب الحظر والإباحة، دار الكتب العلمية، بيروت)

❖ صدر الشریعہ علامہ محمد امجد علی قادری رضوی علیہ الرحمہ بہارِ شریعت میں لکھتے ہیں:

"اپنے نوکر یا غلام کو گوشت لانے کے لیے بھیجا اگر چہ یہ مجوسی یا ہندو ہو وہ گوشت لایا اور کہتا ہے کہ مسلمان یا کتابی سے خرید کر لایا ہوں تو یہ گوشت کھایا جاسکتا ہے اور اگر اس نے یہ آکر کہا کہ مشرک مثلاً مجوسی یا ہندو سے خرید کر لایا ہوں تو اس گوشت کا کھانا حرام ہے، کہ خریدنا بیچنا معاملات میں سے ہے اور معاملات میں کافر کی خبر معتبر ہے۔ اگر چہ حلت و حرمت دیانات میں سے ہیں اور دیانات میں کافر کی خبر نامقبول ہے مگر چوں کہ اصل خبر خریدنے کی ہے اور حلت و حرمت اس مقام پر ضمنی چیز ہے، لہٰذا جب وہ خبر معتبر ہوئی تو ضمناً یہ بھی ثابت ہو جائے گی اور اصل خبر حلت و حرمت کی ہوتی تو نامعتبر ہوتی۔"(۲)

❖ تکملہ البحر الرائق میں ہے:

"(فاشترط فيها):أي المعاملات (التمييز لا غير فإذا قبل فيها قول المميز)حرًّا كان أو عبدًا مسلمًا كان أو كافرًا، صغيرًا كان أو كبيرًا (وكان في ضمن قبولُه في الديانات، يقبل قولُه في الديانات ضمنًا؛ لِمَا ذكرنا ،حتى إذا قال المميز : أهدى إليك فلان هذه الجار ية أو بعثني مولايَ بها إليك، وسعه الأخذ والاستعمال حتى جاز له الوطؤ بذلك، لأن الديانات دخلت تبعًا للمعاملات كما تقدم بخلاف الديانات المقصودة لأنه لا يكثر وقوعها كالمعاملات، ولا حرج في اشتراط العدالة. (۳)

مذکورہ بالا عبارتوں کے علاوہ عنایہ، تبیین الحقائق (۲۹/۷)، فتاویٰ عالم گیری(۲۷۱/۵)، فتاویٰ رضویہ (۴۸۱/۴) کے جزئیات سے بھی اپنا موقف ثابت کیا ہے۔

فائدہ: ان دونوں موقف سے تعلق رکھنے والے بیش تر علمائے کرام موجودہ زمانے میں طبیب کی مذکورہ بالا شرطوں میں تخفیف کے قائل ہیں، جس کی تفصیل سوال نمبر (۴) کے جواب میں آ رہی ہے۔

---

(۱) رد المحتار، ج:۹، ص:٤٩٧، كتاب الحظر والاباحة، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) بہارِ شریعت حصہ:١٦، ص:٣٦-٣٧،المجمع المصباحی، مبارک پور

(۳) تكملة البحر الرائق، فصل فى الأكل و الشرب،ج:٨،ص:١٨٦، دار الكتب العلمية، بيروت

تیسرا موقف: اگر طبیب دورانِ علاج کوئی ایسی ہدایت کرے جس کا تعلق بالواسطہ یا بلاواسطہ باب دیانات سے ہو اور اس کی ہدایت پر عمل کرنے میں کسی عبادت کا افساد لازم آئے تو اس کی طبی ہدایات پر عمل کے جواز کے لیے اس طبیب کے حاذق و ماہر ہونے کے ساتھ مسلمان ہونا اصالۃً، جب کہ عادل ہونا یقینی طور پر ظن غالب کے حصول کے لیے شرط ہے۔ اس لیے کہ کبھی کبھی مسلم فاسق کی خبر کے صدق پر بھی ظن کا حصول ہو جاتا ہے اور اس وقت اس کی خبر بھی باب دیانات میں معتبر ہو جاتی ہے، اور مستور یا غیر ظاہر الفسق ہونے کی شرط خبر کو صدق سے قریب کرنے کے لیے ہے۔ اس لیے کہ مذہب میں مستور الحال کا حکم فاسق کی طرح ہے اگر چہ امام حسن کی روایت میں اس کا حکم عادل کی طرح ہے... تو عدالت یا استتارِ حال کی شرط لازمی نہیں، بلکہ صدقِ خبر کو یقینی یا اس سے قریب تر بنانے کے لیے ہے۔ یہ موقف مولانا قاضی فضل احمد مصباحی صاحب کا ہے۔

چوتھا موقف: قاضی فضل احمد مصباحی صاحب کے برادرِ کبیر قاضی فضل رسول مصباحی کا ہے۔ یہ براہِ راست دیانات سے تعلق کی صورت میں اپنے برادرِ صغیر (قاضی فضل احمد مصباحی صاحب) والے موقف پر ہیں مگر بالواسطہ دیانات سے تعلق کی صورت میں ان سے اختلاف کرتے ہیں اور ہر طبیب کے قول پر عمل کو جائز قرار دیتے ہیں، خواہ وہ عادل ہو یا فاسق، مسلم ہو یا غیر مسلم۔

پانچواں موقف: یہ ہے کہ اگر طبیب کی طبی ہدایات کا تعلق براہِ راست دیانات سے ہو تو اس کی طبی ہدایات پر عمل کرنے کے لیے دو چیزوں میں سے ایک کا پایا جانا ضروری ہے:

(۱) طبیب ماہرِ امراض ہونے کے ساتھ مسلمان، عادل یا مستور الحال ہو۔

(۲) اجتہاد و تحری کے بعد مریض کے نزدیک، ڈاکٹر کا (طبی ہدایات صادر کرنے میں) صادق القول ہونا مظنون بہ ظن غالب ہو۔

یہ موقف مولانا ابرار احمد اعظمی کا ہے۔ اسی سے ملتا جلتا موقف مفتی بدر عالم مصباحی صاحب کا بھی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''فقہا نے جو شرطیں لگائی ہیں ان تمام شروط و قیود کی غرض غلبۂ ظن کا حصول ہی ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اگر مریض کو ڈاکٹر کی ہدایات پر عمل نہ کرنے کی صورت میں از دیادِ مرض کا ظن غالب ہے تو اسے ان ہدایات پر عمل کی اجازت ہونی چاہیے، ڈاکٹر مسلم ہو یا کافر، فاسق ہو یا غیر فاسق۔''

چھٹا موقف: یہ ہے کہ براہِ راست دیانات میں کافر کا قول معتبر نہیں، لیکن علاج معالجہ در حقیقت معاملات ہی کی قبیل سے ہیں، بالواسطہ اور ضمناً دیانات سے ہیں اس لیے اس میں غیر مسلم ڈاکٹر کی ہدایات پر عمل میں بھی حرج نہیں۔

یہ موقف مولانا محمد حنیف رضوی بریلوی، مولانا معین الدین مصباحی اور مفتی محمد نظام الدین رضوی کا ہے۔ اس کے تعلق سے مفتی صاحب کے مقالے سے کچھ خاص گوشے نذر قارئین کرتا ہوں۔

(۱) دوا علاج کا تعلق معاملات سے ہے مگر یہ کہ ڈاکٹر اپنی حد سے آگے بڑھ کر شرعی مسائل بتانے لگے تو صرف اس

صورت میں وہ دیانات سے ہوگا۔

(۲) معاملات سے مراد خرید، فروخت، اجارہ وغیرہ وہ تمام عقود اور امور ہیں، جن میں مال یا کام کے بدلے مال لیا جائے، ایک فریق کے قول یا فعل سے دوسرے کے ذمہ کچھ لازم نہ ہو اور دوسرا فریق قائل یا فاعل سے نزاع نہ کر سکے۔

(۳) مریض کی جانچ اور نسخہ تجویز کرنے کی فیس اجرت ہے اور یہ معاملہ عقدِ اجارہ ہے، دام دے کر اس سے دوا لینا عقد بیع ہے، معاوضہ ایکسرے، سونوگرافی، خون، پیشاب وغیرہ کا ٹسٹ اجارہ ہے، جو بلا شبہہ معاملات سے ہیں، ڈاکٹر نے مریض کے لیے جو علاج تجویز کیا اسے قبول کرنا اس پر لازم نہیں اور مریض کو اس بارے میں ڈاکٹر سے نزاع کا حق نہیں اس لیے بھی یہ معاملات سے ہی ہے کہ اس پر معاملات کی تمام تعریفات صادق آتی ہیں بلفظ دیگر معاملات کے تمام بنیادی اوصاف اس میں پائے جاتے ہیں۔

(۴) اگر علاج کا تعلق براہ راست دیانات مقصودہ سے ہو، یعنی اس سے کسی عبادت کا ترک یا ابطال یا حرام کا ارتکاب یا نجاست سے آلودگی لازم آئے، تو معالج ڈاکٹر کے لیے تین اوصاف کا جامع ہونا ضروری ہے۔ (۱) حاذق ہو (۲) مسلمان ہو (۳) عادل یا مستور ہو۔

(۵) مگر عام حالات میں علاج کا تعلق دیاناتِ مقصودہ سے نہیں ہوتا بلکہ ایسے معاملات یا طبّی امور سے ہوتا ہے جن کے ضمن میں دیانات بھی ثابت ہوتے ہیں اور ایسے دیانات میں فاسق و کافر سب کی خبر مقبول ہے۔

مذکورہ بالا مقالہ نگاروں کے علاوہ کچھ مندوبین کرام ایسے ہیں جن کے مقالوں میں اس سوال کا کوئی واضح جواب نہیں ملتا۔

جوابات سوال (۳) الف

تیسرے سوال کے دو جز ہیں:

پہلا جز یہ ہے کہ فقہاے کرام کی عبارتوں میں طبیب کے لیے اسلام اور عدالت یا غیر ظاہر الفسق ہونے کی شرطیں احترازی ہیں، یا ان کا مقصد ظن و اعتماد کا حصول اور اضرار کے اندیشہ سے بچنا ہے؟

اس سوال کے جواب میں سارے مندوبین کرام اس بات پر متفق ہیں کہ ان شرائط کا مقصد ظن و اعتماد کا حصول اور اِضرار کے اندیشہ سے بچنا ہے، مگر اس کے ساتھ ان شرطوں کے احترازی اور غیر احترازی ہونے میں اختلاف ہے، اس طرح اس کے جواب میں اہلِ علم کے تین موقف ہمارے سامنے ہیں۔

پہلا موقف: یہ ہے کہ یہ شرطیں احترازی بھی ہیں اور ان کا مقصد ظن و اعتماد کا حصول بھی ہے۔ یہ درج ذیل علماے کرام کا موقف ہے۔

• مولانا محمد عارف اللہ مصباحی • مولانا محمد اختر کمال مصباحی • مفتی محمد معراج القادری • مولانا نصر اللہ رضوی • مولانا محمد صدر الوریٰ قادری • مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی • مولانا ابرار احمد اعظمی • مفتی بدر عالم مصباحی • مفتی شیر محمد خان مصباحی (وارثیہ، لکھنؤ)

• مولانا عبد الغفار اعظمی • قاضی شہید عالم رضوی • مفتی زاہد علی سلامی • مولانا عبد الحق رضوی • مولانا محمد ناظم علی رضوی مصباحی • مولانا محمد نظام الدین علیمی مصباحی • مفتی معین الدین مصباحی • مفتی محمد نظام الدین رضوی • راقم سطور (نفیس احمد مصباحی)۔

دوسرا موقف: یہ ہے کہ حاذق اور مسلم ہونے کی شرطیں احترازی ہیں اور عدالت یا مستور الحال ہونے کی شرط اتفاقی ہے۔ یہ موقف قاضی فضل رسول مصباحی کا ہے۔ جب کہ قاضی فضل احمد صاحب کا موقف یہ ہے کہ طبیب کے لیے اسلام کی شرط احترازی ہے کہ کافر کی خبر دیانات کے باب میں بالکل معتبر نہیں، جب کہ عدالت یا غیر ظاہر الفسق ہونے کی شرط مکمل طور پر احترازی نہیں بلکہ مقصد ظن و اعتماد کا حصول اور حتی الامکان اضرار کے اندیشہ سے بچنا ہے۔

تیسرا موقف: یہ ہے کہ یہ شرطیں احترازی نہیں ہیں، بلکہ ان کا مقصد ظن و اعتماد کا حصول اور اضرار کے اندیشہ سے بچنا ہے۔ یہ موقف بقیہ علمائے کرام کا ہے۔ ان میں سے بیش تر نے ان شرطوں کے احترازی ہونے کی صراحۃً نفی کی ہے اور بعض حضرات نے اگرچہ صراحۃً نفی نہیں کی ہے لیکن ان کی عبارات سے احترازی نہ ہونا ہی مترشح ہوتا ہے۔

جوابات سوال (۳) ب

تیسرے سوال کا **دوسرا جز** یہ ہے کہ جدید تحقیقاتی آلات اور مشینوں کے ذریعہ حاصل ہونے والی رپورٹ سے اس مقصد کا حصول ہو سکتا ہے یا نہیں؟

اس سوال کے جواب میں مندوبینِ کرام چار خانوں میں تقسیم ہیں:

پہلا نظریہ: یہ ہے کہ جدید تحقیقاتی آلات اور مشینوں کے ذریعہ حاصل ہونے والی رپورٹ کو زیادہ سے زیادہ ڈاکٹر کی یک گونہ اہلیت (نباضی) کے قائم مقام مانا جا سکتا ہے، اس سے اسلام اور عدالت کی کمی پوری نہیں ہو سکتی۔ یہ نظریہ مولانا ساجد علی مصباحی کا ہے۔

دوسرا نظریہ: یہ ہے کہ ان آلات اور مشینوں سے ظن و اعتماد اور اضرار کے اندیشے سے بچاؤ کا مقصد حاصل ہو سکتا ہے۔ اس نظریہ کے حامل علمائے کرام درج ذیل ہیں:

• مفتی محمد نظام الدین رضوی • مولانا محمد کونین نوری مصباحی • مولانا صاحب علی فردوسی • مولانا احمد رضا مصباحی • مولانا محمد انور نظامی • مولانا محمد رفیق عالم مصباحی • مولانا شمشیر علی رضوی • مفتی شمشاد احمد مصباحی • مولانا محمد ناصر مصباحی • مولانا محسن رضا ہادی، مولانا شبیر احمد مصباحی • مفتی عبد السلام رضوی • مفتی شہاب الدین احمد نوری • مفتی محمد عالم گیر مصباحی • مفتی شفیق احمد شریفی • مفتی حبیب اللہ نعیمی مصباحی • مفتی محمد عنایت احمد نعیمی • مولانا محمد بشیر القادری • مولانا محمد صدر الوریٰ قادری • مولانا ابرار احمد اعظمی • مولانا شیر محمد مصباحی • مولانا عبد الغفار اعظمی • راقم الحروف (نفیس احمد مصباحی) • مولانا مسیح احمد قادری مصباحی

❖ حضرت مفتی نظام الدین رضوی صاحب لکھتے ہیں:

”اب جدید طبی آلات امراض کی تشخیص میں ویسے ہی قابلِ اعتماد ہیں جیسا عادل یا مستور طبیب کیوں کہ یہ آلات مرض

کا مشاہدہ کرا دیتے ہیں اور آج اس پر عوام و خواص، علما، جہلا سبھی اعتماد کرتے ہیں، تو ایک طرف مرض کا مشاہدہ، دوسری طرف عوام و خواص کا تعامل، دونوں کے مجموعے نے عدالت اور ظاہری دین داری کی جگہ لے لی ہے۔''

❖ راقم السطور (نفیس احمد مصباحی) نے اپنے مقالے میں لکھا ہے:

''اب جدید طبی آلات اور مشینوں کے ذریعہ فی زمانہ اس ظن غالب کا حصول ہو سکتا ہے، جب کہ ان آلات اور مشینوں کے ماہر اور اسپیشلسٹ ڈاکٹر اس کی رپورٹ تیار کریں اور ان کے بارے میں کوئی ایسی اطلاع نہ ہو کہ وہ اپنے مذہب میں بہت متعصب ہیں اور مسلمانوں کے ساتھ موقع در موقع تعصب سے کام لیتے ہیں۔ ان دو شرطوں کے ساتھ ان آلات کے ذریعہ تیار کی جانے والی رپورٹ سے ظن غالب کا حصول ہو جاتا ہے۔ کیوں کہ پہلے زمانہ میں ماہر اطبا نبّاضی کے ذریعہ امراض کی جو تشخیص کرتے تھے آج مشینوں کے پردوں پر انھیں خود آنکھوں سے دیکھا جاتا ہے۔

تیسرا نظریہ: یہ ہے کہ ان طبی آلات اور مشینوں سے اسی وقت اس مقصد کا حصول ہو سکتا ہے جب کہ ان کو چلانے والے اور ان کی رپورٹ تیار کرنے والے ڈاکٹر مسلم اور کم از کم مستور الحال ہوں۔ یہ نظریہ درج ذیل اہلِ علم کا ہے۔

• مولانا نور احمد قادری مصباحی • مولانا شبیر احمد مصباحی • مولانا عرفان عالم مصباحی • مولانا سرفراز احمد برکاتی • مولانا صوفی محمد عبدالرحمٰن رضوی • مولانا ریحان رضا مصباحی •

چوتھا نظریہ: یہ ہے کہ یہ رپورٹیں اپنے تیار کرنے والوں کے تابع ہیں، جو ڈاکٹروں کا حکم، وہی ان کی تیار کردہ رپورٹوں کا حکم ہوگا۔ ان میں مختلف نظریات کے حامل اہلِ علم شریک ہیں۔ اس لیے ان کے نزدیک ان رپورٹوں کا حکم وہی ہوگا جو ان کے نزدیک ڈاکٹروں اور طبیبوں کا حکم ہے، جو سوال نمبر ۲ کے جواب میں گزر چکا ہے۔ ان کے اسماے گرامی یہ ہیں:

• قاضی شہید عالم رضوی • مولانا محمد عارف اللہ مصباحی • مولانا محمد حنیف رضوی • مولانا محمد جابر خاں مصباحی • مولانا نثار احمد نظامی مصباحی • مولانا محمود علی مشاہدی • مولانا محمد ناظم علی رضوی مصباحی • مفتی بدر عالم مصباحی • مفتی محمد معراج القادری • مولانا نصر اللہ رضوی • مفتی زاہد علی سلامی • مولانا معین الدین مصباحی • قاضی فضل احمد مصباحی • قاضی فضل رسول مصباحی • مولانا محمد اختر کمال مصباحی • مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی۔

مذکورہ بالا اہلِ علم کے علاوہ کچھ ایسے مقالہ نگار بھی ہیں جنھوں نے ان رپورٹوں کے تعلق سے اپنا نظریہ سپردِ قلم نہیں فرمایا۔ ان حضرات کے نام یہ ہیں:

• مولانا محمد سلیمان مصباحی • مفتی شیر محمد خاں رضوی، جودھ پور • مولانا محمد اسحاق رام پوری • مولانا عبد الحق رضوی • مولانا محمد نظام الدین علیمی مصباحی۔

جوابات سوال (۴)

چوتھا اور آخری سوال یہ ہے: کہ بہر حال باب دیانات میں مذکورہ شرائط سے خالی طبیب کی ہدایات پر عمل کرنا کیسا ہے؟

اس سوال کے جواب میں بیش تر مندوبینِ کرام عصر حاضر کی مجبوریوں اور تقاضوں کا لحاظ کرتے ہوئے اس کی مشروط

اجازت دیتے ہیں اور کچھ لوگ پوری استقامت کے ساتھ حالات کا مقابلہ کرنے کا مشورہ دیتے ہیں، اور کسی صورت میں مذکورہ بالا شرائط سے خالی طبیب کی باب دیانات سے متعلق طبی ہدایات پر عمل کی اجازت نہیں دیتے۔ اس طرح علماے کرام کے اس کے جواب میں بنیادی طور پر دو موقف ہیں۔

پہلا موقف: باب دیانات میں مذکورہ بالا اوصاف سے خالی طبیب کی طبی ہدایات پر عمل جائز نہیں۔ یہ موقف درج ذیل علماے کرام ہے:

• مولانا احمد رضا مصباحی • مولانا شبیر احمد مصباحی • مفتی محمد معراج القادری • مولانا سرفراز احمد برکاتی اور ان کے مصدقین • مفتی شیر محمد خاں رضوی، جودھ پور • مفتی عنایت احمد نعیمی • مولانا ناصر حسین مصباحی • مولانا نور احمد قادری مصباحی • مولانا عرفان عالم مصباحی • مولانا محمد بشیر القادری۔

ان میں سے مولانا احمد رضا مصباحی بڑے شد و مد کے ساتھ اس کو منع کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”براہِ راست باب دیانات میں مریض کے لیے مذکورہ بالا شرائط سے خالی طبیب کی ہدایات پر عمل کرنا ہرگز جائز نہیں۔“

جب کہ مولانا شبیر احمد مصباحی اسے ناجائز اور گناہ قرار دیتے ہیں اور موخر الذکر تینوں حضرات فقہاے کرام کے بتائے ہوئے طریقوں میں سے کسی طریقے سے گمانِ غالب کے حاصل ہو جانے پر اس کی ہدایات پر عمل کو جائز کہتے ہیں، بہ صورتِ ثانی ناجائز۔

دوسرا موقف: یہ ہے کہ اس صورت میں غیر مسلم طبیب کے قول پر عمل کرنا تو جائز نہیں، لیکن مسلم فاسق کے قول پر عمل جائز ہے، بہ شرطے کہ اس کا صادق القول ہونا تحری کے ذریعہ معلوم ہو۔

اس موقف کے حامل علماے کرام یہ ہیں:

• مولانا محمد نظام الدین علیمی • مولانا نثار احمد مصباحی • مولانا محمود علی مشاہدی مصباحی • مولانا نصر اللہ رضوی • قاضی فضل رسول مصباحی • قاضی فضل احمد مصباحی • مولانا محمد عارف اللہ مصباحی۔

تیسرا موقف: یہ ہے کہ جہاں ان اوصاف کے حامل طبیب اور ڈاکٹر بہ آسانی دستیاب ہوں وہاں ان اوصاف سے خالی طبیب کے قول پر عمل جائز نہیں۔ اور جہاں اس طرح کے طبیب نہ ہوں (اس وقت دنیا، خصوصاً ہندوستان کے بیش تر مقامات ایسے ہی ہیں) وہاں مسلم فاسق اور غیر مسلم طبیب کی طبی ہدایات پر عمل کی اجازت ہے، کیوں کہ اس صورت میں وہاں ڈاکٹروں کے لیے اسلام اور عدالت کی شرط لگانا مسلمانوں کو حرج میں ڈالنا ہے۔ والحرج مدفوع بالنص،

قال تعالی: مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ۔ (۱)

و قال ایضاً: يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ۔ (۲)

---

(۱) الحج ۲۲، آیت: ۷۸.

(۲) البقرۃ ۲، آیت: ۱۸۵

یہ موقف درج ذیل حضرات کا ہے:

• مولانا شمشاد احمد مصباحی • مولانا ساجد علی مصباحی • مفتی حبیب اللہ نعیمی • مفتی شہاب الدین احمد نوری • مفتی شفیق احمد شریفی • مولانا صاحب علی فردوسی • مولانا محمد کونین نوری • مولانا محمد رفیق عالم مصباحی • مولانا محسن رضا ہادی و مولانا شبیر احمد مصباحی • مولانا محمد عالم گیر مصباحی • مولانا شیر محمد خان مصباحی • مولانا عبد الغفار اعظمی • مولانا محمد مسیح احمد قادری • مولانا محمد جابر خاں مصباحی • قاضی شہید عالم رضوی • مولانا محمد انور نظامی • مولانا عبد الحق رضوی • مولانا محمد اسحاق مصباحی • مولانا محمد اختر کمال قادری • مفتی زاہد علی سلامی • مولانا محمد ناظم علی مصباحی • مولانا محمد صدر الوریٰ قادری • مولانا محمد سلیمان مصباحی • راقم سطور (نفیس احمد مصباحی) • مفتی عبد السلام رضوی۔

ان میں سے بعض نے ضرورتِ شرعیہ کی صورت میں اجازت دی ہے بعض نے ضرورت و حاجت دونوں میں اور بعض نے حرج کا لفظ استعمال کیا ہے جو ضرورت و حاجت دونوں کو شامل ہے۔ پھر کچھ لوگوں نے یہ صراحت بھی کی ہے کہ حرج کی صورت میں بھی اجازت اس وقت ہے جب کہ وہ کافر طبیب مسلمانوں کے ساتھ تعصب نہ برتتا ہو اور مریض کا دل بھی تحری کے بعد اس سے مطمئن ہو۔

مولانا محمد سلیمان مصباحی لکھتے ہیں:

”حاصل کلام یہ ہے کہ غیر مسلم طبیب کی ہدایات قبول کرنے سے اگر کسی مسلم مریض کی عبادت فوت ہوتی ہو یا عبادت کا کوئی رکن مفقود ہوتا ہو تو اس کے لیے صرف اتنی رخصت ہو سکتی ہے کہ ان ہدایات پر عمل کرنے کی وجہ سے اس کو بلا عذر تارک عبادت نہیں کہا جائے گا اور نہ ہی اس کی تفسیق کی جائے گی اور جتنے دنوں تک اس کی طبی ہدایات کی وجہ سے عبادت یا رکن عبادت فوت ہوا ہو اتنے دنوں کی قضا اس پر بہر حال واجب ہوگی۔“

مولانا محمد انور نظامی حرج و ضرر کے علاوہ تواتر کو بھی اجازت کی بنیاد قرار دیتے ہیں۔

چوتھا موقف: اس صورت میں مسلم و غیر مسلم ہر طرح کے طبیب کی ہدایات پر عمل کرنا جائز ہے کہ در حقیقت ان کا تعلق دیانات مقصودہ سے نہیں بلکہ یہ سب ہدایات دیانات ضمنیہ سے ہیں، اور دیانات ضمنیہ میں بہ شرط تحری فاسق بلکہ کافر کی خبر بھی مقبول ہے۔ یہ موقف درج ذیل اہلِ علم کا ہے:

• مولانا محمد حنیف رضوی • مولانا معین الدین مصباحی • مفتی محمد نظام الدین رضوی۔

مولانا محمد حنیف رضوی رقم طراز ہیں:

”علاج کے دوران جو خبریں ڈاکٹروں کی جانب سے موصول ہوں گی وہ سب من جملۂ معاملات ہیں، باب دیانات سے جو بھی شمار ہوں گی وہ سب ضمناً اور تبعاً ہوں گی، اور اگر کہیں کسی (ڈاکٹر) کا ایسا قول سامنے آئے بھی تو اس کو شاذ و نادر قرار دیا جائے اور اس کو مدار حکم شرعی نہ مانا جائے۔“

مولانا معین الدین مصباحی لکھتے ہیں:

”دورانِ علاج کافر و فاسق ڈاکٹروں کی ہدایات پر عمل کرنا جائز ہے کہ یہ ضمنی دیانات کی خبر ہے، اور پھر حرج و ضرورت بھی متحقق ہے۔“

مفتی محمد نظام الدین رضوی ناظم مجلسِ شرعی کے مقالہ سے سوال نمبر (۲) کے جواب میں ان کا یہ موقف گزر چکا ہے کہ وہ عام حالات میں علاج کا تعلق دیاناتِ مقصودہ سے نہیں مانتے ہیں، بلکہ دیانات ضمنیہ سے مانتے ہیں، جس میں فاسق و کافر سب کی خبر مقبول ہوتی ہے۔ ساتھ ہی وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ:

”اب جدید طبی آلات امراض کی تشخیص میں ویسے ہی قابلِ اعتماد ہیں جیسے عادل یا مستور طبیب کیوں کہ یہ آلات مرض کا مشاہدہ کرا دیتے ہیں اور آج اس پر عوام و خواص، علما، جہلا سبھی اعتماد کرتے ہیں، تو ایک طرف مرض کا مشاہدہ، دوسری طرف عوام و خواص کا تعامل، دونوں کے مجموعے نے عدالت اور ظاہری دین داری کی جگہ لے لی ہے، اس حیثیت سے بھی اب فاسق اور کافر طبیب حاذق سے علاج جائز ہے، تاہم اس کی پاس داری شرع کی تحری بھی کر لینی چاہیے۔

مریض کو اپنے یا دوسرے کے تجربے سے یا مرض کی علامت ظاہرہ سے یہ ظن غالب ہو گیا کہ طبیب کا مشورہ نہ قبول کرنے کی صورت میں حرجِ شدید واقع ہوگا۔ (مثلاً جان چلی جائے گی یا عضو تلف ہو جائے گا) تو وہ کافر طبیب کا مشورہ قبول کر لے گو کہ حرام کا ارتکاب کرنا پڑے کہ اس کی بنیاد حقیقت میں اپنے تجربے اور علامت ظاہرہ پر ہے نہ کہ کافر یا فاسق طبیب کی ہدایت پر۔“

پانچواں موقف: یہ ہے کہ خالص دیانات کی صورت میں بھی مذکورہ بالا شرائط سے خالی طبیب کی ہدایات پر عمل کی اجازت اس وقت ہوگی جب کہ مریض کو ظن غالب ہو جائے کہ اس کی طبی ہدایات پر عمل نہ کرنے کی صورت میں مرض بڑھ جائے گا، یا وہ قریب ہلاک ہو جائے گا۔

یہ موقف مفتی بدر عالم مصباحی، مولانا شمشیر علی رضوی اور مولانا ابرار احمد اعظمی کا ہے۔

مولانا ابرار احمد اعظمی کہتے ہیں:

”اگر اجتہاد و تحری کے بعد مریض کو غلبۂ ظن حاصل ہو کہ مذکورہ ڈاکٹر کی طبی ہدایات عداوتِ دینی کی بنیاد پر نہیں بلکہ پیشۂ طبابت سے جڑے ہونے کے ناطے ازراہِ ہمدردی و خیر خواہی اور بربنائے تجربہ ہیں تو ایسی صورت میں مریض کو اپنے غلبۂ ظن پر اعتماد کرتے ہوئے اس طبیب کی طبی ہدایات پر عمل کرنے کی گنجائش موجود ہے۔ لأنّ غلبة الظن حجة موجبة للعمل کما صرحوا.“

مقالات کے جائزے کے بعد درج ذیل امور تنقیح طلب معلوم ہوتے ہیں:

تنقیح طلب امور

(۱) عام حالات میں غیر مسلم ڈاکٹروں سے علاج غیر مشروط طریقے پر جائز ہے یا مشروط طریقے پر۔ بہ صورتِ ثانی وہ شرائط کیا ہیں؟

(۲) طبیب کی طبی ہدایات کا تعلق صرف معاملات سے ہوتا ہے یا معاملات اور دیانات دونوں سے؟ بہ صورتِ ثانی دیاناتِ مقصودہ اور دیاناتِ ضمنیہ دونوں سے تعلق کی صورت میں حکم ایک ہی ہوگا یا الگ الگ، اور بہر صورت وہ حکم کیا ہے؟

(۳) تحصیل غلبۂ ظن کے لیے فقہاے کرام کی بیان کردہ تین صورتوں میں طبیب حاذق، مسلم عادل یا مستور کی خبر بھی ہے۔ اس میں سب شرطیں احترازی ہیں یا سب اتفاقی یا بعض احترازی اور بعض اتفاقی؟ موخر الذکر صورت ہو تو ان کی نشان دہی کریں۔

(۴) جدید تحقیقی طبی آلات اور مشینوں کے ذریعہ حاصل ہونے والی رپورٹ کا حکم کیا ہے؟ کیا وہ صرف ڈاکٹر کی یک گونہ اہلیت (نباضی) کے قائم مقام ہے، یا وہ اسلام، عدالت اور نباضی تینوں کے قائم مقام ہے، یا وہ ظن کا فائدہ دینے نہ دینے میں اپنے چلانے والے اور رپورٹ تیار کرنے والے ماہرین کے تابع ہے کہ ان کے اسلام و عدالت کی صفات سے متّصف ہونے کی صورت میں ظن و اعتماد کا فائدہ دے اور ان صفات سے متّصف نہ ہونے کی صورت میں یہ فائدہ نہ دے۔

(۵) موجودہ زمانے میں بابِ دیانات (مقصودہ و غیر مقصودہ) میں فاسق یا کافر طبیب حاذق کی طبی ہدایات پر عمل کرنا جائز ہے یا ناجائز؟ جائز ہو تو جواز کی بنیادیں کیا ہیں؟ صرف ضرورت، یا ضرورت و حاجت دونوں، یا کچھ اور؟

(۶) جواز کی صورت میں طبی ہدایات سے متاثر ہونے والی نماز، روزہ، وغیرہ عبادات کا تفصیلی حکم بیان فرمائیں، کیا اس رخصت و اجازت کا اثر صرف رفعِ اثم تک محدود رہے گا اور صحت یابی کے بعد قضا (اور صوم ہو) تو قضا و کفارہ دونوں کی یا ایک کی ادائیگی ضروری ہوگی، یا رفعِ اثم کے ساتھ قضا و کفارہ دونوں یا ایک ساقط ہو جائے گا؟

☆☆☆☆

فیصلے

طبیب کے لیے اسلام اور تقویٰ کی شرط

دوا، علاج ایک انسانی ضرورت ہے مگر ہر شخص خود اس کی مہارت نہیں رکھتا اس لیے کسی طبیب کا سہارا لیتا ہے اور طبیب کی ہدایات اور طریقۂ علاج پر عمل کرنا عموماً ایک دنیاوی معاملہ ہے لیکن بعض حالات میں یہ دینی معاملہ ہوجاتا ہے، یا اس کے ضمن میں دینی عمل بھی آجاتا ہے مثلاً ایک شخص آنکھ کی بیماری میں مبتلا ہے وہ کسی طبیب سے علاج کراتا ہے۔ ڈاکٹر اسے ہدایت کرتا ہے کہ اگر تم رکوع و سجود وغیرہ میں اپنا سر جھکاؤ گے تو بینائی سے محروم ہوجاؤ گے، یا یہ مرض شدت اختیار کرلے گا اور بہت دیر میں شفا ہوگی، یا صرف سر جھکانے سے منع کرتا ہے۔ یوں ہی رمضان کے روزے میں کسی مریض کو طبیب دوا کھانے کو کہے اور یہ بتائے کہ تم نے اگر دن میں یہ دوا فوراً نہیں کھائی تو جان کا خطرہ یا مرض بڑھنے کا اندیشہ ہے، ان حالتوں میں علاج کا تعلق براہ راست یا بالواسطہ عبادت اور دینی عمل سے ہوجاتا ہے۔ مریض کے لیے ان صورتوں میں طبیب کی ہدایات پر عمل کرنے کے لیے فقہاے کرام نے صراحت فرمائی ہے کہ طبیب کا مسلم اور صاحب تقویٰ یا بہ ظاہر دین دار ہونا ضروری ہے۔ لیکن اس وقت بشمول ہندوستان دنیا کے بیش تر ممالک کا حال یہ ہے کہ ان شرائط واوصاف کے حامل اطبا عموماً دست یاب نہیں ہوتے، مجبوراً مسلمان ہر طرح کے ڈاکٹروں سے ہر قسم کا علاج کراتے ہیں اور ان کی طبی ہدایات پر عمل کرتے ہیں۔

سوال یہ در پیش ہے کہ موجودہ حالات میں بھی طبیب کے لیے حاذق ہونے کے ساتھ مسلم اور صاحب تقویٰ یا ظاہراً دین دار ہونا ضروری ہے یا نہیں؟

جواب: (۱) وہ حالات جن میں بلا عذر شرعی کسی ناجائز کام مثلاً نجس یا حرام چیز سے علاج، خطرناک آپریشن، صوم وصلاۃ وغیرہ عبادات کا ابطال یا ترک اور حلقِ لحیہ وغیرہ کا ارتکاب نہ کرنا پڑے۔ ایسے عام حالات میں غیر مسلم ڈاکٹروں سے علاج دو طرح کا ہوتا ہے:

خارجی: جیسے جوڑوں کی مالش وغیرہ جس میں وہ کوئی طبی خیانت وبدخواہی نہ کر سکے۔
داخلی: جس میں طبی خیانت وبدخواہی کی گنجائش ہو۔
خارجی علاج غیر مسلم سے مطلقاً جائز ہے۔ جیسے اس سے خرید وفروخت جائز ہے۔
داخلی علاج بھی جائز ہے جب کہ ماحول فسادات وتعصب کا نہ ہو، اور دیگر حالات میں بھی جب یہ معلوم ہو کہ وہ مسلمانوں سے تعصب نہیں رکھتا اور دل اس سے علاج کرنے پر جمے۔ اور اگر وہ بدمذہب ہو تو اس کا عدم تعصب اور زیادہ جانچنے اور پرکھ لینے کی ضرورت ہے۔ خصوصاً علما اور عمائد اہل سنت کو اس میں بہت احتیاط چاہیے۔

(۲) خاص حالات یعنی جب طبیب دوران علاج کوئی ایسی ہدایت کرے جس کا تعلق براہ راست دیانات سے ہو یعنی اس سے کسی عبادت کا ترک یا ابطال یا حرام کا ارتکاب یا نجاست سے آلودگی واقع ہو تو اصل حکم یہ ہے کہ معالج (۱) حاذق ہو (۲) مسلمان ہو (۳) صاحب تقویٰ، یا ظاہراً دین دار ہو۔ لیکن دین دار طبیب کی سخت کم یابی اور حرج شدید کی وجہ سے اب فاسق اور کافر طبیب سے علاج کی اجازت ہے بشرطے کہ تحری کے بعد مریض کا دل اس بات پر جمے کہ یہ طبیب خواہ مخواہ کوئی ایسا علاج تجویز نہیں کرتا جس کے باعث ایک مسلمان کو کسی حرام کا ارتکاب کرنا پڑے، اور جب فاسق، حاذق مسلم طبیب ملے تو غیر مسلم کے علاج سے پرہیز کرے۔

(۳) اگر علاج کا تعلق دیانات ضمنیہ یعنی ایسے امور سے ہو جن کے ضمن میں دیانات کا ثبوت ہوتا ہے تو ایسے امور میں فاسق و کافر سب کی خبر مقبول ہے، اس لیے ان حالات میں بھی ان سے علاج کرانا جائز ہے جب کہ مسلم مریض کو یہ ظن غالب ہو کہ اس طبیب کی ہدایت طبی فائدے اور قاعدے کی رو سے ہے، کسی امر حرام میں مبتلا کرنا اس کا مقصود نہیں۔

ایک سوال یہ تھا کہ اسلام اور تقویٰ وظاہری دین داری کی شرطیں اس لیے رکھی گئی تھیں کہ ان کی ہدایتوں پر اعتماد اور امراض کی تشخیص میں ان کے قول پر اطمینان ہو سکے۔ اب طبی آلات اور مشینیں طبیبِ حاذق صاحبِ تقویٰ کی تشخیص کے قائم مقام ہو سکتی ہیں یا نہیں؟

اس کے جواب میں یہ بتایا گیا کہ آلات اور مشینوں کے استعمال کے بعد ایک رپورٹ تیار ہوتی ہے جو ان مشینوں کو چلانے والا لکھتا ہے پھر طبیب اس پر اعتماد کر کے علاج تجویز کرتا ہے۔ رپورٹ میں غلطی ہوئی تو علاج بھی غلط ہو سکتا ہے۔ اس لیے رپورٹ تیار کرنے والے کا ماہر اور تجربہ کار ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح اسے غیر متعصب بھی ہونا چاہیے۔ ان مشینوں کی رپورٹ خالص باب معاملات سے تعلق رکھتی ہے اور معاملات میں فاسق و کافر سب کی خبر مقبول ہے اس لیے بشرط بالا یہ رپورٹ بھی قابل قبول ہے۔ یہ بھی واضح رہے کہ بعض امراض کا حال (مثلاً ہڈی یا عضو بڑھنا یا فریکچر ہونا وغیرہ) تو ان مشینوں سے قطعی طور پر ظاہر ہو جاتا ہے، اور بعض امراض کو ان مشینوں کے ماہر اپنے علم اور تجربہ کی روشنی میں متعین کرتے ہیں، بعض امراض میں خود انھیں بھی تردد ہوتا ہے اور اطبا ان رپورٹوں اور دیگر علامات وتجربات کے ذریعہ کسی تعیین تک رسائی پاتے ہیں، اور کہیں وہ بھی متردد رہ جاتے ہیں اور بہت سے ماہرین باہمی مشاورت سے کوئی حل نکالتے ہیں۔ اس

تفصیل کا مقصد یہ ہے کہ طبی ترقیوں کے باوجود آج بھی ان مشینوں کا اظہار ہر معاملے میں یقین یا غلبۂ ظن کا افادہ نہیں کرتا۔

ایک سوال یہ تھا کہ جن صورتوں میں مسلم مریض، طبیب کی ہدایت اور اپنے غلبۂ ظن و تحری پر عمل کرتے ہوئے کوئی عبادت ترک کرے تو آئندہ اسے کیا کرنا ہوگا؟۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بہ صورت مذکورہ ترک عبادات کے باعث وہ گنہ گار نہ ہوگا، اور اگر روزہ توڑا ہے تو روزہ توڑنے کا کفارہ اس پر لازم نہ ہوگا، مگر قضا ضرور فرض ہوگی۔ اسی طرح اگر نماز فرض یا واجب ترک ہوئی ہے تو اس کی بھی قضا فرض یا واجب ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

☆☆☆

مساجد میں مدارس کا قیام

☆- سوال نامہ

☆- خلاصۂ مقالات

☆- فیصلے

سوال نامہ

مساجد میں مدارس کا قیام

ترتیب: مولانا محمد صدر الوریٰ قادری، رکن مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مذہب اسلام کے تحفظ و بقا کے لیے علم دین کی تعلیم و تعلم کا سلسلہ عہد رسالت ہی سے جاری ہے، خود مسجد نبوی شریف میں علم شریعت سیکھنے اور سکھانے کے لیے حضرات صحابۂ کرام کی مجالس کا انعقاد ہوتا جن میں علم فقہ کی تعلیم و تعلم کا خصوصی اہتمام ہوتا، اور حضور اقدس ﷺ نے مسجد نبوی شریف میں ایسی مجلسوں کے قیام پر کبھی کوئی انکار نہ فرمایا اور نہ صرف یہ کہ ان کی مدح فرمائی، بلکہ ان میں تشریف فرما ہو کر ان کی رفعت شان کو دوبالا بھی کیا، حضرت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں:

إنّ رسول الله ﷺ مر بمجلسين في مسجده فقال كلاهما على خير و أحدهما أفضل من صاحبه أمّا هؤلاء فيدعون الله و يرغبون إليه فإن شاء أعطاهم و إن شاء منعهم و أما هؤلاء فيتعلمون الفقه أو العلم و يعلمون الجاهل، فهم أفضل و إنما بعثت معلّمًا ثم جلس فيهم. (۱)

رسول اکرم ﷺ اپنی مسجد میں دو مجلسوں کے پاس سے گزرے تو ارشاد فرمایا کہ دونوں مجلسیں خیر پر ہیں اور ان میں ایک دوسری سے افضل ہے۔ رہے اس مجلس والے، تو یہ لوگ اللہ تعالیٰ سے دعا اور اس کی رحمت کی طرف رغبت کرتے ہیں، اب اگر اللہ چاہے تو انھیں عطا فرمائے اور چاہے تو روک دے اور اُس مجلس والے تو وہ لوگ فقہ یا علم شریعت سیکھتے ہیں اور ناواقف لوگوں کو سکھاتے ہیں، اس لیے وہ لوگ افضل ہیں اور میری بعثت معلم ہی کے طور پر ہوئی ہے، پھر حضور اقدس ﷺ انھیں میں رونق افروز ہوئے۔

---

(۱) مشكاة المصابيح، كتاب العلم ، الفصل الثالث، ص:۳٦، مجلس البركات، مبارك پور

مگر یہ بھی ناقابل تردید حقیقت ہے کہ مسجد شریف میں دینی تعلیم کا یہ سلسلہ محض اللہ سبحانہ وتعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کی رضا جوئی اور تحصیل ثواب کی خاطر تھا جس پر انھیں کسی دنیاوی اجرت کی خواہش تھی نہ اس کا کوئی مطالبہ تھا، بلکہ حضرات صحابۂ کرام درس گاہ نبوی کے ایسے فیض یافتہ خوشہ چیں تھے جن کا مطمح نظر اللہ رب العزت کا یہ ارشاد تھا جو رب تبارک وتعالیٰ نے حضرات انبیاے کرام علیہم السلام کی حکایت کے طور پر فرمایا:

وَمَا اَسْئَلُکُمْ عَلَیْهِ مِنْ أَجْرٍ اِنْ أَجْرِیَ اِلَّا عَلَی اللّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ.(۱)

اور میں اس پر تم سے کچھ اجرت نہیں مانگتا میرا اجر تو بس اسی پر ہے جو سارے جہان کا رب ہے۔

بجاطور سے اس ارشاد پر وہ عمل پیرا تھے حب جاہ اور طلب دنیا سے بے نیاز ہوکر اللہ ورسول کی رضا حاصل کرنا ان کا نصب العین تھا، یہی وجہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے ان پر کوئی انکار نہ فرمایا، بلکہ ان مجلسوں کو باقی رکھتے ہوئے ان کی مدح فرمائی۔

آج کے اس دور میں بھی جگہ جگہ مساجد میں دینی تعلیم کا رواج ہے، کہیں خود مسجد میں ہی معلم بیٹھ کر ایک متعیّنہ اجرت پر بچوں کو تعلیم دیتا ہے اور اسی کو کسی مخصوص نام سے موسوم کرکے مدرسہ کی شکل دے دی جاتی ہے، جب کہ کہیں ایسا ہوتا ہے کہ ایک زمین مسجد پر وقف ہوتی ہے اور پوری زمین پر مسجد نہیں ہوتی۔ مسجد کی عمارت سے فاضل زمین کا کچھ خالی حصہ ہوتا ہے جس پر کوئی مدرسہ قائم کر دیا جاتا ہے، اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ نیچے تہ خانہ بنا دیا جاتا ہے جہاں تعلیم ہوتی ہے اور اوپر مسجد ہوتی ہے۔ جب کہ کتاب الوقف کا ایک جزئیہ ہے۔

ولا یجوز تغییر الوقف عن هیئته فلا یجعل الدار بستانًا ولا الخان حمامًا ولا الرباط دكّانًا إلّا إذا جعل الواقف إلى الناظر ما يرى فيه مصلحة الوقف كذا في السراج الوهاج. (۲)

در مختار میں ہے:

لو بنى فوقه بيتًا للإمام لا يضر لأنّه من المصالح، أمّا لو تمت المسجدية ثم أراد البناء منع ولو قال عنيت ذلك لم يصدق. فإذا كان هذا في الواقف فكيف بغيره فيجب هدمه ولو على جدار المسجد ولايجوز أخذ الأجرة منه ولا أن يجعل شيئًا منه مستغلًا ولا سكنى. (۳)

بحر الرائق میں ہے:

وفي المجتبى لا يجوز لقيم المسجد أن يَبنِي حوانيت في حد المسجد أو فنائه.(۴)

فتح القدیر میں ہے:

(۱) الشعراء:۲٦، آیت:۱۰۹
(۲) فتاوی هندیه ۲/ ٤۱۱، کتاب الوقف، الباب الرابع عشر فی المتفرقات
(۳) درِ مختار، ج:٦، ص:٥٤٨، کتاب الوقف، مطبوعه دار الکتب العلمیة، بیروت
(۴) بحر الرائق، کتاب الوقف، ج:٥، ص:٤۱۸، دار الکتب العلمیة، بیروت

وقد ذكر المصنف في علامة النون من كتاب التجنيس قيم المسجد إذا أراد أن يبني حوانيت في المسجد أو في فنائه لا يجوز له أن يفعل، لأنه إذا جعل المسجد سكنًا تسقط حرمة المسجد و أمّا الفناء فلأنّه تبع للمسجد.(۱)

اور اگر مسجد پر وقف شدہ زمین میں کوئی بے جا تصرف نہ کرکے مسجد ہی میں کوئی استاذ باتنخواہ بچوں کو پڑھانے کے لیے بیٹھادیا جائے جب بھی یہ کراہت سے خالی نہیں کہ یہ کار دنیا ہوا نہ کہ عبادت اور مسجد اللہ تعالیٰ کی عبادت کے لیے ہوتی ہے، دنیا کا کام کرنے کے لیے نہیں ہوتی، علاوہ ازیں بچے جب جمع ہوں گے تو شور بھی ہوگا اور آداب مسجد کے خلاف دیگر امور بھی سرزد ہوں گے، یہی وجہ ہے کہ اگر مسجد کے باہر کہیں بچوں کی تعلیم ہو سکے تو بلا اجرت بھی مسجد میں بیٹھ کر تعلیم دینے کو ہمارے فقہا نے مکروہ قرار دیا ہے کہ اس صورت میں مسجد کی بے حرمتی کا اندیشہ ہے۔

بحر الرائق میں ہے:

لو علم الصبيان القرآن في المسجد لا يجوز و يأثم وكذا التأديب فيه أي لا يجوز التأديب فيه إذا كان بأجر و ينبغي أن يجوز بغير أجر وكذا لا يجوز التعليم في دكان في فناء المسجد هذا عند أبي حنيفة و عندهما يجوز إذا لم يضر بالعامة. (۲)

فتح القدیر میں ہے:

والذي يكتب إذا كان بأجر يكره و بغير أجر لا يكره، هذا إذا كتب العلم والقرآن لأنه في عبادة أما هؤلاء المكتبون الذين تجتمع عندهم الصبيان واللغط فلا ولو لم يكن لغط لأنهم في صناعة لا عبادة إذ هم يقصدون الإجارة ليس هو لله بل للارتزاق و معلم الصبيان القرآن كالكاتب إن كان لأجر لا و حسبة لابأس به و منهم من فصل هذا إن كان لضرورة الحر وغيره لا يكره و إلّا فيكره وسكت عن كونه بأجر أو غيره و ينبغي حمله على ما إذا كان حسبة فأمّا إن كان بأجر فلا شك في الكراهة وعلى هذا فإذا كان حسبة ولاضرورة يكره لأن نفس التعليم و مراجعة الأطفال لا تخلو عما يكره في المسجد والجلوس في المسجد بغير صلاة جائز لا للمصيبة.(۳)

بہار شریعت میں ہے:

"کاتب کو مسجد میں بیٹھ کر لکھنے کی اجازت نہیں جب کہ اجرت پر لکھتا ہو اور بغیر اجرت کے لکھتا ہو تو اجازت ہے

(۱) فتح القدير، ج:۵، ص:٤٤٦
(۲) بحر الرائق، كتاب الوقف، ج:۵، ص:٤١٩، دار الكتب العلمية، بيروت
(۳) فتح القدير، ج:۱، ص:۳٦٩

جب کہ کتاب کوئی بری نہ ہو، یوں ہی معلم اجیر کو مسجد میں بیٹھ کر تعلیم کی اجازت نہیں اور اجیر نہ ہو تو اجازت ہے"۔(۱)

مگر اس کے باوجود مساجد میں مدارس کا قیام کبھی بربنائے ضرورت ہوتا ہے۔ مثلاً ایک بڑا شہر ہے جہاں سنیوں کا کوئی ادارہ نہیں یا اگر کوئی ادارہ ہے تو شہر کے تمام علاقوں کے لیے کافی نہیں ہے۔ اور صورت حال ایسی ہے کہ وہاں کے سنی مسلمانوں میں اتنی استطاعت نہیں کہ وہ کہیں الگ سے زمین خرید کر مدرسہ قائم کر لیں، جب کہ بدمذہبوں کے بڑے بڑے ادارے موجود ہیں اور اس بات کا قوی اندیشہ ہے کہ اگر اپنا کوئی مدرسہ نہیں قائم ہوا تو شہر کے بھولے بھالے عوام بدمذہبیت کے چنگل میں پھنس کر ایمان کی عظیم دولت سے محروم ہو سکتے ہیں، مزید برآں وہ مسجد بھی غیروں کے قبضے میں جا سکتی ہے اور اگر اس مسجد میں اپنا کوئی مدرسہ قائم ہو گیا، اس میں کوئی سنی عالم بیٹھ کر درس دینے لگے اور سنی طلبہ کی اس میں آمد و رفت ہونے لگی اور عوام المسلمین اس سے جڑے رہے تو کوئی بدعقیدہ انھیں بہکا نہیں سکتا، ساتھ ہی مسجد بھی اپنوں سے آباد رہے گی کوئی باطل قوت اس پر اپنا پنجہ نہیں جما سکتی۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک زمین مسجد پر وقف ہوتی ہے، مگر پوری زمین پر مسجد کی عمارت نہیں ہوتی، کچھ زمین فاضل بھی رہتی ہے، جسے کرایہ پر لے کر اس پر کوئی مدرسہ یا کوئی دکان تعمیر کر دیتے ہیں، اور وہ کرایہ مسجد کے مصالح میں صرف ہوتا ہے، اور صورت حال ایسی ہوتی ہے کہ اگر اس خالی زمین پر کوئی تعمیر نہ کی جائے تو خوف خدا نہ رکھنے والے لوگوں کا اس پر غاصبانہ قبضہ ہو سکتا ہے یا اس کا ناجائز استعمال کریں گے۔ ایسے حالات میں مسجد کی جائداد باقی رکھنے مزید مسجد کی آمدنی کے لیے وہاں کوئی مدرسہ یا دکان تعمیر کر دی جاتی ہے جس سے مسجد کی آمدنی ہوتی رہتی ہے، اس کے علاوہ مسجد کی آمدنی کا کوئی مستحکم ذریعہ بھی نہیں ہوتا۔

چنانچہ تنقیح الفتاوی الحامدیہ میں ہے:

(سئل) في مسجد له متول آجر قطعة منه لرجل ليبني فيه دارًا بلا ضرورة داعية لذلك شرعًا فهل يكون إيجاره المذكور غير صحيح و يهدم ما بنى (الجواب) نعم! حيث لا ضرورة داعية إلى ذلك و أمّا إذا كان هناك ضرورة بأن احتاج للعمارة الضرورية وليس هناك ما يعمر به فقد اختلف فيه فالذي صرح به في الخلاصة الجواز و به أفتى الخير الرملي عن الناطفي و حيث كان الناظر مصلحًا لا يخشى الفساد والله يعلم المفسد من المصلح، والذي مال إليه الطرسوسي في أنفع الوسائل عدم الجواز قائلًا بأن المسجد إذا قيل بأنه تؤجر منه قطعة للعمارة يؤدي إلى تغير عين الموقوف باعتبار تغير الأحوال إلى أقبح من الأول فإن كان مسجدًا تقام فيه الصلاة فإذا أوجر يبقى بعرضة أن يصير أصطبلًا أو لسكنى الناس فكان التغير إلى حالة أزرى من الحالة الأولى فالتصرف في الأوقاف باعتبار الأعظم لها لا باعتبار

(۱) بہارِ شریعت، ۳/ ۱۵۲

الأدنى اهـ. فحيث لا ضرورة فالإيجار المذكور باطل فيهدم ما بُنِي .(۱)

مزید اسی کتاب میں ہے:

(سئل) في مدرسة خرب بعضها وليس في وقفها مال حاصل يعمر منه ما خرب منها ولها عقارات معلومة موقوفة عليها و يريد متولي وقفها إيجار بعض العقارات مدة معلومة مستقبلة بأجره معجلة يصرفها في تعميرها الضروري فهل له ذلك (الجواب) نعم .(۲)

فتاوی خیریہ میں ہے:

(سئل) في مدرسة احتاجت إلى نفقة لعمارة ما خرب منها وليس هناك ما يعمر به من الوقف، هل يجوز أن تؤجر قطعة منها بقدر ما ينفق عليها أم لا؟ (أجاب) مقتضى ما في الخلاصة جواز ذلك فإنه قال ولايؤاجر فرس السبيل إلّا إذا احتيج إلى نفقته فيؤاجر بقدر ما ينفق عليه وهذه المسألة دليل على أن المسجد المحتاج إلى النفقة تؤاجر قطعة منه بقدر ما ينفق عليه اهـ. و به يعلم الحكم في المدرسة بالأولى و قد بحث فيه الطرسوسي بحثًا يلوح رده ولا اعتبار ببحثه وقد قال المحقق ابن الهمام إن الطرسوسي لم يكن من أهل الوقف و قد نقل كثير من علمائنا عن الناطفي الاستدلال المذكور و علموا له تخريجه و معلوم أن الفرق بين الناطفي والطرسوسي كما بين السماء والأرض و حيث كان الناظر مصلحًا لا يخشى الفساد والله يعلم المفسد من المصلح. والله أعلم.

(سئل) في مسجد انهدم جانب وليس له مال يعمر به هذا المنهدم و إن ترك انهدم جميع المسجد وله قاعة وقفها الواقف لا غلة لها في السنة إلّا ما قل وليس هنا من يرغب في استئجارها مدة، هل تباع لأجل بناء هذا المنهدم أو لا ؟ (أجاب) إن أسكن عمارة المسجد بغلتها شيئًا فشيئًا و لا يخشى انهدام المسجد يجب عمارته منها و إن لم يمكن تباع و يعمر المسجد من ثمنها قال: في التتارخانية نقلًا عن فتاوى النسفي سئل عن أهل محلة باعوا وقف المسجد لأجل عمارة المسجد، قال: يجوز بأمر القاضي وغيره اهـ. وهو موافق للقاعدة المشهورة إذا اجتمع ضرران قدم أخفهما ولا نعلم أن أحدًا من علمائنا خالف في هذه المسألة لا سيما والواقف لهما متحد. والله أعلم (۳)

---

(۱) تنقيح الفتاوى الحامدية، ج:۱، ص: ۱۸۸، ۱۸۹

(۲) تنقيح الفتاوى الحامدية، ج:۱، ص: ۱۸۹

(۳) فتاویٰ خیریہ، ج:۱، ص: ۲۱۲، ۲۱۳

بحر الرائق میں ہے:

قيم يبيح فناء المسجد ليتجر فيه القوم أو يضع فيه سررًا أجرها ليتجر فيها الناس فلا بأس إذا كان لصلاح المسجد و يعذر المستأجر إن شاء الله تعالى إذا لم يكن ممرّ العامة. (۱)

فتح القدیر میں ہے:

ولو اجتمع مال للوقف ثم نابت نائبة من الكفرة فاحتيج إلى مال لدفع شرهم قال الشيخ الإمام ماكان من غلة وقف المسجد الجامع يجوز للحاكم أن يصرفه إلى ذلك على وجه القرض إذا لمتكن حاجة للمسجد إليه. (۲)

مسجد میں بیٹھ کر بچوں کو تعلیم دینے کے تعلق سے اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ العزیز فرماتے ہیں:

مسجد میں تعلیم بشرائط جائز ہے۔ (۱) تعلیم دین ہو (۲) معلم سنی صحیح العقیدہ ہو نہ وہابی وغیرہ بد دین کہ وہ تعلیم کفر و ضلال کرے گا (۳) معلم بلا اجرت تعلیم کرے کہ اجرت سے کار دنیا ہو جائے گی (۴) ناسمجھ بچے نہ ہوں کہ مسجد کی بے ادبی کریں (۵) جماعت پر جگہ تنگ نہ ہو کہ اصل مقصدِ مسجد جماعت ہے (۶) غل شور سے نمازی کو ایذا نہ پہنچے (۷) معلم خواہ طالب علم کسی کے بیٹھنے سے قطع صف نہ ہو... گرمی کی شدت وغیرہ کے وقت جب کہ اور جگہ نہ ہو بضرورت معلم با جرت کو اجازت ہے مگر نہ مطلقًا، یوں ہی سلائی پر سینے والا درزی اگر مسجد کی حفاظت اور اس میں بچوں کو نہ آنے دینے کے لیے مسجد میں بیٹھے اور اپنا سیتا بھی رہے تو اجازت دی ہے یوں ہی غیر نماز کے وقت متعلّمان علم دین کو تکرار علم میں رفع صوت کی۔

حدیث میں فرمایا:

جنبوا مساجدكم صبيانكم و مجانينكم.(۳)

بحر الرائق میں ہے:

قالوا ولا يجوز أن تعمل فيه (أي في المسجد) الصنائع لأنه مخلص لله تعالى فلا يكون محلًا لغير العبادة غير أنهم قالوا في الخياط إذا جلس فيه لمصلحة من دفع الصبيان و صيانة المسجد لا بأس به للضرورة ولا يدق الثوب عند طيه دقًّا غليظًا والذي يكتب إن كان بأجر يكره و إن كان بغير أجر لا يكره. (۴)

در مختار میں ہے:

---

(۱) بحر الرائق، ج:۵، ص:۴۱۸، كتاب الوقف، دار الكتب العلمية، بيروت.
(۲) فتح القدير، ج:۵، ص:۴۵۰
(۳) سنن ابن ماجه، ص:۵۴، ابواب المساجد والجماعات، باب مايكره في المساجد
(۴) البحر الرائق، ج:۲، ص:۶۲، كتاب الصلاة، باب ما يفسد الصلاة، دار الكتب العلمية، بيروت.

إذا ضاق فللمصلي إزعاج القاعد ولو مشتغلًا بقراءة أو درس . (۱)

ردالمحتار میں ہے:

أقول وكذا إذا لم يضق ولكن من قعوده قطع للصف. (۲)

در مختار مکروہات وممنوعات مسجد میں ہے:

و رفع صوت بذكر إلّا للمتفقهة.(۳)

ردالمحتار میں ہے:

إلّا أن يشوش جهرهم على نائم أو مصل أو قارئ.(۴)

مناقب کردری میں ہے:

عن ابن عيينة قال: مررت به (أي بالإمام رضي الله تعالى عنه) وهو مع أصحابه في المسجد قد ارتفعت أصواتهم فقلت: يا أبا حنيفة هذا المسجد والصوت لا يرفع فيه فقال دعهم فإنهم لا يفقهون إلّا به. والله تعالى أعلم. (۵)

اب درج ذیل امور کی وضاحت فرمائیں۔

[سوالات]

(۱) کیا مسجد کے اندر ایسا مدرسہ قائم کرنا جائز ہے جس میں کوئی مدرس باضابطہ تنخواہ لے کر بچوں کو تعلیم دیتا ہو؟

(۲) وہ زمین جو مسجد پر وقف ہے اس کے کچھ حصے پر قبل تمام مسجدیت یا بعد تمام مسجدیت کیا کوئی مدرسہ تعمیر کرنا جائز ہے؟

(۳) بر تقدیر جواز یہ کسی شرط کے ساتھ مشروط ہے یا یہ مطلق ہے؟

(۴) مسجد تعمیر ہو جانے کے بعد اس کی زمین کے فاضل حصے کو کیا اجارہ پر دیا جا سکتا ہے؟

---

(۱) در مختار، ج:۲، ص:٤٣٧، كتاب الصلاة، باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۲) ردالمحتار، ج:۲، ص:٤٣٧، كتاب الصلاة، باب ما يفسد الصلاة ومايكره فيها، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۳) در مختار، ج:۲، ص:٤٣٧، كتاب الصلاة، باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۴) در مختار، ج:۲، ص:٤٣٧، كتاب الصلاة، باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۵) فتاوى رضويه مختصرًا، ج۳، ص ٦٠٥، ٦٠٦، كتاب الصلاة، باب احكام المسجد، مطبوعه رضا اکیڈمی، ممبئی

خلاصۂ مقالات بعنوان

مساجد میں مدارس کا قیام

تلخیص نگار: مولانا محمد صدر الوریٰ قادری، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم * حامداً و مصلیاً

مجلسِ شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور ضلع اعظم گڑھ کے زیر اہتمام منعقد ہونے والے پندرہویں فقہی سیمینار میں بحث و تحقیق اور صحیح نتیجہ تک پہنچنے کے لیے اربابِ حل و عقد نے جن موضوعات کا انتخاب کیا ان میں ایک موضوع ہے ”مساجد میں مدارس کا قیام“۔

اس موضوع پر مجلس کو کل اڑتالیس مقالے موصول ہوئے جن کے صفحات کی مجموعی تعداد دو سو چھ (۲۰۶) ہے۔ ان میں بعض مقالے بہت ہی مفصل، جب کہ بعض نہایت مختصر مگر جامع ہیں۔ بعض مقالہ نگاروں نے سوالات کی ترتیب کے لحاظ سے ہر سوال کے جواب میں بڑی تفصیلی معلومات افزا بحث کی ہے، جب کہ بعض اصحابِ قلم نے اصل موضوع پر پہلے بھر پور گفتگو کر لی ہے، پھر محض چند سطروں میں اثبات و نفی کے طور پر ترتیب وار جواب رقم فرمایا ہے اور بعض اربابِ فکر نے مختلف دلائل و جزئیات کی روشنی میں ہر سوال کے تفصیلی جواب سے فراغت کے بعد بہ عنوان ”خلاصۂ جوابات“ مقالے کی تجدید کاری کی ہے۔ اس طرح گوناگوں اندازِ فکر و طرزِ تحریر ہے۔ بہر حال اس موضوع پر بحث و تنقیح کے لیے درج ذیل چار سوالات قائم کیے گئے تھے:

(۱) کیا مسجد کے اندر ایسا مدرسہ قائم کرنا جائز ہے جس میں کوئی مدرس باضابطہ تنخواہ لے کر بچوں کو تعلیم دیتا ہو؟

(۲) وہ زمین جو مسجد پر وقف ہے، اس کے کچھ حصے پر قبل تمام مسجدیت یا بعد تمام مسجدیت کیا کوئی مدرسہ تعمیر کرنا جائز ہے؟

(۳) بر تقدیر جواز یہ کسی شرط کے ساتھ مشروط ہے یا یہ مطلق ہے؟

(۴) مسجد تعمیر ہو جانے کے بعد اس کی زمین کے فاضل حصے کو کیا اجارہ پر دیا جا سکتا ہے؟

........جواب سوال (۱)........

اس سوال کے جواب میں تمام مندوبین کا اس پر اتفاق ہے کہ اصل حکم یہی ہے کہ مساجد میں مدرسے قائم کرنا جائز نہیں کیوں کہ آج کے دور میں مدرسین تنخواہ دار ملازم ہوتے ہیں اور ان کا علومِ دینیہ کے درس و تدریس میں اشتغال گو کہ

بجائے خود دین کا بہت اہم کام ہے، تاہم وہ تنخواہ سے مشروط ہونے کی وجہ سے دنیاوی کاروبار میں تبدیل ہو جاتا ہے اور مساجد میں دنیاوی کاروبار ناجائز و گناہ ہے جیسا کہ سوال نامے میں منقول متعدّد جزئیات سے اس کا ثبوت فراہم ہوتا ہے۔

مگر اس کے بعد کیا اس کے جواز کی کوئی راہ ہے یا نہیں؟ اس تعلق سے دو نظریات سامنے آئے:

پہلا نظریہ: یہ ہے کہ اگر واقعتاً مسجد میں مدرسہ قائم کرنے کی ضرورت یا حاجت متحقق ہو، محض اس کا توہم نہ ہو تو مسجد میں تنخواہ دار مدرس کو بیٹھ کر بچوں کو تعلیم دینے کی اجازت ہے، اور جہاں اس کی ضرورت و حاجت نہ پائی جائے وہاں کے لیے حکم وہی ہے کہ مسجد میں بیٹھ کر اجرت پر تعلیم دینا ناجائز و گناہ ہے۔ بعض مقالہ نگاروں نے اجمالاً اس کی طرف اشارہ کیا ہے اور بعض حضرات نے واضح طور پر گفتگو فرمائی ہے۔ حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین صاحب قبلہ رضوی دام ظلہ صدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ مبارک پور فرماتے ہیں:

”عام طور پر دیہی علاقوں، قصبات اور چھوٹے شہروں میں مساجد میں مدارس کے قیام کے لیے ضرورتِ شرعیہ نہیں پائی جاتی کیوں کہ زمینیں مناسب دام پر آبادی کے اندر، باہر ہر جگہ مل جاتی ہیں اور لوگ چندہ کر کے زمینیں خرید سکتے ہیں۔ ان علاقوں میں ایسا نہیں ہے کہ مسجدوں میں مدرسے نہ قائم ہوں تو وہاں کے لوگ دینی تعلیم سے محروم رہ جائیں، تساہلی غفلت اور بے حسی کی وجہ سے ایسا ہو تو یہ الگ بات ہے، اس کا شرعی حرج و ضرورت سے کوئی علاقہ نہیں۔ اس لیے دیہات، قصبات اور چھوٹے شہروں کی مساجد میں تنخواہ دار ملازمین سے تعلیم دلانا جائز نہیں۔ ہاں بڑے بڑے شہر جیسے کیپٹل سٹیز (Capital Cities) میں اب مدرسے قائم کرنے کی اجازت ہے، کیوں کہ:

اوّلاً: ان شہروں میں زمین کی فراہمی حد درجہ دشوار ہونے کی وجہ سے مساجد کے سوا دینی تعلیم اور تبلیغ کے لیے کوئی مناسب جگہ عموماً نہیں پائی جاتی تو لوگوں کو دین کے ضروری عقائد و مسائل بتانے اور ان کے بچوں کی ضروری تعلیم و تربیت کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ کار نہیں کہ مساجد میں مدارس کے قیام کی اجازت دی جائے۔

ثانیاً: عام طور پر ایسے شہروں کی مساجد میں وہابی دیوبندی بھی شامل ہوتے ہیں، مساجد کے لیے چندے دیتے ہیں اور عیاری کے ساتھ ٹرسٹی بننے کی کوشش کرتے ہیں اور جہاں کچھ موقع ملا تو انتظام میں دخیل بھی ہو جاتے ہیں حتی کہ اپنے مُردوں کی نماز جنازہ سنی امام سے پڑھوانے کی کوشش کرتے ہیں بلکہ پڑھوا بھی لیتے ہیں، ان وجوہ کے باعث جماعت میں قطع صف ہوتی ہے، نماز مکروہ ہوتی ہے، ایمان بھی خطرے میں رہتا ہے اور بسا اوقات مسجد بھی چھن جاتی ہے تو ان مفاسد کے دفاع اور مساجد کی حفاظت کے لیے ایسے مقامات پر مساجد میں مدرسے قائم کرنے کی اجازت ہوگی۔

ثالثاً: احتیاط اس میں ہے کہ ان شرعی رخصتوں کے باوجود اساتذہ و طلبہ اعتکاف کی نیت سے مسجد میں رہیں کچھ ذکر الٰہی کر لیں پھر درس و تدریس میں مشغول ہوں۔“

واضح رہے کہ سارے مجوزین مساجد میں ضرورت و حاجت کے تحقق کی صورت میں اجرت پر تعلیم دینے کے جواز کو بعض ان شرطوں کے ساتھ مشروط رکھتے ہیں جن کو مجددِ اعظم اعلیٰ حضرت امام احمد رضا خاں قدس سرہ العزیز نے فتاویٰ رضویہ میں بیان فرمایا۔ وہ شرائط یہ ہیں:

۱– تعلیمِ دین ہو– **۲**– معلم سنی صحیح العقیدہ ہو، نہ وہابی وغیرہ بد دین کہ وہ تعلیم کفر وضلال کرے گا– **۳**– ناسمجھ بچے نہ ہوں کہ مسجد کی بے ادبی کریں– **۴**– جماعت پر جگہ تنگ نہ ہو کہ اصل مقصد جماعت ہے– **۵**– غل شور سے نمازی کو ایذا نہ پہنچے– **۶**– معلم خواہ طالب علم کسی کے بیٹھنے سے قطع صف نہ ہو۔ (۱)

یہ نظریہ اکثر مقالہ نگار حضرات کا ہے۔ البتہ حضرت مولانا عارف اللہ فیضی مصباحی، استاذ مدرسہ فیض العلوم محمد آباد، جواز سے کئی درجہ آگے بڑھ کر وجوب کے قائل ہیں، وہ لکھتے ہیں:

''ہماری شریعت کے معروف ضابطے ''الضرورات تبیح المحظورات'' کے مطابق مسجد میں باتنخواہ مدرس کے ذریعہ بچوں کی تعلیم کا نہ صرف جواز ثابت ہوتا ہے بلکہ سوال نامہ میں مذکور صورت میں تو وجوب بھی ثابت ہوتا ہے۔ کیوں کہ اسلام میں دین، عقل، نسب، نفس اور مال کے تحفظ کے لیے ہی اقامتِ شرائع الٰہیہ ہے تو اگر کسی شہر یا محلے یا بستی کے لوگ اپنی مالی خستہ حالی، یا زمین کی عدم دستیابی یا حد سے زیادہ مہنگائی یا کرائے کی زمین یا مکان کی غیر موجودگی میں کوئی الگ مدرسہ قائم نہ کرسکیں اور وہاں بدمذہبوں کے ادارے موجود ہوں جن سے خود ان کا اور ان کے ننھے منے جگر پاروں کا دین و ایمان معرضِ خطر میں ہو تو ایسی مجبوری اور ضررِ دینی کے عالم میں ان پر مسجد کے اندر ایسا ادارہ قائم کرنا واجب ہوگا جو ان کی ایمان جیسی دولتِ بے بہا کا محافظ ہو۔''

بر بنائے ضرورت و حاجت مسجد میں اجرت پر تعلیم کے جواز پر جن جزئیات سے استدلال کیا گیا ہے ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

اشباہ فن ثالث میں ہے:

'' و يكره غرس الأشجار فيه إلا لمنفعة ليقلّ النزّ .... و تكره الصناعة فيه من خياطة و كتابة بأجر و تعليم صبيان بأجر، لا بغيره ، إلّا لحفظ المسجد في رواية اه.'' ملخصًا. (۲)

غمز العیون میں ''و تكره الصناعة فيه'' کے تحت ہے:

قيل:'' عليه: يخالف ذلك ما في منية المفتي، و نص عبارته : ولا يكره كتابة العلم والقرآن في المسجد بأجرة. انتهى. قلت: الذي في نسختي من منية المفتي : يكره كتابة العلم والقرآن في المسجد بأجرة. انتهى. فلعلّ ''لا ''زائذة في نسخته من منية المفتي . وفي الفتح : معلم الصبيان كالكاتب إن بأجرة لا يجوز ، و حسبة لا بأس به.'' انتهى.

قوله : ''إلّا لحفظ المسجد'' أي إلّا إذا كانت الصناعة فيه لأجل حفظ المسجد، لا للتكسّب فإنّ الأمور بمقاصدها .''اه. (۳)

---

(۱) فتاوی رضویہ ، ج:۳، ص:۶۰۶ ، کتاب الصلاۃ، باب احکام المسجد، مطبوعہ، رضا اکیڈمی
(۲) اشباہِ فن، ص ۵۵۸ ، القول في أحكام المسجد من الفن الثالث
(۳) غمز العيون، ص۵۵۸ ، القول في أحكام المسجد

بحر الرائق میں ہے:

"الخيّاط إذا جلس فيه لمصلحة من دفع الصبيان و صيانة المسجد لابأس به للضرورة." اھ.(١)

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

"و يكره كل عمل من عمل الدنيا في المسجد، ولو جلس المعلم في المسجد أو الوراق يكتب فإن كان المعلم يعلم للحسبة والوراق يكتب لنفسه فلا بأس به لأنه قربة و إن كان بالأجرة يكره إلّا أن يقع لهما الضرورة كذا في محيط السرخسي."اھ(٢)

بعض حضرات نے طاعات پر بربنائے ضرورت اجارہ کے جواز سے بھی استدلال کیا ہے اور اس کے جزئیات وافر مقدار میں نقل کیے ہیں، جب کہ کچھ اہلِ علم نے درج ذیل عبارت سے بھی اثبات مقصود کی کوشش کی ہے:

"ولا بأس بدفع المصحف إلى الصبيان لأن في المنع تضييع حفظ القرآن و في الأمر بالتطهير حرجًا بهم هذا هو الصحيح) ولا بأس بدفع المصحف إلى الصبيان واللوح و إن كانوا محدثين، لا يأثم المكلف الدافع كما يأثم بإلباس الصغير الحرير و سقيه الخمر و توجيهه إلى القبلة في قضاء حاجته للضرورة في هذا الدفع فإن في أمرهم بالتطهير حرجًا بيّنا لطول مسهم بطول الدرسِ."(٣)

اہلِ قلم کے ایک طبقہ نے قاعدہ "الضرورات تبيح المحظورات" کا بھی بہ کثرت استعمال کیا ہے۔

دوسرا نظریہ: جو صرف ایک عالم کا ہے، وہ ہیں مولانا محمد نظام الدین قادری استاذ دار العلوم علیمیہ جمدا شاہی ضلع بستی۔ وہ مسجد کے اندر مدرسہ قائم کرنے کی دو صورتیں ذکر کر کے دونوں کو ہی ناجائز قرار دیتے ہیں، چناں چہ لکھتے ہیں:

"مسجد کے اندر مدرسہ قائم کرنے کی دو صورت ہو سکتی ہے۔ پہلی صورت یہ ہے کہ مسجد کے اندر کوئی نئی تعمیر مدرسہ کی خاطر کی جائے تو ایسا کرنا ناجائز ہے۔ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ تحریر فرماتے ہیں: "مسجد مسجد ہو جانے کے بعد دوسرے کام کے لیے [استعمال] کرنا حرام حرام سخت حرام ہے"۔

دوسری صورت یہ ہے کہ مسجد کے اندر مدرسہ کی خاطر کوئی نئی تعمیر نہ کی جائے بلکہ مسجد علی حالہٖ باقی رہے اور اُس میں صرف باتنخواہ معلم پڑھائے، تو اس کے جواز کی بھی کوئی صورت سمجھ میں نہیں آتی، سوال نامہ میں فتح القدیر کے حوالہ سے ہے:

"والذي يكتب إذا كان بأجر يكره و إذا كان بغير أجر لا يكره.(٤)

اور فتاویٰ رضویہ میں ہے:

---

(١) بحر الرائق، ج:٢، ص:٦٢، كتاب الصلاة باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها، دار الكتب العلمية، بيروت

(٢)فتاویٰ هنديه، ج٥، ص ٣٢١، كتاب الكراهية، الباب الخامس في آداب المسجد والقبلة والمصحف وما كتب فيه شيئ من القرآن

(٣) الهداية، ج:١، ص:٤٨، كتاب الطهارة، باب الحيض والاستحاضة، مجلس بركات

(٤) فتح القدير، ج:٥، ص:٤٤٦.

حدیث میں ہے: جنبوا مساجدكم صبيانكم مجانينكم و رفع أصواتكم.[1]
اگر نجاست کا ظن غالب ہو تو انھیں مسجد میں آنے دینا حرام اور حالتِ محتمل و مشکوک ہو تو مکروہ۔ یوں ہی اگر بچے بلکہ بوڑھے بھی بے تمیز نامہذب ہوں غل مچائیں، بے حرمتی کریں، مسجد میں نہ آنے دیے جائیں۔ اور اگر ایسے نہ ہوں تو انھیں مسجد میں غیر اوقاتِ نماز میں پڑھانا مضایقہ نہیں رکھتا جب کہ معلم بلا تنخواہ محض لوجہ اللہ پڑھاتا ہو ورنہ ہرگز جائز نہیں اگر چہ جوان اور بوڑھے ہی پڑھیں، کہ اب یہ اور پیشوں کی طرح دنیا کمانا ہے اور مسجد میں اس کی اجازت نہیں"۔

........جواب سوال (۲- ۳)........

ان دونوں سوالوں کے جواب میں کئی ایک نظریات سامنے آئے:

پہلا نظریہ: یہ ہے کہ جو زمین مسجد پر وقف ہے، یعنی نماز کے لیے دائمی طور پر خاص کر دی گئی ہے اس پر مدرسہ تعمیر کرنا کسی حال میں جائز نہیں، نہ قبل تمام مسجدیت، نہ بعد تمام مسجدیت۔ یہ نقطۂ نظر درج ذیل حضرات کا ہے:

(۱) حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی (۲) مولانا محمد نظام الدین قادری (۳) مولانا شبیر احمد مصباحی (۴) مولانا محمد حنیف خاں رضوی (۵) مولانا کونین عالم نوری (۶) مولانا آل مصطفیٰ مصباحی (۷) مولانا جابر حسین مصباحی (۸) مولانا اختر حسین علیمی۔ البتہ یہ بہ وجہِ ضرورت کسی گنجائش کے بھی قائل ہیں (۹) مفتی بدر عالم مصباحی۔

ان کے علاوہ اور بھی مقالہ نگار حضرات یہی نظریہ رکھتے ہیں کہ جو زمین مسجد پر وقف ہے اس کے کچھ حصہ پر مدرسہ کی تعمیر جائز نہیں، نہ قبل تمام مسجدیت نہ بعد تمام مسجدیت۔ لیکن اگر واقف نے بہ وقت وقف اس کی صراحت کر دی ہو یا واقف نے متولی کو حسب ضرورت و مصلحت تصرف کی اجازت دی ہو تو اس زمین کے کچھ حصہ پر قبل تمام مسجدیت مدرسہ وغیرہ تعمیر کر سکتے ہیں۔ اس طرح کی وضاحت ان مندوبین نے کی ہے:

(۱) قاضی فضل احمد مصباحی (۲) مولانا عارف اللہ فیضی (۳) مولانا ابرار احمد اعظمی (۴) مولانا نصر اللہ رضوی (۵) مولانا عبد الغفار اعظمی (۶) مولانا ساجد علی مصباحی (۷) مولانا ابرار احمد امجدی (۸) مولانا بشیر القادری۔

ان میں مولانا قاضی فضل احمد مصباحی نے موضع ضرورت کا استدراک کیا ہے۔

اس نقطۂ نظر کو ثابت کرنے کے لیے متعدّد جزئیات و عبارات فقہا سے استشہاد کیا گیا ہے جن میں سے کچھ بہ طور اختصار نذر قارئین کیا جاتا ہے:

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

" لا يجوز تغيير الوقف عن هيئته فلا يجعل الدار بستانًا ولا الخان حمامًا ولا الرباط دكّانًا ." اھ.[2]

در مختار میں ہے: "مراعاة غرض الواقفين واجبةٌ."

---

(۱) سنن ابن ماجة ، ص: ٥٤، ابواب المساجد والجماعات، باب ما يكره في المساجد

(۲) فتاویٰ عالمگیری، ج:۲، ص: ٤١١، كتاب الوقف، الباب الرابع عشر في المتفرقات

اشباہ میں ہے:

"شرط الواقف يجب اتّباعه لقولهم: شرطُ الواقف كنصّ الشارع أي في وجوب العمل به و في المفهوم والدلالة كما بيّنّاه في شرح الكنز." اھ

فتاویٰ رضویہ وقف مسجد کے بیان میں ہے:

"جو زمین متعلق مسجد ہے وہ مسجد ہی کے کام میں لائی جاسکتی ہے اور اس کے بھی اسی کام میں جس کے لیے واقف نے وقف کی وقف کو اس کے مقصد سے بدلنا جائز نہیں۔ شرط الواقف كنص الشارع في وجوب الاتباع۔ واقف نے اگر یہ مدرسہ بنانے کی اجازت نہ دی تو اس میں عام مدرسہ بھی نہیں بن سکتا نہ کہ خاص، اور اگر عام مدرسہ کی اجازت دی ہے جب بھی کسی قوم کو خاص اپنا مدرسہ کرنے کی اجازت نہیں اگر خلاف اجازت ایسا تصرف کریں گے غاصب ہوں گے اور وہ عمارت منہدم کرادینے کے قابل ہوگی اور بعد انہدام جو کچھ اینٹیں کڑیاں ہوں اس کے مالک وہی لوگ ہوں گے جنھوں نے عمارت بنوائی تھی۔" (۱)

حاشية العلامة الشلبي على التبيين میں ہے:

"اتخاذ المسجد عرف بالشريعة، و في الشريعة لم يكن المسجد إلّا وفوقه و تحته لله فكل مسجد لم يكن كذلك بأن لا يكون خالصًا لله تعالى لم يجز و أورد أبو الليث هنا سوالًا و جوابًا، فقال : فإن قيل أليس مسجد بيت المقدس تحته مجتمع الماء والناس ينتفعون به. قيل: إذا كان تحته شيء ينتفع به عامة المسلمين يجوز لأنه إذا انتفع به عامة المسلمين صار ذلك لله تعالى أيضًا و أمّا الذي اتخذ بيتًا لنفسه لم يكن خالصًا لله تعالى. فإن قيل لو جعل تحته حانوتًا و جعله وقفًا على المسجد قيل لا يستحب ذلك ولكنه لو جعل في الابتداء هكذا صار مسجدًا و ما تحته صار وقفًا عليه و يجوز لمسجد والوقف الذي تحته، ولو أنه بنى المسجد أو لا ثم أراد أن يجعل تحته حانوتًا للمسجد فهو مردود باطل و ينبغي أن يرد إلى حاله إلى هنا لفظ الفقيه." اھ.

فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے:

"في النوازل لو جعل العلو مسجدًا أو السفل وقفًا على المسجد و أخرجه من يده يجوز و كذلك لوجعل السفل مسجدًا للناس أو سردابًا وقفًا على ذلك و أخرجه من يده يصح لأنه لله تعالى." اھ

دوسرا نظریہ: یہ ہے کہ مسجد کی زمین پر تمام مسجدیت سے پہلے مسجد کے مصالح وضروریات کے لیے کرایہ پر مدرسہ قائم کرنا اور اس کے لیے عمارت بنانا جائز ہے، تمام مسجدیت کے بعد نہیں کہ حرمتِ مسجد کے منافی ہے۔ یہ راے ان علماے کرام کی ہے:

(۱) مولانا ناظم علی مصباحی (۲) مولانا شمشاد احمد اعظمی (۳) مولانا محمد انور نظامی (۴) مولانا معین الدین مصباحی (۵) مولانا محسن

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:٦، ص:٤٩٦، کتاب الوقف، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی

رضا ہادی (۶)مولانا محمد شبیر عالم مصباحی (۷)مولانا عبد الحق رضوی (۸)مفتی محمد معراج القادری (۹)مولانا زاہد علی سلامی (۱۰)مولانا اختر کمال قادری (۱۱)مولانا رفیق عالم مصباحی (۱۲)مولانا قاضی فضل رسول مصباحی (۱۳)مولانا مسیح احمد قادری۔

ان میں بعض اہل قلم نے سوال نامہ میں درج حالات زمانہ کو بھی سامنے رکھ کر ضرورت و حاجت کی گفتگو کی ہے، بلکہ مولانا محمد انور نظامی نے کرایہ کی بھی کوئی قید نہیں لگائی ہے، بلکہ اس قید سے سکوت اختیار کیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

”بوجہ حاجت مسجد کی فاضل زمین پر درس و تدریس کے لیے عمارت بنانے کی اجازت ہونی چاہیے کہ مدارس سے مساجد کی حرمت ساقط نہیں ہوتی بلکہ بعض حالات میں مدارس سے مساجد کی حرمت کا تحفظ ہوتا ہے۔“

اس موقف پر ایک تو ”حاشية الشلبي على التبيين“ کی اس عبارت سے استدلال کیا گیا جو اوپر نقل کی جا چکی ہے، اس کے علاوہ درج ذیل جزئیات بھی پیش کیے گئے ہیں:

”ولا يؤاجر فرس السبيل إلّا إذا احتيج إلى النفقة فيؤاجر بقدر ما ينفق و هذه المسألة دليل على أن المسجد إذا احتاج إلى النفقة تؤاجر قطعة منه بقدر ما ينفق عليه.“ (۱)

فتاویٰ ہندیہ کی درج ذیل عبارت بھی بعض لوگوں نے نقل کی جس کے آخر میں ہے:

”إلا إذا جعل الواقف إلى الناظر ما يرى فيه مصلحة للوقف كذا في السراج الوهاج.“

تیسرا نظریہ: اگر ضرورت و حاجت شرعی متحقق ہے تو قبل تمام مسجدیت کرایہ پر زمین لے کر مدرسہ تعمیر کر سکتے ہیں اور بعد تمام مسجدیت ضروریاتِ مسجد ہی کے پیش نظر کرایہ پر مدرسہ بنا سکتے ہیں۔ یہ موقف ان علمائے کرام کا ہے:

(۱)مولانا عبد السلام رضوی (۲)مولانا محمد سلیمان مصباحی (۳)مولانا ناصر حسین مصباحی (۴)مولانا صاحب علی صاحب (۵)مولانا عرفان عالم مصباحی (۶)مولانا شمشیر علی مصباحی (۷)مولانا شیر محمد مصباحی، وارشیہ لکھنؤ۔ ان میں مولانا ناصر حسین مصباحی کچھ شرائط ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”مسجد کی زمین کے کچھ حصے پر مدرسہ کی تعمیر چند شرائط کے ساتھ جائز ہے۔ (۱) مسجد یا مسجد کی زمین پر غاصبوں یا بد مذہبوں کے قبضہ کا اندیشہ ہو (۲) مدرسہ قائم ہونے کی صورت میں مسجد اور اس کی زمین محفوظ ہو جائے گی۔ (۳) قیام مدرسہ کے سوا مسجد کی حفاظت کی کوئی اور سبیل نہ ہو۔“

ان حضرات نے ضرورت، حاجت، دینی مصلحت جیسی مضبوط بنیادوں پر اپنے دعووں کا محل تعمیر کیا، البتہ مولانا ناصر حسین نے سوال نامہ میں منقول ”فتاویٰ خیریہ“ کی عبارت سے اپنے موقف کو استحکام بخشا ہے۔

چوتھا نظریہ: یہ ہے کہ جو زمین مسجد کے نام پر وقف ہے اس کے کچھ حصے پر قبل تمام مسجدیت علومِ دین کی تعلیم و تحصیل کے لیے کوئی دینی مدرسہ قائم کرنا شرعاً جائز و درست ہے اور بعد تمام مسجدیت مسجد کی چھت پر بربنائے حاجت شرعی مدرسہ بنانا درست ہے، بشرطے کہ مسجد کی حرمت برقرار رہے، یعنی قبل تمام مسجدیت تعمیر مدرسہ کے لیے حاجت کی قید نہیں ہے۔ یہ موقف درج ذیل اہل قلم کا ہے:

---

(۱) خلاصة الفتاوى، كتاب الوقف، الفصل الثالث، مكتبه حبيبيه كوئٹه، ج:٤، ص: ٤١٨

(۱)مولانا محمد عالم گیر مصباحی (۲) مفتی شیر محمد، اسحاقیہ، جودھ پور (۳) مولانا دستگیر عالم مصباحی۔

ان میں مقدم الذکر نے اپنے فرمودات پر جہاں دار الافتا کی مہر لگا کر اسے فتویٰ کی شکل دے رکھی ہے اور ساتھ ہی مضمون کی پیشانی پر مرتبِ سوال کا نام بھی درج کر دیا ہے، وہیں فتاویٰ امجدیہ اور فتاویٰ فیض الرسول، فتاویٰ فقیہ ملت سے عبارتیں نقل کر کے اسے ٹھوس بھی بنانے کی کوشش کی ہے، جن میں سے ایک عبارت یہ ہے:

" إن المسجد إنّما يصير مسجدًا بجعله فإذا بنى فوقه أو تحته بيتًا أو سردابًا لمصالحه لم يجعل هذا القدر مسجدًا بخلاف ما إذا تمت المسجديةُ." (۱)

پانچواں نظریہ: مسجد پر وقف اراضی اگر کافی وسیع ہو اور بہ ظاہر طویل عرصہ تک مسجد کی توسیع کی ضرورت پڑنے کا امکان نہ ہو تو فاضل آراضی میں دینی درس گاہ کیا عصری تعلیمی ادارہ بھی قائم کیا جا سکتا ہے۔ البتہ ادارہ سے مسجد کو کچھ کرایہ بھی دلانا چاہیے۔ یہ رائے ان علمائے کرام کی ہے:

(۱)مفتی شفیق احمد شریفی (۲) مولانا محمد اسحاق مصباحی (۳) مولانا زبیر احمد، مدھ نگر (۴) مفتی محمد حبیب اللہ مصباحی۔

اس موقف کی ترجمانی میں الفاظ مقدم الذکر کے ہیں جب کہ موخر الذکر لکھتے ہیں:

"وہ زمین جو مسجد پر وقف ہے اس کی دو صورتیں ہیں مسجد و مصالح مسجد دونوں کے لیے وقف ہے یا مسجد کے لیے نہیں صرف مصالح مسجد کے لیے وقف ہے، اگر مسجد و مصالح مسجد دونوں کے لیے وقف ہے تو قبل تمام مسجدیت اس کے کسی بھی حصہ پر اور بعد تمام مسجدیت صرف اس حصہ پر جو خارج مسجد ہے مسجد کے مصالح وضروریات کے لیے کوئی بھی تعمیر ہو سکتی ہے چاہے، مدرسہ ہی کیوں نہ ہو اسی طرح اس زمین پر بھی مسجد کے علاوہ تعمیر کر سکتے ہیں جو صرف مصالح مسجد کے لیے وقف ہو بشرطے کہ واقف نے وقت وقف تعمیر سے منع نہ کیا ہو۔"

یہ اقتباس مختلف قضایا شرطیہ کا قیاس مؤلف معلوم ہوتا ہے، جس میں قیدِ اخیر (بشرطے کہ الخ) کے تعلق سے غور کرنا ہو گا کہ یہ کس قضیہ شرطیہ کی قید ہے، یا پھر حضرت موصوف ہی اس کی وضاحت فرمائیں۔

چھٹا نظریہ: اگر واقف نے مسجد بنانے کے لیے زمین وقف کی ہے تو اس میں قبل تمام مسجدیت یا بعد تمام مسجدیت مدرسہ بنانا جائز نہیں اور اگر زمین مصالح مسجد کے لیے وقف ہے تو اس میں بہ اجرت مدرسہ قائم کیا جا سکتا ہے جب کہ مسجد کی ضرورت ہو۔ بعد تمام مسجدیت اس کی اجازت نہیں۔ یہ نظریہ دو علمائے کرام کا ہے:

(۱)مولانا اختر حسین فیضی (۲) مولانا محمد قاسم مصباحی اساتذۂ جامعہ اشرفیہ۔

ان دونوں مقالہ نگاروں نے اپنے موقف کے اثبات کے لیے سوال نامہ میں درج شدہ "تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ، ج:۱، ص:۱۸۸-۱۸۹" کی عبارت پیش کی ہے۔ اس کے علاوہ یہ عبارت بھی نقل کی ہے:

"لو بنى فوقه بيتًا للإمام لا يضر لأنّه من المصالح أمّا لو تمّت المسجدية ثمّ أراد البناء منع ولو قال عنيت ذلك لم يصدق." تاتار خانیہ (۲)

---

(۱) در مختار، رد المحتار، ج:٦، ص:٥٤٦، كتاب الوقف، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) در مختار، ج:٦، ص:٥٤٨، كتاب الوقف، مطبوعه دار الكتب العلمية، بيروت.

........جواب سوال (۴)........

اس سوال کے جواب میں بھی کئی موقف ظاہر ہوئے جن کی تفصیل مقالات کی روشنی میں اس طرح ہے:

پہلا موقف: یہ ہے کہ مسجد تعمیر ہو جانے کے بعد اس کی زمین کا فاضل حصہ حدودِ مسجد میں ہوتا ہے یا فنائے مسجد سے ہوتا ہے اور حدودِ مسجد یا فنائے مسجد میں اس کے مصالح کے سوا کوئی بھی تعمیر اور کام جائز نہیں، لہذا مسجد یا فنائے مسجد یا حدودِ مسجد کا کوئی بھی حصہ اجارے پر دینا جائز نہیں، ہاں مسجد کی حفاظت کے لیے نیز ضرورتِ شرعیہ کے تحقق کی صورت میں اس کی اجازت ہوگی۔ یہ موقف اکثر علمائے کرام کا ہے۔ جن کے اسما یہ ہیں:

(۱) حضرت مفتی محمد نظام الدین (۲) مولانا آلِ مصطفیٰ (۳) مولانا بدر عالم (۴) مولانا نصر اللہ (۵) مولانا سرفراز احمد (۶) مولانا شبیر احمد (۷) مولانا کونین عالم نوری (۸) مولانا ساجد علی (۹) مولانا محمد بشیر القادری (۱۰) مولانا شمشاد احمد (۱۱) مولانا محمد انور نظامی (۱۲) مولانا معین الدین (۱۳) مولانا محسن رضا ہادی (۱۴) مولانا شبیر احمد (۱۵) مولانا محمد معراج القادری (۱۶) مولانا زاہد علی سلامی (۱۷) مولانا اختر کمال قادری (۱۸) مولانا مسیح احمد (۱۹) مولانا عبد السلام (۲۰) مولانا صاحب علی (۲۱) مولانا ناصر حسین (۲۲) مولانا عرفان عالم (۲۳) مولانا شیر محمد (۲۴) مولانا اختر حسین فیضی (۲۵) مولانا محمد قاسم (۲۶) مولانا زبیر احمد رضوی (۲۷) مولانا محمد اسحاق رام پوری (۲۸) مولانا دستگیر عالم مصباحی (۲۹) مولانا محمد حنیف بریلی (۳۰) مولانا محمد سلیمان۔

ان حضرات نے عام طور پر درج ذیل عبارت سے استدلال کیا ہے:

قيم المسجد لا يجوز له أن يبني حوانيت في حد المسجد أو في فنائه لأن المسجد إذا جعل حانوتًا أو مسكنًا تسقط حرمته وهذا لا يجوز والفناء تبع للمسجد فيكون حكمه حكم المسجد كذا في محيط السرخسي. (۱)

اور موضعِ ضرورت و تحفظ مسجد کے استثنا کے لیے سوال نامہ میں منقول "تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ، ج:۱، ص:۱۸۸-۱۸۹" کی عبارت پیش کی گئی ہے۔

البتہ مولانا آل مصطفیٰ مصباحی نے موضع ضرورت وغیرہ کا استثنا تو نہیں کیا تاہم ان جملوں سے استدراک کیا، وہ لکھتے ہیں:

"ہاں! اگر وہ فاضل زمین صرف فنائے مسجد کی حد تک نہ ہو بلکہ زائد ہو اور مسجد کو اس کی آمدنی کی ضرورت ہو اور واقف سے صراحتًا یا دلالتًا یا عرفًا اس کی اجازت ہو تو جائز ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ تین سال سے زیادہ کا اجارہ نہ ہو کہ اس سے زیادہ اجارہ پر دینا بلکہ اس کی بھی تخصیص نہیں جتنی مدت تک اجارہ پر دینا اجیر کو ملکیت کا موقع فراہم کرتا ہو، ناجائز ہے۔

ہدایہ میں ہے:

في الأوقاف لا تجوز الإجارة الطويلة كي لا يستدعي المستاجر ملكها وهي ما زاد ثلث سنين هو المختار." (۲)

حضرت مولانا بدر عالم صاحب نے صورت مسئولہ کی مزید تفصیل کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

---

(۱) الفتاوی الهنديه، كتاب الوقف الفصل الثاني ،ج۲، ص۴٦٢

(۲) الهداية، ج:۳، ص:۲۷۸، اوائل كتاب الاجارة، مجلسِ بركات

''اگر زمین چندہ کی رقم سے خریدی گئی اور تعمیر مسجد کے بعد کچھ حصہ بچ رہا تو یہ حصہ متروکہ چندہ دہندگان کی ملکیت پر رہے گا اور ان کی اجازت سے اسے اجارہ پر دیا جاسکتا ہے اور اگر وہ زمین مسجد تعمیر کر دینے کے لیے وقف تھی اور بعد تعمیر کچھ حصہ بچ رہا تو اسے مسجد اور ملحقات مسجد کے علاوہ میں استعمال کرنا جائز نہیں بشرطے کہ اسے مستقبل میں کبھی مسجد کیا جانا ممکن ہو اور اگر اسے مسجد میں شامل کیا جانا ممکن ہی نہیں تو وہ اصل ملکیت واقف میں لوٹ آئے گا، اصل واقف یا اس کے ورثہ جس مقصد کے لیے اجازت دیں اس مقصد کے لیے اسے استعمال کرنا جائز ہوگا۔''

مدتِ اجارہ کے تعلق سے مولانا معین الدین مصباحی لکھتے ہیں:

ہاں اگر ایسی ضرورت ہو کہ کرایہ نہ ملتا ہو یا مدت بڑھانے میں اوقاف کو زیادہ فائدہ ہو تو ان صورتوں میں تین سالوں سے زیادہ مدت کے لیے بھی اجارہ دیا جاسکتا ہے مگر اسٹامپ پیپر پر مکمل قانونی کاروائی کروالی جائے۔''

اس کے ثبوت میں بہار شریعت کی یہ عبارت پیش کی ہے:

''وقف کے اجارہ کی مدت تین سال سے زیادہ نہ ہونی چاہیے مگر جب کہ اتنے دنوں کے لیے کوئی کرایہ دار نہ ملتا ہو یا مدت بڑھانے میں زیادہ فائدہ ہے تو بڑھا سکتے ہیں۔'' (۱)

دوسرا موقف: یہ ہے کہ تعمیر مسجد سے فاضل حصہ اگر مسجد ہی کا ہے مثلاً کسی نے اپنی خالی زمین کو مسجد کر دیا لیکن تعمیر کے لیے اخراجات نہ ہونے کے باعث پوری زمین پر مسجد کی عمارت نہ بنائی جاسکی تو چوں کہ اس وقف شدہ زمین کے لیے مسجدیت کا ثبوت ہو چکا ہے، لہٰذا اس کو اجارہ پر ہرگز نہیں دیا جاسکتا اور تعمیر مسجد سے فاضل زمین اگر مسجد کا حصہ نہیں بلکہ مسجد پر وقف ہے تو واقف نے اگر اجارہ پر دے کر اخراجات مسجد میں صرف کرنے کے لیے وقف کیا ہے تو بلا شبہہ ایسی زمین اجارہ پر دی جاسکتی ہے۔ لیکن اگر واقف نے مسجد کا سامان رکھنے یا اور کسی مصلحت کے لیے وقف کیا تو اس کو کرایے پر نہیں دیا جاسکتا اور تعمیر مسجد سے فاضل زمین اگر نہ تو مسجد کا حصہ ہے نہ مسجد پر وقف ہے بلکہ مسجد کی آمدنی سے خریدی گئی زمین ہے تو اس کو بیچا بھی جاسکتا ہے اور اجارہ پر دیا بھی جاسکتا ہے۔ یہ تفصیل مولانا نظام الدین مصباحی استاذ علیمیہ جمدا شاہی نے کی ہے۔ مولانا اختر حسین علیمی بھی شاید اجمال میں یہی کہنا چاہتے ہیں، ان کے ساتھ میں مولانا محمد رفیق عالم مصباحی بھی نظر آتے ہیں۔

تیسرا موقف: یہ ہے کہ تعمیر مسجد کے بعد اگر زمین فاضل بچ جائے تو اگر واقف اور اس کی غرض معلوم ہو تو اسی کے مطابق عمل ہوگا ورنہ تعامل قدیم کا اعتبار کیا جائے گا۔ یہ بھی نہ ہو تو فاضل حصے کو اجارہ پر دیا جاسکتا ہے۔ یہ موقف ان علمائے کرام کا ہے:

(۱) مولانا ابرار احمد امجدی (۲) مفتی محمد حبیب اللہ مصباحی۔ مولانا عارف اللہ فیضی نے اس جواز کو بہ شرط شے قرار دیا ہے۔ وہ اس جواب کا آغاز کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اگر وقف کنندہ نے زمین کے فاضل حصے کو اجارہ پر دینے کی شرط لگائی ہے تو اس کی شرط کا لحاظ کیا جائے گا۔ کیوں کہ فقہائے کرام نے تصریح فرمائی ہے کہ '' شرط الواقف كنص الشارع في وجوب العمل به.''

(۱) بہارِ شریعت، ۱٤/ ۸٤

چوتھا موقف: یہ ہے کہ مسجد تعمیر ہو جانے کے بعد اس کی زمین کے فاضل حصے کو اجارہ پر دینا شرعاً جائز و درست ہے بہ شرطے کہ اس کا کرایہ مصارف مسجد و ضروریات مسجد ہی پر صرف کیا جائے اور ساتھ ہی ایک معینہ مدت تک اجارہ پر دیا جائے۔ یہ نقطۂ نظر درج ذیل علمائے کرام کا ہے:

(۱)مولانا محمد عالم گیر رضوی (۲) مفتی شیر محمد، اسحاقیہ، جودھ پور (۳)مولانا جابر حسین مصباحی (۴)مولانا ابرار احمد اعظمی (۵)مولانا عبد الحق رضوی (۶) مولانا اختر کمال قادری (۷)مفتی شفیق احمد شریفی (۸)مولانا ناظم علی مصباحی (۹)مفتی عنایت احمد نعیمی۔

اس موقف کی تعبیر میں الفاظ مقدم الذکر مقالہ نگار کے ہیں، جب کہ مولانا ناظم علی صاحب لکھتے ہیں:

”مسجد تعمیر ہو جانے کے بعد اس کی فاضل زمین کو مسجد کی ضروریات و مصالح کے لیے اجرت مثل پر اجارہ پر دینا جائز ہے۔“

حضرت مفتی عنایت احمد نعیمی نے بعض شرائط کے ساتھ اس کو مشروط کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

”اجارہ پر دیا جا سکتا ہے، بشرطے کہ مستاجر سنی، صحیح العقیدہ باعمل، مسلم ہو اور اس میں کوئی ناجائز پیشہ یا کام ایسا نہ کرے جو احترام مسجد کے خلاف ہو نیز اجارہ میں مسجد کے نفع کا پہلو ملحوظ رہے۔“

ان حضرات نے بھی متعدّد جزئیات و عبارات فقہا سے استدلال کیا ہے، جن میں سے چند یہ ہیں:

ولا يواجر فرس السبيل إلّا إذا احتيج إلى النفقة فيواجر بقدر ما ينفق و هذه المسألة دليل على أن المسجد إذا احتيج إلى النفقة تواجر قطعة منه بقدر ما ينفق عليه. (۱)

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں:

وہ شخص اپنا خاص جزو مکان اس مسجد کے نام وقف کر دے اور وقف نامہ رجسٹری کرا دے پھر مصارف مسجد کے لیے یہ خاص ٹکڑا اس شخص کو اجرت مثل پر اجارہ میں دے دیا جائے۔“

اس موقف کے لیے سوال نامہ میں درج شدہ ”تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ“ کی عبارتیں بھی پیش کی گئی ہیں۔

مولانا ابرار احمد اعظمی کے مقالہ میں یہ عبارتیں بھی ہیں:

فتاویٰ ہندیہ، میں ہے:

سئل الخجندي عن قيم المسجد يبيح فِناء المسجد ليتجر القوم هل له هذه الإباحة؟ فقال: إذا كان فيه مصلحة للمسجد فلا بأس به إن شاء الله تعالى. قيل له: لو وضع في الفناء سررًا فآجرها الناس ليتجروا عليها و أباح لهم فناء ذلك المسجد هل له ذلك؟ فقال: لو كان لصلاح المسجد فلا بأس به إذا لم يكن ممرًّا للعامّة. وسئل عن فناء المسجد أ هو الموضع الذي بين يدي جداره أم هو سُدّة بابه فحسب؟ فقال: فناء المسجد ما يظلّه ظلّة المسجد إذا لم يكن ممرًا لعامة المسلمين."اه. (۲)

---

(۱) خلاصة الفتاوى، كتاب الوقف، الفصل الثالث، ٤/ ٤١٨

(۲) فتاویٰ عالمگیری، ج:٤، ص:٩٣

فتاوی تاتار خانیۃ میں ہے:

متولی الوقف إذا أسکن رجلًا بغیر أجر عامة المتأخرین من المشایخ أن علیه أجر المثل سواء کانت الدار معدة للاستغلال أو لم تکن صیانة للوقف عن أیدي الظلمة و علیه الفتوی.'' اھ.

مگر فتاویٰ ہندیہ کی مذکورہ بالا عبارت اور اس کے ہم معنی عبارات کے تعلق سے حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمۃ والرضوان نے فرمایا:

''ثم هو شيء إنّما یعرف نقله عن واحد وهو أیضًا متردد و فیه غیر جازم به.''

پھر وہ عبارت نقل کر کے فرمایا:

و استثناءه في الأوّل و استثناء ه في الثاني و قد تواردت الأئمّة الأجلّة علی المنع والقاعدة العمل بما علیه الأکثر و قوله مدلل و المدلل مرجح وهم جازمون و في الجزم الحکم فوجب التعو یل علیه بوجوه أفادها شیخنا في جد الممتار ـ(۱)

ایک مقالہ نگار حضرت مولانا شہاب الدین نوری مفتی فیض الرسول براؤں شریف نے پہلے سوال پر تو خوب روشنی ڈالی مگر باقی تین سوالوں کے بارے میں اپنا موقف ظاہر نہیں کیا۔ یہ ہے خلاصۂ مقالات۔ اب اس کے بعد درج ذیل امور تنقیح طلب رہ جاتے ہیں:

تنقیحات

(۱) کیا تنخواہ دار مدرس کا مسجد میں بیٹھ کر بچوں کو تعلیم دینا بہ وجہِ حاجتِ شرعیہ جائز ہے؟

(۲) کیا بہ وجہِ ضرورت یا حاجت مسجد کے اندر ایسا آفس قائم کرنا جائز ہے جو دعوت وارشاد سے متعلق ہو؟

(۳) ''قبل تمام مسجدیت'' اور ''بعد تمام مسجدیت'' کی صحیح تشریح کیا ہے؟

(۴) اگر مسجد بنانے کے لیے کوئی زمین محض وقف کر دینے سے مسجد ہوگئی تو کیا اس پر وہ سارے احکام نافذ ہوں گے جو مسجد پر نافذ ہوتے ہیں، اگر چہ وہاں ایک بھی نماز نہیں پڑھی گئی۔ اگر نافذ ہوں جب تو قبل تمام مسجدیت وبعد تمام مسجدیت کی تشقیق بے معنی ہے اور اگر وقف علی المسجد کے احکام تو نافذ ہوں مگر مسجد کے احکام نافذ نہ ہوں تو کیا اب بھی یہ تشقیق بے معنی ہے؟

(۵) مسجد پر وقف شدہ زمین اگر کافی وسیع ہے اور کچھ حصہ پر کفایت بھر مسجد تعمیر کر دی گئی تو کیا خالی زمین کو کسی بھی صورت میں اجارہ پر نہیں دیا جاسکتا، یا مواضع ضرورت وحاجت مستثنیٰ ہوں گے۔ ظاہر الروایہ کیا ہے؟

(۶) مسجد کی وہ زمین جو ملک کے مختلف گوشوں سے چندہ کی رقم اکٹھا کر کے خریدی گئی اس کا حکم اور ''ارض موقوفه علی المسجد'' کا حکم یکساں ہے یا دونوں میں کچھ فرق ہے؟

(۷) ''ارض موقوفه علی المسجد'' کا کوئی حصہ اگر ایسا بچا جہاں اب مسجد کی تعمیر ممکن ہی نہیں تو کیا وہ اصل ملکیت واقف میں لوٹ آئے گا، کیا ''افراز عن الملك'' کے بعد ''عود الی الملك'' کی کوئی صورت ہے؟

---

(۱) فتاویٰ امجدیه، ج:۳، ص:۹۱، رساله: قامع الواهیات، مطبوعه دائرة المعارف الامجدیه، گھوسی

فیصلے

مساجد میں مدارس کا قیام

اس میں شک نہیں کہ دینی تعلیم اہم کار دینی وذکر الٰہی ہے اس لیے عہدِ رسالت، عہدِ صحابہ، اور زمانۂ مابعد میں مساجد کے اندر اس کا رواج تھا۔ لیکن یہ تعلیم و تعلم کسی دنیوی اجرت ووظیفہ کے بغیر خالصاً لوجہ اللہ ہوا کرتا تھا۔ اس کے جواز بلکہ مسنونیت میں کوئی کلام نہیں، مگر جو تعلیم کوئی معلم تنخواہ لے کر دیتا ہے وہ خالصاً لوجہ اللہ نہیں رہ جاتی، ایک کار دنیا ہوجاتی ہے اور مسجد میں کارِ دنیا ناجائز وگناہ ہے اس لیے اصل حکم تو یہی ہے کہ اگر کوئی باتنخواہ معلم مسجد میں بیٹھ کر تعلیم دے تو یہ جائز نہیں لیکن **سوال** یہ ہے کہ بچوں کو علم دین سکھانا ضروری ہے؛ اس لیے مدارس قائم ہوتے ہیں، باتنخواہ معلم اور دیگر ضروریات کا انتظام ہوتا ہے۔ مگر ایسے مقامات بھی ہوتے ہیں جہاں کوئی ایسی زمین بہ آسانی دستیاب نہیں ہوتی جس پر باضابطہ تعلیمی کام سر انجام ہو، اور اسے ترک کرنے سے ایک تو بچوں کی دین سے ناآشنائی کا دائرہ بڑھتا ہے، دوسرے ان کے دینی عقائد واعمال کا تحفظ بھی خطرے میں ہوتا ہے بلکہ صحیح تعلیم نہ ہونے کی وجہ سے وہ بڑے ہوکر گمراہی وبد عملی کا شکار ہوجاتے ہیں، جہاں ایسی حالت پائی جائے وہاں اگر مسجد میں باتنخواہ معلم کے ذریعہ دینی تعلیم کا سلسلہ جاری کیا جائے تو یہ جائز ہے یا نہیں؟۔

اس کے **جواب** میں مندوبین کا اتفاق ہے کہ جب شرعاً ضرورت یا حاجت متحقق ہو تو بہ صورت مذکورہ مسجد میں دینی تعلیم جائز ہے، مگر اس کی کوشش ہونی چاہیے کہ جلد وسائل مہیا کر کے مسجد سے باہر کسی جگہ مدرسہ قائم کیا جائے اور الگ مدرسہ بنانے کی وسعت ہوجانے کے بعد مسجد کو باتنخواہ تعلیم کے کام میں نہ استعمال کیا جائے۔ حضرت مفتی اعظم شاہ محمد مصطفی رضا قادری بریلوی علیہ الرحمۃ نے مدرسہ مظہر اسلام ابتداءً مسجد بی بی جی محلہ بہاری پور بریلی میں قائم کیا تھا، بعد میں مسجد سے متّصل زمین میں منتقل کیا۔ ممبئی کے اندر مولانا سید حامد اشرف علیہ الرحمۃ نے ابتداءً باولا مسجد میں درس گاہ قائم کی جس کے افتتاح میں حافظ ملت مولانا شاہ عبد العزیز محدث مرادآبادی علیہ الرحمۃ نے شرکت فرمائی، اور مجاہد ملت مولانا شاہ حبیب الرحمن قادری عباسی علیہ الرحمہ نے الہ آباد میں مسجد اعظم کے اندر مدرسہ حبیبیہ قائم کیا۔

اب **سوال** یہ ہے کہ ضرورت یا حاجتِ شرعی کب متحقق ہوتی ہے؟ اس کی جانب کچھ اجمالی اشارہ گزرا اور مناسب یہ

ہے کہ عوام اس سلسلے میں از خود کوئی فیصلہ نہ لیں، بلکہ جب کسی مسجد میں باتنخواہ دینی تعلیم جاری کرنے کی نوبت آئے تو پہلے ذمہ دار دار الافتا اور صاحب فتویٰ سے رابطہ کر کے حالات بتائے جائیں وہ تفتیش کے بعد جب یہ بتائیں کہ حاجت شرعی متحقق ہے، درس گاہ قائم کرنا درست ہے تب یہ سلسلہ جاری کیا جائے۔

دوسرا سوال یہ تھا کہ وہ زمین جو مسجد بنانے کے لیے وقف ہوئی اس کے کچھ حصے پر قبلِ تمامِ مسجدیت یا بعدِ تمامِ مسجدیت کوئی مدرسہ تعمیر کرنا جائز ہے یا نہیں؟۔

اس کے **جواب** میں اس بات پر مندوبین کا اتفاق ہے کہ جو زمین مسجد پر وقف ہوئی یعنی نماز کے لیے دائمی طور پر خاص کر کے لوگوں کے حوالے کر دی گئی اس پر مدرسہ تعمیر کرنا کسی حال میں جائز نہیں کیوں کہ یہ تغییر وقف ہے اور تغییر وقف ناجائز ہے۔ نیز یہ مسجد کے اصل مقصود اقامت شعار (نماز باجماعت) سے اس کو خالی کرنا ہے جو حرام ہے، ساتھ ہی غرض واقف کی مخالفت بھی ہے اور یہ بھی حرام ہے۔

بہ وقت ضرورت وحاجت مسجدوں میں اجرت پر تعلیم دینے کی اجازت الگ ہے اور مسجد کو مدرسہ بنا دینا یا مسجد بنانے کے لیے وقف شدہ زمین پر مدرسہ کی عمارت بنانا الگ ہے۔ دونوں میں کھلا ہوا فرق ہے۔

ماخذ:

فتاویٰ عالم گیری میں ہے:

"لایجوز تغییر الوقف عن هیئته، فلا یجعل الدار بستانا و لا الخان حماما و لا الرباط دکانا. اه."(۱)

در مختار میں ہے:

"مراعاة غرض الواقفین واجبة. اه"

اشباہ میں ہے:

شرط الواقف یجب اتباعه لقولهم: "شرط الواقف کنص الشارع" أي: في وجوب العمل به في المفهوم والدلالة کما بیناه في شرح الکنز. اه. (۲)

ارشاد باری ہے:

"وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ مَّنَعَ مَسٰجِدَ اللّٰهِ اَنْ يُّذْكَرَ فِيْهَا اسْمُهٗ وَسَعٰى فِيْ خَرَابِهَا۔"(۳)

---

(۱) فتاویٰ عالمگیری، اخیر کتاب الوقف، ج:۲، ص:۴۹، کوئٹہ، پاکستان

(۲) الأشباه والنظائر، الفن الثاني في الفوائد، ص:۲۷۵، مطبع نول کشور لکھنؤ

(۳) قرآن مجید، سورة البقرة۲، آیت:۱۱۴

فتاویٰ رضویہ، وقف مسجد کے بیان میں ہے:

"جو زمین متعلق مسجد ہے وہ مسجد ہی کے کام میں لائی جا سکتی ہے، اور اس کے بھی اسی کام میں جس کے لیے واقف نے وقف کی، وقف کو اس کے مقصد سے بدلنا جائز نہیں۔ شرط الواقف کنص الشارع في وجوب الاتباع۔ واقف نے اگر مدرسہ بنانے کی اجازت نہ دی تو اس میں عام مدرسہ بھی نہیں بن سکتا نہ کہ خاص۔ اور اگر عام مدرسہ کی اجازت دی ہے جب بھی کسی قوم کو خاص اپنا مدرسہ کرنے کی اجازت نہیں، اگر خلاف اجازت ایسا تصرف کریں گے غاصب ہوں گے، اور وہ عمارت منہدم کرا دینے کے قابل ہوگی اور بعد انہدام جو کچھ اینٹیں، کڑیاں ہوں اس کے مالک وہی لوگ ہوں گے جنھوں نے عمارت بنوائی تھی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (۱)

یہاں تمام مسجدیت سے مراد اس کی عمارت کی تکمیل نہیں بلکہ یہ اس کے مسجد شرعی ہو جانے سے عبارت ہے۔ اور مسجد شرعی وہ زمین ہے جو نماز کے لیے وقف ہو اور مسلمانوں کو اس میں ہمیشہ نماز پڑھنے کی اجازت دے دی جائے۔ اب اگر واقف نے خالی زمین پر مسلمانوں کو ہمیشہ نماز پڑھنے کی اجازت دے کر زمین ان کے حوالے کر دی تو مسجدیت تام ہو گئی، اور اگر پہلے عمارت بنوائی اس کے بعد ان کے حوالے کر کے یہ اجازت دی تو اس وقت مسجدیت تام ہوئی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فتاویٰ عالم گیری میں ہے:

"ذكر الصّدرُ الشّهيدُ -رحمهُ الله تعالىٰ- في الواقعات في باب العين من كتاب الهبة والصدقة: رجلٌ لهٗ ساحة لابناء فيها أَمَرَ قومًا اَن يُّصَلُّوا فيها بجَماعَةٍ، فهذا علىٰ ثلاثة أوجه. أحدها اما ان أمرهم بالصلاة فيها اَبَداً نصًّا بأن قال: صَلُّوا فيها أبداً أو أمرهم بالصَّلاةِ مطلقًا ونوى الأبد صارت الساحة مسجدا. لومات لايورَث عنه، كذا في الذّخيرة وهٰكذا في فتاوىٰ قاضي خان." اھ(۲)

ہدایہ میں ہے:

"وقال أبو يوسف: يزول ملكه بقوله: "جعلتهٗ مَسجداً" لأن التسليم عنده ليس بشرط؛ لأنه إسقاط لملك العبد ... وصار كالإعتاق." (۳)

ردالمحتار میں ہے:

"وفي الدّر المنتقىٰ: وقدّم في التنوير والدُّرر والوقاية وغيرِها قولَ أبي يوسف، وعَلِمتَ اَرْجَحِيّتَهٗ في الوقف والقضاء." اھ (۴)

---

(۱) فتاویٰ رضویہ ص: ۴۹۶، ج: ۶، سنی دارالاشاعت، مبارک پور

(۲) فتاویٰ عالمگیری، الباب الحادي عشر في المسجد، ج: ۲، ص: ۴۵۵، کوئٹہ، پاکستان

(۳) هدايه، كتاب الوقف ص: ۶۴۴، ج: ۲، مجلس البركات

(۴) رد المحتار، كتاب الوقف، ج: ۵، ص: ۵۴۶، مطبع دار الكتب العلمية، بيروت.

تیسرا سوال یہ تھا کہ مسجد تعمیر ہو جانے کے بعد اس کی زمین کے فاضل حصے کو کرائے پر دیا جا سکتا ہے یا نہیں؟

اس کے **جواب** میں اس امر پر اتفاق ہوا کہ مسجد تعمیر ہو جانے کے بعد فاضل زمین کی حیثیت عموماً فِنائے مسجد کی ہوتی ہے۔ اگر بچی ہوئی زمین فِنائے مسجد ہے تو اسے اجارے پر دینا جائز نہیں۔ فِنائے مسجد کی حرمت مثل مسجد ہے۔ فِنائے مسجد سے مراد مسجد کے متّصل اس کے ارد گرد کی وہ زمین ہے کہ اس کے اور مسجد کے درمیان کوئی راستہ(۱) نہ ہو۔

فتاویٰ عالم گیری میں ہے:

”قيّم المسجد لايجوز له أن يبني حوانيت في حد المسجد أوفي فِناءه، لأن المسجد إذا جعل حانوتا ومسكنا تسقط حرمته وهذا لايجوز، والفِناء تبع المسجد، فيكون حكمه حكم المسجد، كذا في محيط السرخسي.“اھ (۲)

فتاویٰ عالم گیری میں ہے:

”فِناءالمسجد مَا يظله ظلة المسجد إذا لم يكن مَمَرًّا لعامة المسلمين.“ اھ(۳)

غنیہ میں ہے:

”فِناءهُ (أى المسجد) : هو المكان المتصل به ليس بينه و بين (المسجد) طريق.“اھ (۴)

رہ گئے وہ جزئیات جن میں مفاد مسجد کے لیے فنائے مسجد کو اجارے پر دینا جائز قرار دیا گیا ہے، تجارت کو روا رکھا گیا ہے ان جزئیات سے متعلق حضرت صدر الشریعہ اعظمی علیہ الرحمہ ”قامع الواهيات“ میں فرماتے ہیں: کہ اس قول کا قائل و ناقل صرف ایک شخص ہے وہ بھی اس میں متردد ہے، جزم و یقین سے نہیں کہا ہے۔ جب کہ عدم جواز کے قائلین کی غالب اکثریت ہے اور یہ مدلل و مرجح ہے۔ حکم جزم کے ساتھ ہے۔ اس لیے عدم جواز ہی پر اعتماد واجب ہے۔ فقیہ فقید المثال امام احمد رضا قدس سرہ نے بھی ایسا ہی افادہ فرمایا ہے: قامع الواہیات میں ہے:

”ثم هوشيء إنما يعرف نقله عن واحد وهو أيضا متردّدٌ فيه غير جازم به، قال فى الهندية عن التتارخانية عن اليتيمة عن الخجندي : سئل عن قيّم المسجد يبيح فِناء المسجد ليتجر القوم هل له هذه الإباحة؟

فقال: إذا كان فيه مصلحة للمسجد فلا بأس به إن شاء الله.

---

(۱) یہاں ”راستہ“ سے مراد عام راستہ ہے جس پر سب چلیں، نمازیوں کے مسجد کے اندر جانے کے لیے جو خاص راستہ ہوتا ہے وہ یہاں مراد نہیں جیسا کہ جزئیات سے عیاں ہے۔ ۱۲ مرتب غفرلہ۔

(۲) فتاویٰ عالمگیری، کتاب الوقف، الفصل الثاني، ص:٤٦٢، ج:۲، پاکستان.

(۳) فتاویٰ عالمگیری، كتاب الكراهية، الباب الخامس في آداب المسجد... إلخ، ص: ۳۲۰، ج:۵، کوئٹہ، پاکستان.

(۴) غنية المستملى المعروفة بـ”حلبي كبير“، ص: ٦١٤، فصلٌ في أحكام المسجد، سهيل اكيڈمى، لاهور.

قیل: لو وضع فی الفناء سررا فآجرها الناس لیتجروا علیها وأباح لهم فِناء ذلك المسجد هل له ذلك؟

فقال: لو کان لصلاح المسجد فلا بأس به إذا لم یکن ممرًا للعامّة. اھ.

واستثناءه في الأول استثناءه في الثاني وقد تواردت الأئمة الأجلة علی المنع، والقاعدة: العملُ بما علیه الأکثر، وقولهم مدلل والمدلل مرجح، وهم جازمون وفی الجزم الحکم فوجب التعویل علیه بوجوه، أفاده شیخنا في جد الممتار.’’اھ [1] والله تعالیٰ أعلم.

☆☆☆

(۱) قامع الواهیات، مشموله فتاویٰ امجدیه، کتاب الوقف، ج:۳، ص:۹۱، دائرۃ المعارف، گھوسی

نیٹ ورک مارکیٹنگ کی شرعی حیثیت

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

نیٹ ورک مارکیٹنگ کی شرعی حیثیت

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نیٹ ورک مارکیٹنگ کو بلفظ دیگر ملٹی لیول مارکیٹنگ بھی کہتے ہیں۔ یعنی یہ کثیر السطح تجارت کا ایک ایسا نمونہ ہے جو خرید و فروخت کو بلاواسطہ فروخت کرنے والوں سے جوڑتا ہے، اس میں ایک ایسی کمپنی جو کچھ سامان تیار کرتی ہے وہ اپنی مصنوعات کی خرید و فروخت کے لئے خرید و فروخت کی بنیاد پر کچھ کمیشن دینے کے وعدے کے ساتھ ممبر بناتی ہے اور مزید اس میں اس بات کی بھی وضاحت ہوتی ہے کہ اگر ایک ممبر اپنے ماتحت اور ممبر بناتا ہے تو اسے اپنے ممبری کمیشن کے علاوہ اپنے ماتحت ممبر بنانے پر بھی کمیشن ملے گا اور اس طرح مثلا ایک سامان فروخت کرنے والا ممبر اپنے ماتحت کچھ متعیّن ممبر بنا لیتا ہے تو کمیشن کے علاوہ کمپنی اسے دیگر مراعات بھی دیتی ہے، گویا کہ فروخت کرنے والے لوگوں کی ایک تنظیم بن جاتی ہے جس میں سامان فروختگی کا منافع کمپنی کے علاوہ اس کے ممبر اور ماتحت ممبر کو ملتا ہے۔ ایسی کمپنیوں کی فہرست طویل ہے، ہم ذیل میں اس طرح کی چند کمپنیوں کا مختصر تعارف پیش کرتے ہیں۔

ایم وے-Amway

ایم-وے- ایک ملٹی لیول مارکیٹنگ کمپنی ہے، جو ۱۹۵۹ء میں امریکہ میں قائم ہوئی، یہ "Amevican way" کا مخفف ہے۔ ۹۰ سے زیادہ ممالک میں ملحقہ کمپنیوں کے اشتراک سے اپنی تجارت کرتی ہے۔ .U.S.A اور کناڈا میں Quixtav (کوِک اسٹائو) کے نام سے کام کرتی ہے۔

انفرادی حفاظت کی اشیا، زیور، ہوا، پانی صاف کرنے والی مشین اور سنگار کا سامان تیار کرتی ہے، مزید بیمہ کی سہولیات بھی فراہم کرتی ہے۔ اس کے بانی کا مقصد، جیسا کہ اس نے ظاہر کیا تھا، ممبر سازی کے ذریعہ کمپنی کی تیار کردہ اشیا فروخت ہوں جس سے ممبروں کو دولت، معاشی نظام کی سمجھ اور معاشی آزادی حاصل ہو۔

فری لائف-Free Life

یہ کمپنی وٹامن، شیمپو، ہمائین گو جی جوس اور انفرادی حفاظت کی اشیا تیار کرتی ہے۔ فری لائف ایک بلاواسطہ فروخت

کرنے والی کمپنی ہے جس میں کئی جہت سے خرید و فروخت کرنے والے ممبروں کو کمیشن ملتا ہے، یو۔ایس۔اے U.S.A. اور دیگر ۲۵؍ ممالک جیسے کناڈا، برموڈا وغیرہ میں یہ کمپنی کام کرتی ہے۔

اے سی این۔آئی این سی۔ACN-INC

یہ کمپنی یو ایس اے میں جنوری ۱۹۹۳ء میں یورپ میں ۱۹۹۹ء میں اور ایشیا میں ۲۰۰۴ء میں قائم ہوئی، فی الوقت تقریباً ۱۹؍ ممالک میں یہ کام کررہی ہے۔

فون، انٹرنیٹ، وائرلیس، ڈیجیٹل فون اور ویڈیو کی سہولیات فراہم کرتی ہے اور مزید گیس اور بجلی کی بھی سہولت دیتی ہے۔

اس کا ہیڈ کوارٹر فارمینگ ٹن ہیل میں ہے، جنوبی امریکہ اور یورپ میں اس کی مہر Direct Selliny Associations (بلاواسطہ مجلس فروخت) ہے۔

ایکسل خبر رسانی (Communication)

ڈالس (Dallas) نامی ایک آدمی نے یو ایس اے کے اندر ۱۹۸۸ء میں ٹیلی کوم کمپنی کی حیثیت سے آغاز کیا۔ ملٹی لیول مارکیٹنگ کے نمونہ پر خبر رسانی کی اپنی خدمات کی فروختگی شروع کی، سات سال کے اندر خبر رسانی کی سہولیات فراہم کرنے والی کمپنیوں میں امریکہ کے اندر چوتھا مقام حاصل کرلیا۔

آر سی ایم (Right business Conect)

فیشن سوٹنگ پرائیوٹ بھیلواڑا، راجستھان نے آر سی ایم نام سے ۲۰۰۰ء میں تجارت شروع کی، اس کا تعلق چیرا گروپ سے ہے جو دَہا سے پارچہ بافی کے کام میں مصروف ہے۔ ۱۹۸۶ء سے یہ کمپنی ہندوستان میں خود کا مال تیار کرنے لگی، ابھی سالانہ تقریباً تین کروڑ میٹر کپڑا تیار کرتی ہے، کپڑا تیار کرنے والی پانچ بڑی کمپنیوں میں یہ ایک ہے۔

اس کمپنی کا طریق عمل یہ ہے کہ اپنے تیار کردہ سامان کو فروخت کرنے کے لئے کمیشن دیتی ہے۔ یہ کمپنی اشتہار یا ثالثی میں روپے خرچ نہیں کرتی ہے، بلکہ یہ رقم ممبروں کے مابین ہی تقسیم ہوتی ہے۔ جس ممبر کے ماتحت زیادہ ممبر ہوتے ہیں اسے اتنا ہی زیادہ نفع ہوتا رہتا ہے۔

اس وقت ہندوستان میں دو کمپنیاں زیادہ مقبول ہیں، ایم وے اور آر سی ایم۔ اس لیے ہم ان دونوں کا قدرے تفصیلی جائزہ پیش کرتے ہیں۔

ایم وے کے تعلق سے ہمارے ایک مستفتی نے اپنے سوال میں یہ تفصیل رقم کی ہے:

ایم وے یہ ایک بزنس پروجیکٹ ہے جو دنیا کے ۹۳؍ دیشوں میں میں چل رہا ہے مسلم ملکوں جیسے ملیشیا، انڈونیشیا وغیرہ میں بھی چل رہا ہے، یہ ایسا نیٹ ورکنگ نظام ہے جس کا دعویٰ ہے کہ اس کی تمام مصنوعات "نباتاتی" (Herbal) ہیں۔

طریقۂ کار

(ا) جو نیٹ ورک میں آنا چاہتا ہے اس سے کمپنی ایک فارم پُر کرواتی ہے اور ساتھ ہی ایک متعیّنہ رقم لیتی ہے، اس مذکورہ رقم

میں سے کچھ رقم رجسٹریشن فیس اور اس خریدار کے پاس ہر مہینے کمپنی کی طرف سے ارسال کئے جانے والے رسالوں (جن میں نئی مصنوعات اور کمپنی کے بارے میں جانکاری ہوتی ہے) کے بدلے میں اپنے پاس رکھتی ہے اور جمع کردہ رقم کے تقریباً ساٹھ فیصد کے بدلے میں خریدار کی مرضی کے مطابق اس کی ضروریات کے سامان دیتی ہے، جیسے صابن، پیسٹ، برش، دوائیں نیز فصلوں کی پیداوار بڑھانے والی دوائیں وغیرہ۔ ان سامانوں پر وہ خریدار کو فوراً ۲۰ر فیصد کی چھوٹ دیتی ہے اور اگر خریداری ایک معین حد سے اوپر جاتی ہے تو مصنوعات کی مقدار کے تناسب سے کمپنی خریدار کو ۳۔۶۔۹۔۱۲۔۱۵۔۱۸۔۲۱۔ فیصد تک بونس دیتی ہے۔ یہ بیس فیصد چھوٹ کے علاوہ ہوتا ہے۔ خریدار ہر مہینہ اپنی ضروریات یا فروخت کے اعتبار سے سامان کم یا زیادہ لے سکتا ہے، کوئی قید نہیں ہے۔

(۲) کوئی بھی شخص اس نیٹ ورک میں کسی خریدار کے وسیلہ سے ہی شامل ہو سکتا ہے۔

(۳) زید کسی خریدار کے واسطے سے اس میں شامل ہوا، اب اس کے ذریعہ جتنے بھی لوگ شامل ہوں گے اور ہر مہینے جتنی رقم کی وہ کمپنی کی مصنوعات خریدیں گے، اس رقم کا کچھ حصہ کمپنی ہر مہینہ زید کے پاس بشکل چیک بھیجے گی جس سے زید کے بونس کی رقم بڑھتی جائے گی۔ خریداری کم تو بونس کم، خریداری زیادہ تو بونس زیادہ۔ ہر خریدار کے فائدہ میں کمی اور بیشی کا انحصار خود اس کی اپنی خریداری اور اس کے ذریعہ شامل ہوئے اس کے ماتحت خریداروں کی خریداری پر ہے۔

(۴) اس بزنس میں ایک معین حد کو پار کر جانے کے بعد کمپنی خریدار کو ایک متعیّن رقم ادا کرتی ہے، مثلاً مہینہ میں پچاس ہزار۔ یہ رقم اس سے بڑھتی ہی جاتی ہے، کم نہیں ہوتی، کیوں کہ اس کے نیچے لوگوں کا ایک جال ہوتا ہے جو برابر پھیلتا جاتا ہے۔ یہ آمدنی ۳۶ر لاکھ روپے سالانہ تک پہنچ جاتی ہے۔ اگر وہ آدمی نیٹ ورک کو اور آگے بڑھاتا ہے تو اس کی آمدنی اس سے بھی زیادہ ہو جاتی ہے۔

آر سی ایم: کے تعلق سے ایک مستفتی نے یہ تفصیلات لکھی ہیں:

آر سی ایم نام کی ایک نیٹ ورکنگ کمپنی ہے، بنیادی طور پر یہ کپڑے کی ایک کمپنی ہے، اس نے کپڑے کے علاوہ دیگر جائز الاستعمال مصنوعات بھی تیار کئے ہیں، اپنی مصنوعات کی فروختگی کے لئے اس نے یہ طریقہ نکالا کہ پورے ملک میں جابجا اپنے ڈسٹری بیوٹر (تقسیم کنندہ) بناتی ہے اور یہ تمام ڈسٹری بیوٹر ایک نیٹ سے باہم مربوط ہیں۔ ڈسٹری بیوٹر کی نامزدگی کمپنی کی جانب سے نہیں ہوتی بلکہ جو شخص بھی ڈسٹری بیوٹر بننا چاہے وہ فارم بھر کر کسی دوسرے ڈسٹری بیوٹر سے متّصل ہو کر کمپنی کی تقسیم کاری میں جڑ جاتا ہے۔ اس کے لئے اس کمپنی کی تیار کردہ ایک کِٹ ہے (جس میں تین پینٹ، تین شرٹ کے کپڑے ہوتے ہیں) بارہ سو اسی روپے (۱۲۸۰) میں خریدنا ہوتا ہے اور دو سو روپے رجسٹریشن چارج یعنی کل چودہ سو اسی روپے ادا کرنا ہوتا ہے، اب اگر یہ شخص اپنے نیچے دو مزید ڈسٹری بیوٹر بناتا ہے اور وہ ڈسٹری بیوٹر بھی دو دو ڈسٹری بیوٹر بناتے ہیں (علی ہذا القیاس) تو اس کی ماتحت لائن میں ہونے والے کاروبار سے کمپنی کو جو منافع ہوگا اس سے ڈسٹری بیوٹر کو کمیشن دیا جاتا ہے۔ مثلاً زید جنوری میں چودہ سو اسی روپے میں ایک کِٹ خرید کر ڈسٹری بیوٹر بن گیا، اس نے اسی ماہ میں بکر اور خالد کو اسی طرح ڈسٹری بیوٹر بنایا، اب اس خریداری سے کمپنی کا ۸۹۶۰ر روپے کا

کاروبار ہوا، لہٰذا زید کو ۱۰ اي فیصد کے حساب سے ۸۹۶/ روپے بطور کمیشن ملیں گے، نیچے والوں کا کاروبار چوں کہ ۵۰۰۰/ کے سلیب کو نہیں پہنچا، لہٰذا انھیں آئندہ کمیشن ملے گا۔ اسی طرح ہر ماہ ہونے والے کاروبار سے ڈسٹری بیوٹرس کو کمیشن ملتا رہے گا۔ کمپنی نے اس کے لئے ایک سلیب مقرر کیا ہے، پانچ ہزار کے کاروبار پر دس فیصد، دس ہزار کے کاروبار پر ساڑھے بارہ فیصد، بیس ہزار کے کاروبار پہ پندرہ فیصد، چالیس ہزار کے کاروبار پر ساڑھے سترہ فیصد، ستر ہزار کے کاروبار پر بیس فیصد، ایک لاکھ پندرہ ہزار کے کاروبار پر ساڑھے بائیس فیصد، ایک لاکھ ستر ہزار کے کاروبار پر پچیس فیصد، دو لاکھ ساٹھ ہزار کے کاروبار پر ستائیس فیصد، ساڑھے تین لاکھ روپے کے کاروبار پر تیس فیصد گروپ کمیشن دیا جائے گا۔ کمپنی کی جانب سے تمام ڈسٹری بیوٹرس کو اکتالیس فیصد کمیشن دیا جاتا ہے۔ جس کی ماتحت لائن میں جس قدر کام ہے اسی حساب سے اس کا کمیشن بھی ہوتا ہے۔ ڈسٹری بیوٹرس کے ذریعہ مصنوعات کی فروختگی پر بھی کمپنی تمام ڈسٹری بیوٹرس کو اکیس فیصد گروپ کمیشن دیتی ہے نیز اس کے ڈسٹری بیوٹر ملک میں کسی بھی جگہ ہوں اس کی ایجنسی سے اس کی مصنوعات بیس فیصد کی رعایت کے ساتھ خرید سکتے ہیں، اسی طرح ماتحت لائن میں ماہ بماہ ہونے والے ہر کاروبار پر مافوق لائن کے تمام ڈسٹری بیوٹرس کو اس کے ماتحت لائن میں ہونے والے کاروبار کے اعتبار سے کمیشن دیا جاتا ہے۔ واضح رہے کہ اس کی جوائننگ کے لئے صرف ایک کٹ خرید لی جاتی ہے، کوئی رقم انوسٹ نہیں کی جاتی ہے اور کسی کی رقم کسی کو نہیں ملتی بلکہ اس کے ماتحت لائن کے ذریعہ ہونے والے کاروبار کا یہ کمیشن ہوتا ہے جو اسے ملتا ہے۔

آر سی ایم کے پانچ چھ ممبروں کے ذریعہ یہ معلومات فراہم ہوئیں۔

- ہر ممبر کے ذریعہ کم از کم کمپنی کے پانچ ہزار روپے کے سامان کی خریداری ضروری ہوتی ہے۔ خواہ وہ خود خریدے یا اپنے سوا مزید تین ممبروں کے ذریعہ خریدوائے، اگر وہ بشمولِ خود پانچ ہزار کی خریداری نہ کرا سکے بلفظِ دیگر اپنے سوا مزید تین ممبر نہ بنا سکے تو وہ کمیشن سے محروم رہے گا۔
- ممبر بننے کے لئے ایک ہزار پانچ سو روپے کمپنی میں جمع کرنا ہوتا ہے جس کے بدلے میں اسے تین جوڑے پینٹ، شرٹ کے کپڑے اور ایک ٹراویلنگ بیگ کمپنی سے ملتے ہیں، یعنی یہ خرید و فروخت ہوتی ہے، مگر ایک جوڑا کپڑا زیادہ سے زیادہ دو سو روپے کا ہوتا ہے، جب کہ بیگ زیادہ سے زیادہ سو روپے یا اس سے بھی کم کا۔ اس طرح سامان کی خریداری میں ایک محتاط اندازہ کے مطابق ممبر بننے والے کو روزِ اول ہی آٹھ سو روپے کا نقصان ہو جاتا ہے۔
- کمپنی کا سامان کمپنی کی منظور شدہ دکان سے ہی ملتا ہے، بازار میں عام طور پر وہ سامان دستیاب نہیں ہوتا، اس لئے بہت سے ممبر یہ جانکاری بھی حاصل نہیں کر سکتے کہ اس کا دام کیا ہے؟ ہاں کوالٹی کے لحاظ سے بس اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔
- ممبر شپ باقی رکھنے کے لیے ہر ممبر کو کم از کم ماہانہ سو روپے کا سامان کمپنی سے خریدنا لازم ہوتا ہے، مگر وہ سامان اپنی حیثیت کے لحاظ سے ساٹھ روپے سے زیادہ کا نہیں ہوتا۔ آگے چل کر سامان کی کوالٹی اور ہلکی بھی ہو سکتی ہے۔
- ایک آدمی دو سے زیادہ ممبر نہیں بنا سکتا البتہ اپنے ماتحت ممبروں کے ذریعہ جتنے ممبر چاہے بنوا سکتا ہے۔
- کوئی بھی ممبر پورے ہندوستان میں کہیں بھی ممبر بنا سکتا ہے، ڈائریکٹر حساب میں گڑبڑی نہیں کرتے، حساب کی پوری

تفصیل کمپیوٹر میں درج ہوتی ہے۔ واضح ہو کہ کپڑوں کے جوڑے پندرہ سو کے بھی ہوتے ہیں، سولہ سو کے بھی، پانچ ہزار کے بھی۔ کوئی چاہے تو عورتوں کے لیے بھی کپڑے لے سکتا ہے۔

❖ جو لوگ شب و روز ممبر سازی کے لئے فارغ ہو کر ممبر بنانے کی کوشش کرتے رہتے ہیں اور لمبے لمبے خواب دکھا کر ممبر بناتے ہیں وہی لوگ کامیاب ہوتے ہیں اور باقی لوگ خسارہ میں رہتے ہیں، کامیاب ممبروں کی تعداد زیادہ سے زیادہ دس فیصد ہے، ایجنٹ صرف منافع کے سبز باغ ہی دکھاتے ہیں، نقصانات سے کبھی آگاہ نہیں کرتے۔ پڑھے لکھے لوگ جنہیں ملازمت نہیں مل پاتی اور ان کے لیے کوئی ذریعۂ معاش نہیں ہوتا وہی پوری طرح تگ و دو کر پاتے ہیں۔

❖ نئے ممبروں کو ممبر سازی کے گُر سکھانے کے لیے کالجوں اور ہوٹلوں میں میٹنگ کرتے ہیں اور اس میں شرکت کا موقع دینے پر پچیس روپے یا پچاس روپے یا اس سے بھی زیادہ وصول کرتے ہیں، خورد و نوش کا کوئی انتظام نہیں ہوتا۔

ان کے سوا بھی بہت سی کمپنیاں ہیں جو ملک و بیرونِ ملک اسی طرز پر کام کر رہی ہیں۔ جیسے

آر ایم پی	R.M.P.
اربون انٹرنیشنل	Arbone International
ڈی ایس میکس	DS-MAX
اکسیل کمیونیکیشن	Excel Communication
پری پیڈ لیگل سرویسیز، انک	Pre-Paid Legal Services, Inc.
پرائی میریکا	Primerica
ٹیلی کام پلس	Telecom Plus
ٹائی فور ٹیکنالوجی	Ti4 Technology

اب **سوال** یہ ہے کہ:

(۱) آر سی ایم۔ ایم وے اور ان کے طرز پر کام کرنے والی دوسری ملٹی لیول مارکیٹنگ کمپنیوں سے ابتداءً ان کی مصنوعات کی خریداری سے مقصود کیا فی الواقع اسبابِ معیشت کی خریداری ہے یا اس سے اصل مقصود ممبر سازی کے کمیشن حاصل کرنے کی سعی ہے؟

(۲) اور بہر حال کیا مسلمانوں کو اس خریداری کی اجازت دی جائے جب کہ یقینا معلوم ہے کہ اس میں مسلمانوں کا سیکڑوں روپے کا خسارہ ہے۔

(۳) نیز ممبر سازی اور اس کے کمیشن کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

امید ہے کہ پوری تحقیق فرما کر مجلس کو جوابِ باصواب سے نوازیں گے۔

خلاصۂ مقالات بعنوان

نیٹ ورک مارکیٹنگ کی شرعی حیثیت

تلخیص نگار: مولانا محمد عرفان عالم مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے پندرہویں فقہی سیمینار کا ایک موضوع ’’نیٹ ورک مارکیٹنگ اور اس کی شرعی حیثیت‘‘ ہے۔ اس موضوع کے تحت موصول ہونے والے تیس مقالات کے مجموعی صفحات ستانوے (۹۷) ہیں۔ اس موضوع کا سوال نامہ حضرت ناظم مجلس شرعی دام ظلہ العالی نے مرتب فرمایا اور مسائل کی تنقیح کی بنیاد تین سوالات پر رکھی۔ ان میں پہلا سوال یہ ہے۔

------ سوال (۱) ------

آر سی ایم، ایم وے اور ان کے طرز پر کام کرنے والی دوسری ملٹی لیول مارکیٹنگ کمپنیوں سے ابتداءً ان کی مصنوعات کی خریداری سے مقصود کیا فی الواقع اسباب معیشت کی خریداری ہے یا اس سے اصل مقصود ممبر سازی کا کمیشن حاصل کرنے کی سعی ہے؟

اس کے جواب میں مندوبین کرام کی مندرجہ ذیل تین رائیں سامنے آئیں:

پہلی رائے: اس سے مقصود اسبابِ معیشت کی خریداری ہے۔

یہ رائے مولانا محمد سلیمان مصباحی، جامعہ عربیہ سلطان پور کی ہے۔ موصوف لکھتے ہیں:

’’خریدار اپنی ضرورت اور پسند کے مطابق کمپنی کی مصنوعات کو خریدتا ہے اور جب خریداری ایک متعیّنہ حد کو پہنچ جاتی ہے تب اس کو کمپنی کی طرف سے بونس ملتا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ایسی خریداری سے مقصود اسبابِ معیشت کی خریداری ہے۔‘‘

دوسری رائے: اس سے مقصود اسبابِ معیشت کی خریداری بھی ہے اور ممبر سازی کے ذریعہ کمیشن حاصل کرنے کی سعی بھی۔ یہ رائے مفتی بدر عالم مصباحی، استاذ و مفتی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کی ہے۔

تیسری راے: اس سے اصل مقصود ممبر سازی کا کمیشن حاصل کرنے کی سعی ہے۔ یہ راے مندرجہ ذیل ۲۷ر حضرات کی ہے:

(۱) مولانا محمد عالم گیر رضوی مصباحی، دار العلوم اسحاقیہ، جودھ پور (۲) مولانا محمد مسیح احمد قادری مصباحی، انوار القرآن، بلرام پور (۳) مولانا عبد السلام رضوی مصباحی، مدرسہ انوار القرآن، بلرام پور (۴) مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، مدرسہ ضیاء العلوم، بنارس (۵) مفتی شفیق احمد شریفی، مفتی دار العلوم افضل المدارس (۶) مولانا محمد رفیق عالم رضوی مصباحی، جامعہ نوریہ رضویہ، بریلی شریف (۷) مولانا شمشاد احمد مصباحی، جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، مئو (۸) مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، سراج العلوم، برگدہی، مہراج گنج (۹) مولانا شبیر احمد مصباحی، استاذ سراج العلوم برگدہی، مہراج گنج (۱۰) مولانا محمد انور نظامی مصباحی، مدرسہ گلشنِ بغداد، ہزاری باغ (۱۱) مولانا محمد معین الدین اشرفی مصباحی، استاذ دار العلوم بہار شاہ، فیض آباد (۱۲) مولانا محمد عارف اللہ فیضی مصباحی، مدرسہ فیض العلوم، محمد آباد، مئو (۱۳) مولانا محمد نظام الدین قادری مصباحی، دار العلوم علیمیہ، جمدا شاہی (۱۴) مولانا ابرار احمد اعظمی، مدرسہ ندائے حق جلال پور، امبیڈکر نگر (۱۵) مولانا محمد ناظم علی رضوی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور (۱۶) مولانا شہاب الدین احمد نوری، دار العلوم فیض الرسول، براؤں شرف (۱۷) مولانا قاضی شہید عالم رضوی، جامعہ نوریہ رضویہ، بریلی شریف (۱۸) مولانا صدر الوریٰ قادری مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور (۱۹) مولانا نفیس احمد مصباحی، جامعہ اشرفیہ مبارک پور (۲۰) مولانا اختر حسین فیضی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور (۲۱) مفتی محمد معراج القادری مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور (۲۲) مولانا صاحب علی مصباحی، پرنسپل اشاعت الاسلام، پرتاول (۲۳) مولانا آل مصطفیٰ مصباحی، جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، مئو (۲۴) مولانا شیر محمد خاں رضوی، دار العلوم اسحاقیہ، جودھ پور (۲۵) مفتی محمد عنایت احمد نعیمی، الجامعۃ الغوثیہ، اترولہ (۲۶) مولانا محمد اسحاق مصباحی، رام پور (۲۷) حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی، صدر مفتی جامعہ اشرفیہ۔

ان حضرات کی دلیلیں یہ ہیں:

❖ حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی فرماتے ہیں کہ:

”ان کمپنیوں کی مصنوعات کا دام ان کے معیار (کوالٹی) کے لحاظ سے عموماً اتنا زیادہ ہوتا ہے جو غبنِ فاحش کی حد کو پہنچا ہوا ہوتا ہے، اس کے باعث ابتداءً بھی خریداروں کو عظیم خسارے سے دوچار ہونا پڑتا ہے اور پھر ماہ بہ ماہ انھیں چالیس فی صد یا کچھ کم یا زیادہ خسارہ برداشت کرنا پڑتا ہے اور اگر سامان کا معیار مزید ہلکا ہو گیا تو اسی کے تناسب سے خسارہ بھی بڑھ جائے گا۔ ظاہر ہے، کوئی بھی صاحبِ عقل و دانش ایسا سودا نہیں کرتا اور اگر کوئی کرتا ہے تو دنیا اسے احمق سمجھتی ہے۔“

❖ اس موقف پر حضرت کی دوسری دلیل یہ ہے:

اگر ممبر سازی کو خریداری سے مشروط نہ کیا جائے تو شاید ہی کوئی دانا انسان وہ مصنوعات مقررہ دام پر خریدے اور یہی وجہ ہے کہ لاکھوں انسان جو ممبر سازی کے کمیشن سے سروکار نہیں رکھتے وہ کبھی ایسی کمپنیوں کی مصنوعات کی طرف توجہ نہیں کرتے۔“

مزید فرماتے ہیں:

’’ان شواہد سے ثابت ہوتا ہے کہ کمپنیوں کی مصنوعات کی خریداری سے اصل مقصود ممبر سازی کا کمیشن حاصل کرنے کی سعی ہے اور یہی وجہ ہے کہ خریداری کے ساتھ ہی وہ ممبر سازی کے لیے سرگرم عمل ہو جاتے ہیں، پھر ان کے سامنے بس یہی ایک ہدف ہوتا ہے اور اسی کے لیے ان کی ساری تگ و دو ہوتی ہے۔‘‘

کچھ فرق کے ساتھ اسی طرح کا مضمون دوسرے حضرات کے مقالات میں بھی ہے۔

❖ مولانا عالم گیر صاحب لکھتے ہیں:

’’اسبابِ معیشت کی خریداری ممبر سازی کے کمیشن کے حصول کا ذریعہ ہے اور قاعدہ ہے کہ واسطہ مقصود بالذات نہیں ہوتا بلکہ مقصود بالذات ذو واسطہ ہی ہوتا ہے۔‘‘

دوسرا سوال یہ ہے:

------ سوال(۲) ------

اور بہر حال کیا مسلمانوں کو اس خریداری کی اجازت دی جائے جب کہ یقیناً معلوم ہے کہ اس میں مسلمانوں کا سیکڑوں روپے کا خسارہ ہے؟

جوابات کے مطالعہ سے اس بارے میں پانچ طرح کے موقف نمایاں ہو کر سامنے آئے، جو یہ ہیں:

پہلا موقف: مسلمانوں کو اس کی اجازت ہونی چاہیے۔

• مولانا محمد سلیمان مصباحی، سلطان پور • مولانا محمد انور نظامی، ہزاری باغ • مولانا محمد نظام الدین قادری، جمدا شاہی • مولانا بدر عالم مصباحی، اشرفیہ • مولانا عبد السلام رضوی مصباحی تلسی پور نے یہی موقف اختیار کیا ہے۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ بیع مغشوش کا غرر خریدار کو معلوم ہو تو بیع جائز ہوتی ہے۔

❖ مولانا عبد السلام مصباحی در مختار کے حوالے سے لکھتے ہیں:

’’لا باس ببيع المغشوش اذا بين غشه او كان ظاهرا يرى، و كذا قال ابو حنيفة رضي الله تعالىٰ عنه في حنطة خلط فيها الشعير والشعير يرى لا باس ببيعه و إن طحنه لا يبيع، وقال الثاني في رجل معه فضة نحاس لا يبيعها حتى يبين.‘‘

اور رد المحتار میں ہے:

’’وان طحنه لا يبيع أي إلا أن يبين لا نه لا يرى بالجملة. اه‘‘(۱)

❖ انھوں نے فتاویٰ رضویہ کا یہ اقتباس بھی دلیل میں پیش کیا ہے:

’’اگر مصنوعی جعلی گھی وہاں عام طور پر بکتا ہے کہ ہر شخص اس کے جعلی ہونے پر مطلع ہے اور باوجود اطلاع خریدتا ہے تو

---

(۱) در مختار، ج:۷، ص:٤٩٤، كتاب البيوع، باب المتفرقات، دار الكتب العلمية، بيروت

بشرطے کہ خریدار اساسی بلد کا ہو نہ غریب الوطن —— خلاصہ یہ کہ جب خریداروں پر اس کی حالت مکشوف ہو اور فریب و مغالطہ راہ نہ پائے تو اس کی تجارت جائز ہے اور عدم جواز صرف بہ وجہ غش و فریب تھا۔ جب حال ظاہر ہے، غش نہ ہوا اور جواز رہا، جیسے بازاری دودھ۔ الخ“

❖ مولانا محمد انور نظامی لکھتے ہیں:

مشہور جزئیہ ”لو باع کاغذة بالف یجوز.“ کے پیشِ نظر جائز ہونا چاہیے۔

❖ مولانا محمد سلیمان مصباحی ”تبیین الحقائق“ کی مندرجہ ذیل عبارت سے استناد کرتے ہیں:

”لو باع شیئا باضعاف قیمته یجوز.“(۱)

دوسرا موقف: جو ممبر سازی کر سکیں انھیں اجازت دی جائے اور جو نہ کر سکیں انھیں اجازت نہ دی جائے۔ یہ موقف مولانا محمد مسیح احمد قادری کا ہے۔ اپنے مقالے میں رقم طراز ہیں:

”وہ لوگ جو سعیِ پیہم اور تگ و دو کر کے چرب زبانی کے ذریعہ زیادہ سے زیادہ ممبر بنا کر نیٹ ورک کو آگے بڑھا سکیں اُن کو اِس خریداری کی اجازت دی جائے۔ کیوں کہ اس بزنس میں ان کے لیے نقصان نہیں بلکہ بیش از بیش نفع ہے —— البتہ وہ لوگ جو ممبر سازی کے فن میں ناقص ہیں —— ان کے لیے مذکورہ کمپنیوں سے مصنوعات کی خریداری موجبِ خسارہ ہے —— لہٰذا بربنائے خسارہ ایسے ممبروں کو خریداری کی اجازت نہ دی جائے۔“

تیسرا موقف: مسلمانوں کو ایسی کمپنیوں میں شرکت کی اجازت نہ دی جائے۔ یہ موقف مندرجہ ذیل ۱۹؍ علمائے کرام کا ہے:

(۱) حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی، اشرفیہ (۲) مولانا صاحب علی مصباحی (۳) مفتی محمد معراج القادری مصباحی، اشرفیہ (۴) مولانا صدر الوریٰ قادری مصباحی، اشرفیہ (۵) مولانا قاضی شہید عالم رضوی، بریلی شریف (۶) مولانا شہاب الدین احمد نوری، براؤں شریف (۷) مولانا محمد ناظم علی مصباحی، اشرفیہ (۸) مولانا ابرار احمد اعظمی، جلال پور (۹) مولانا محمد عارف اللہ فیضی مصباحی، محمد آباد (۱۰) مولانا معین الدین مصباحی، فیض آباد (۱۱) مولانا شبیر احمد مصباحی، برگدہی (۱۲) مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، برگدہی (۱۳) مولانا شمشاد احمد مصباحی، گھوسی (۱۴) مولانا رفیق عالم رضوی مصباحی، بریلی شریف (۱۵) مولانا محمد اسحاق مصباحی، رام پور (۱۶) مفتی شفیق احمد شریفی، الہ آباد (۱۷) مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، بنارس (۱۸) مفتی محمد عنایت احمد نعیمی، اترولہ (۱۹) مولانا شیر محمد خاں رضوی، جودھ پور۔

ان حضرات کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

❖ اس اجارہ میں اجیر سے جو کام کرایا جاتا ہے اسی میں سے اس کو اجرت دی جاتی ہے جو قفیز طحان کی طرح ہے۔ کیوں کہ کمپنی کو اس کی مصنوعات فروخت ہونے پر جو نفع ملا اسی میں سے ایک حصہ ڈسٹری بیوٹر یعنی اجیر مشترک کو ملا اور

---

(۱) تبیین الحقائق، ج:۵، ص:۵۳٤

اجیر کو اسی کے کام میں سے اجرت دینا یہی قفیز طحان کا معنی ہے۔

❖ اجرت مجہول ہے، کیوں کہ ڈسٹری بیوٹر کو کتنا ملے گا یہ اسے معلوم نہیں اور اجرت کا مجہول ہونا مفسد عقد ہے۔

❖ اجرت معدوم اور مستاجر کے لیے غیر مقدور التسلیم بھی ہے، کیوں کہ ڈسٹری بیوٹر جب کمپنی کی مصنوعات فروخت کرا کے کمپنی کو منافع پہنچائے گا تو اجرت حاصل ہوگی اور کمپنی کو تسلیم اجرت پر قدرت ہوگی اور اجرت کا غیر مقدور التسلیم ہونا بھی مفسد عقد ہے۔

ان دلیلوں کی تفصیل مولانا صدر الوریٰ صاحب کے مقالے میں موجود ہے۔ اخیر کی دو دلیلوں کو مولانا قاضی فضل رسول مصباحی نے بھی ذکر کیا ہے۔

❖ حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی فرماتے ہیں:

[الف]–اس بیع کے ناجائز ہونے کی پہلی وجہ یہ ہے کہ اس میں غش و ضرر و غبن فاحش پایا جاتا ہے، کیوں کہ ممبر ساز لوگوں کو سبز باغ دکھاتا ہے۔ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ وہ تھوڑے ہی دنوں میں مال دار بن جائیں گے۔ مگر جب وہ میدانِ عمل میں قدم رکھتے ہیں تو انھیں زیادہ تر خسران و حرمان کے سوا کچھ ہاتھ نہیں آتا۔ روزِ اول ہی اسے نصف ثمن یا اس سے زیادہ کا نقصان ہو جاتا ہے۔ پھر ہر ماہ کی خریداری میں بھی چالیس فی صد یا کم و بیش کا نقصان ہوتا رہتا ہے۔ اس لیے اس میں غبن فاحش کے ساتھ ساتھ غش و دھوکا دہی بھی ہے۔

اس بیع کی نظیر ''بیع تلقی جلب'' بہ لفظ دیگر ''بیع تلقی رکبان'' ہے۔ جس سے اللہ کے رسول ﷺ نے منع فرمایا ہے اور فقہاے کرام حدیثِ نبوی کی بنا پر اسے مکروہ تحریمی اور ناجائز فرماتے ہیں، بلکہ رفع اثم کے لیے اس کا فسخ بھی واجب قرار دیتے ہیں۔''

پھر ہدایہ، عنایہ، در مختار، رد المحتار اور بہارِ شریعت جیسی مستند کتب کی عبارتوں سے استدلال کے بعد فرماتے ہیں:

''بادی النظر میں یہ شبہہ گزر سکتا ہے کہ یہاں غرر و ضرر نہیں ہے، اس لیے کہ کمپنی کے سامان کا دام مقرر ہوتا ہے۔ لیکن اس صداقت سے بھی صرف نظر نہیں کیا جا سکتا کہ دام اچھے معیار اور بہتر کوالٹی کے سامان کا مقرر ہوتا ہے، بعد میں وہ ہلکے معیار کا سامان پیش کر کے اسے بھی اعلیٰ معیار کا جتا کر بہت زیادہ دام پر بیچ دیتے ہیں اور عام آدمی کمپنی کی ساکھ پر اعتماد کر کے اسے لے لیتا ہے، ہر کسی کو کوالٹی کی پرکھ کی صلاحیت کہاں، یہ پرکھ اور فراست صرف ماہرین کو ہوتی ہے اور ماہرین چند فیصد سے زیادہ نہیں۔ اس لیے یہاں ایک فریق کی طرف ضرر اور دوسرے فریق کی طرف سے غرر موجود ہے۔

پھر یہ غرر و ضرر یہیں ختم نہیں ہو جاتا بلکہ ضرر میں پڑنے والا دوسروں کو دھوکہ دیتا اور ضرر میں مبتلا کرتا ہے، تو یہ عقد غرر، دعوتِ غرر اور ضرار و ضرر پر مشتمل ہونے کی وجہ سے مکروہ تحریمی اور ناجائز و گناہ ہے، جس کا فسخ اس گناہ کے ازالہ کے لئے دیانۃً واجب ہے۔''

اس کے بعد در مختار، رد المحتار، بہارِ شریعت، فتاویٰ رضویہ، الاشباہ والنظائر وغیرہ کتبِ معتبرہ کا حوالہ دینے کے بعد

ایک خلجان کا ازالہ ان الفاظ میں فرماتے ہیں:

''ممکن ہے کہ کسی کے دل میں یہ خلجان واقع ہو کہ اپنا سامان دس گنا دام پر بھی بیچنا جائز ہے، یہی وجہ ہے کہ فقہاے کرام نے بیع مرابحہ کی مطلقاً اجازت دی ہے، اس لیے یہاں یہ وضاحت مناسب ہے کہ یہ اجازت اس وقت ہے جب بائع یا اس کے دلال کی طرف سے کسی خیانت و فریب کا ارتکاب نہ کیا گیا ہو اور یہی وجہ ہے کہ بابِ مرابحہ کی بنیاد ہی امانت اور احتراز عن الخیانۃ پر رکھی گئی ہے۔ ہدایہ میں بیع مرابحہ و تولیہ کے متعلق ہے: مبناهما على الأمانة و الاحتراز عن الخيانة و عن شبهتها. اه.[1]

غیر مسلموں کے ساتھ اس بیع مغشوش کا حکم بیان کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

''اور یہاں یہ استدلال کہ (کوئی مسلمان چالاک کسی غیر مسلم کے ساتھ ایسا معاملہ کرے تو جائز ہونا چاہیے کہ غیر مسلم کے ساتھ عقود فاسدہ جائز ہیں) بجا نہیں ہے، کیوں کہ یہ غش و غرر فریب و دھوکہ دہی ہے جو غیر مسلموں کے ساتھ بھی جائز نہیں۔ فتح القدیر میں مبسوط سے ہے:

إطلاق النصوص في المال المحظور، و إنّما يحرم على المسلم إذا كان بطريق الغدر فإذا لم يأخذ غدرًا فبأيّ طريق أخذه حلّ بعد كونه برضا . اه.''

[ب وج]- اس بیع کے عدم جواز کی دوسری اور تیسری وجہ یہ ہے کہ یہ کاروبار بیع بہ شرط اجارہ ہے اور ساتھ ہی اجارہ بہ شرط بیع بھی۔ اس کی تشریح یہ ہے کہ ملٹی لیول مارکیٹنگ کمپنیوں کا طریق کار یہ ہے کہ وہ ممبر بننے والوں سے ایک فارم براے رجسٹریشن ممبری پُر کراتی ہیں اور ساتھ ہی ایک مقررہ مقدار میں روپے بھی وصول کرتی ہیں، جن میں ایک خاص مقدار نام زدگی کی فیس ہوتی ہے اور بقیہ سامان کا دام۔ جو دام اور فیس نہیں ادا کرتا، اسے کمیشن پر ممبر سازی کا حق کمپنی نہیں دیتی۔ حاصل یہ کہ اگر کوئی شخص ممبر بن کر ممبر سازی کرنا چاہے اور کمپنی کی مصنوعات کی فروختگی پر معاوضہ کا خواہش مند ہو تو اس کے لیے ضروری ہے کہ: (۱) کمپنی کی مقررہ فیس ادا کرے (۲) کمپنی کی مصنوعات مقررہ دام کے عوض خریدے (۳) کمیشن کا حق دار ہونے کے لیے '' آر. سی. ایم. '' نے یہ شرط بھی رکھی ہے کہ اس کے ذریعہ کم از کم پانچ ہزار روپے کی مقدار کی مصنوعات کی خریداری ہو۔

ان اصولوں کے پیش نظر کمپنی کی شرعاً دو حیثیتیں بنتی ہیں، خریدار و مؤاجر۔ اور ممبر کی بھی دو حیثیتیں بنتی ہے، خریدار و اجیر۔ کیوں کہ یہ معاملہ ایک ساتھ بیع و اجارہ دونوں کا ہے اور دونوں ایک دوسرے کے ساتھ مشروط بھی ہیں لہذا یہ کاروبار ممبر بننے والوں کی طرف سے بیع بہ شرط اجارہ ہے اور کمپنی کی طرف سے ''اجارہ بہ شرط بیع'' اور بہر حال یہ عقد ناجائز و فاسد ہے کہ بیع شرط اجارہ کی وجہ سے اور اجارہ شرط بیع کی وجہ سے فاسد ہو جاتا ہے۔

پھر مختلف کتبِ فقہ کی عبارتیں بہ طور دلیل ذکر کرنے کے بعد ایک شبہہ کا ازالہ فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

---

(۱) هدايه، ج:۳، ص:۵۵

یہاں ایک شبہہ یہ ہوسکتا ہے کہ بیع کے عدم جواز کی وجہیں عام حالات میں واقعی عدم جواز کا سبب بنتی ہیں، مگر جب تعامل ہوجائے تو فساد کا اثر زائل ہوجاتا ہے اور اس کاروبار میں بھی اب تعامل پایا جاتا ہے، اس لیے اس کی اجازت ہونی چاہیے۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ تعامل کی یہ "تاثیر حسن"مسلم ہے مگر واقعہ یہ ہے کہ یہاں تعامل ابھی تک متحقق نہیں ہوسکا ہے کیوں کہ:

(۱)-تعامل کے لیے عوام وخواص سبھی کا عمل درآمد ضروری ہے اور اس کاروبار سے صرف عوام وابستہ ہیں، پھر عوام بھی تھوڑے ہی وابستہ ہیں جب کہ تعامل کے لیے اکثر کا عمل درآمد چاہیے۔ فقہا فرماتے ہیں:

"التعامل ھو الاکثر استعمالا." کذا فی الرضویة ص:۲۰۷،ج:۸،عن البحر نقلا عن التحریر

(۲)-علاوہ ازیں اعتبار اس عمل درآمد کا ہے جو حکمِ شرعی سے جہل وغفلت کی بنا پر نہ ہو اور یہاں عمل درآمد جہل وغفلت ہی کی بنا پر ہے۔

[د]- اس کے ناجائز ہونے کی چوتھی وجہ یہ ہے کہ فیس کی شرعی حیثیت رشوت کی ہے جو یقیناً حرام ہے، وجہ یہ ہے کہ اپنا یا کسی کا بھی کام بنانے کے لیے ابتداءً صاحب امر کو کچھ روپے وغیرہ دینا رشوت ہے اور یہاں کمپنی کو فیس اس لیے دی جاتی ہے کہ اسے اجرت پر ممبر سازی کا حق دے دیا جائے اور فیس کے مقابل کوئی چیز نہیں ہوتی۔

[ہ]- جیسا کہ واضح کیا گیا کہ سامان کی خریداری سے اصل مقصود ممبر سازی کا کمیشن حاصل کرنا ہے، یعنی طمع کے جال میں لوگوں کو پھانسنا اور ایک امید موہوم پر پانسا ڈالنا اور یہی قمار ہے۔ امید موہوم پر پانسا ڈالنا یوں ہے کہ ممبر بنا لینا یقینی نہیں، لہٰذا یہ معاملہ مجموعی حیثیت سے قمار ہوا۔

مزید فرماتے ہیں:

"واضح ہو کہ فقہا نے بعض غیر مسلموں کے ساتھ جو قمار کی اجازت دی ہے وہ اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ غالب ونفع یاب مسلمان رہے اور یہاں معاملہ برعکس ہے کہ غیر مسلم جو کمپنی کا مالک ہے وہ بہر حال غالب ونفع یاب رہتا ہے جب کہ مسلمان جو ممبر ہے اس کا نفع کی منزل تک پہنچنا موہوم ہے بلکہ تجربہ یہ ہے کہ نوے فیصد مغلوب ومحروم رہتے ہیں۔"

حضرت مفتی صاحب قبلہ اس معاملے کو مقتضائے عقد کے منافی شرط اور احد المتعاقدین کے نفع کی وجہ سے بھی ناجائز کہتے ہیں۔

ان میں سے کچھ دلیلیں دیگر حضرات کے مقالات میں بھی ہیں، مگر پوری وضاحت حضرت مفتی صاحب نے ہی فرمائی ہے۔

چوتھا موقف: یہاں عام مسلمانوں کو اس کی خریداری کی اجازت دینا درست نہیں، ہاں جہاں اس طرح کے کاروبار پر عام مسلمانوں کا عمل درآمد ہو وہاں بہ وجہ تعامل مسلمین اس کی اجازت ہوگی۔ یہ موقف مولانا نفیس احمد مصباحی، اشرفیہ اور مولانا اختر حسین فیضی، اشرفیہ کا ہے۔

درست نہ ہونے کی وجہیں وہی ہیں جن کا تفصیلی ذکر موقف ۳ر میں ہوا۔

اس کے علاوہ مولانا نفیس احمد صاحب یہ بھی لکھتے ہیں:

”اسی طرح جو شخص صرف خریداری کے ارادے سے ممبر بنے ممبر سازی کے ذریعہ کمیشن حاصل کرنا اس کا مقصد نہ ہو تو یہ ”بیع محض“ کا معاملہ ہوگا اور چوں کہ اس میں مذکورہ بالا تینوں خرابیوں میں سے کوئی خرابی نہیں پائی جاتی، اس لیے اُس شخص کو اس کی اجازت ہوگی۔“

پانچواں موقف: سامان کی خریداری سے مقصود کمیشن کے حصول کی سعی ہے تو اس کی اجازت نہ ہوگی اور اگر محض اچھے سامان کا استعمال یا تجارت ہے تو اجازت ہوگی۔ یہ موقف مولانا آل مصطفیٰ مصباحی کا ہے۔

عدم اجازت کے دلائل تقریباً وہی ہیں جو موقف ۳ میں گزرے۔

------ سوال (۳) ------

ممبر سازی اور اس کے کمیشن کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

اس سوال کے دو گوشے ہیں:

[الف]– ممبر سازی کی شرعی حیثیت۔ **[ب]**– اس پر ملنے والے کمیشن کی شرعی حیثیت۔

اربابِ مقالات کی آرا کے احاطے کے لیے دونوں کو الگ الگ پیش کیا جا رہا ہے:

[الف]– ممبر سازی کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

❖ کچھ مقالہ نگار حضرات نے اس کے جواب میں ممبر سازی کا حکم بیان فرمایا ہے، جو حسب ذیل ہے:

(۱) ایسی کمپنی کی ممبر سازی جائز نہیں جہاں کچھ رقم دے کر ممبر بننا پایا جائے اور مسلمانوں کا نفع یقینی نہ ہو۔ ہاں جہاں پیشگی رقم نہ دینی پڑے یا دینے کے ساتھ مسلمانوں کا نفع یقینی ہو وہاں غیر مسلم کے ساتھ یہ معاملہ جائز ہے۔

(مولانا شبیر احمد مصباحی، برگدہی)

(۲) ممبر سازی شرعاً جائز و درست ہے۔ (مولانا محمد عالم گیر مصباحی، جودھ پور)

(۳) ممبر سازی کے فعل میں لوگوں کو بیع فاسد پر اکسانا اور تعاون علی الاثم ہے جو ناجائز ہے۔ (مولانا قاضی شہید عالم رضوی)

❖ کچھ حضرات نے اس کی شرعی حیثیت اور حکم دونوں کو ذکر کیا ہے جو حسب ذیل ہے:

(۱) ممبر سازی ایک قسم کی دلالی ہے جو جائز ہے۔

(مولانا محمد مسیح احمد قادری، مولانا عبد السلام رضوی، مولانا محمد انور نظامی، مولانا بدر عالم مصباحی)

جواز پر ان حضرات کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ممبر ساز تگ و دو کرتا ہے، اپنا وقت صرف کرتا ہے، لہذا ”فی الدلال والسمسار یجب اجرة المثل“ کے پیش نظر اجرت مثل کا حق دار ہوگا۔

(۲) ممبر سازی ایک طرح کا قمار ہے۔ (مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، بنارس)

(۳) یہ من وجہ ”عقد اجارہ“ اور من وجہ ”عقد بیع“ ہے اور یہ دونوں یہاں فاسد ہیں۔ (مولانا قاضی فضل رسول مصباحی)

(۴) یہ عقد اجارہ ہے جو فاسد ہے۔ (مولانا محمد رفیق عالم مصباحی، بریلی شریف، مولانا محمد نظام الدین قادری، جمداشاہی، مولانا ابرار احمد اعظمی، ندائے حق جلال پور۔ مولانا محمد ناظم علی رضوی، اشرفیہ۔ مولانا سرفراز احمد برکاتی، ناگ پور۔ مولانا نفیس احمد مصباحی، اشرفیہ۔ مولانا اختر حسین فیضی، اشرفیہ)

(۵) یہ ممبر سازی دلالی ہے جو ناجائز ہے۔ (مولانا صدر الوریٰ قادری، اشرفیہ، مولانا آلِ مصطفیٰ مصباحی، امجدیہ)

(۶) یہ کسی عقد شرعی کے تحت نہیں آتا۔ (مولانا معین الدین مصباحی، فیض آباد)

❖ اور حضرت مفتی صاحب قبلہ نے اس کی دو حیثیتیں متعیّن کی ہیں۔ لکھتے ہیں:

”نیٹ ورک مارکیٹنگ کا یہ کاروبار۔ جیسا کہ بیان ہوا— کئی ایک مفاسد پر مشتمل ہے:

◆ بیع بشرط اجارہ ◆ اجارہ بشرط بیع ◆ رشوت ◆ قمار وغیرہ۔

اور ان مفاسد کے مختلف ہونے کی وجہ سے ممبر سازی و کمیشن کی شرعی حیثیت بھی مختلف ہو جاتی ہے۔ اگر اس کو بیع بہ شرط اجارہ یا اجارہ بہ شرط بیع کی حیثیت سے دیکھا جائے تو ممبر سازی کی حیثیت دلالی کی ہوگی اور کمیشن کی حیثیت اجرت کی۔

پھر اس پر اجارہ کے احکام جاری ہوں گے۔ یہ تو بالکل ظاہر ہے۔

اور اگر اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ فیس رشوت ہے تو بھی ممبر سازی اور کمیشن کی وہی حیثیت ہوگی کہ اس نے رشوت اس لیے دی ہے تا کہ اسے ممبر سازی کا حق اور اس پر کمیشن ملے، اصل مقصود تو کمیشن کا حصول ہی ہے اور یہ کمیشن چوں کہ کام کا معاوضہ ہے اس لیے ممبر سازی دلالی ہے اور کمیشن اجرت۔

اور اگر اس زاویہ سے دیکھا جائے کہ یہ معاملہ قمار کا ہے تو ممبر سازی کی حیثیت قمار بازی کی ہوگی اور کمیشن کی حیثیت جوے میں جیتے ہوئے مال کی۔ اور چوں کہ یہ قمار بازی غیر مسلم کمپنی کے ساتھ ہے اس لیے جیتا ہوا مال مسلمان کے لیے حلال ہوگا مگر چوں کہ اس میں عام طور سے ممبر اپنی بازی ہار جاتا ہے اس لیے مسلمانوں کو ایسے کاروبار میں شامل ہونے کی اجازت نہیں ہے۔“

[ب]- ممبر سازی پر ملنے والے کمیشن کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

اس کے جواب میں مندوبین کرام کے چار موقف ہیں۔

پہلا موقف: پہلا موقف حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب قبلہ کا ہے۔ اس کی تفصیل ابھی سوال نمبر (۳) کے پہلے جز میں گزری۔

دوسرا موقف: کمیشن دلالی کی اجرت ہے جسے لینا جائز ہے۔

یہ موقف ان حضرات کا ہے جو ممبر سازی کو دلالی مانتے اور جائز قرار دیتے ہیں۔

تیسرا موقف: کمیشن ایک وعدۂ انعام ہے جس کو لینے میں کوئی حرج نہیں۔

یہ موقف مولانا محمد نظام الدین قادری اور مولانا قاضی شہید عالم رضوی کا ہے۔

مولانا محمد نظام الدین قادری لکھتے ہیں:

"بہر حال کمیشن کا یہ معاملہ بادی النظر میں اجارہ معلوم ہوتا ہے۔ لیکن حقیقت میں اسے انعام ہونا چاہیے، کیوں کہ اس کا کام صرف دو آدمیوں کو ممبر بنانے تک محدود رہتا ہے۔ آگے کی ممبر سازی میں اس نے کوئی کام کیا ہی نہیں ہے تو تمام ماتحت ممبروں کی خریداری پر اس کو ملنے والا کمیشن کا روپیہ نہ تو کسی سامان کا عوض ہوا اور نہ ہی کسی کام کا معاوضہ ہوا۔ لہذا بنام کمیشن ملنے والی یہ رقم انعام ہے۔"

مولانا قاضی شہید عالم رضوی لکھتے ہیں:

"لیکن جس نے انجانے میں یا دانستہ پہلے یہ کام کر لیا ہے اب اس کو کمیشن ملا، یہ معاوضہ نہیں ہوتا بلکہ بطور انعام دیا جاتا ہے تو وہ اس کے لیے جائز ہے۔ دلیل میں فتاویٰ رضویہ ج:۷، ص:۳۹ کی عبارت پیش کرتے ہیں جس کا آخری حصہ یوں ہے: "ہاں وہ کپڑا کہ اسے ملا، معاوضہ نہیں ہوتا بلکہ بہ طور انعام دیا جاتا ہے، وہ فی نفسہٖ اس کے لیے جائز ہے۔"

چوتھا موقف: جب ممبر سازی درست نہیں تو اس پر ملنے والا کمیشن بھی درست نہیں۔ یہ موقف ان علمائے کرام کا ہے جو ممبر سازی کے عدم جواز کے قائل ہیں۔

یہ ہے تمام مقالات کا ایک مختصر جائزہ جس میں غور کرنے پر کچھ ایسے امور سامنے آتے ہیں جو تنقیح طلب ہیں:

تنقیح طلب امور..............

① آر. سی. ایم. ، ایم. وے. اور ان کے طرز پر کام کرنے والی دوسری ملٹی لیول مارکیٹنگ کمپنیوں سے ابتداءً ان کی مصنوعات کی خریداری سے اصل مقصود کیا ہے؟

[الف] اسبابِ معیشت کی خریداری؟

[ب] ممبر سازی کے کمیشن کے حصول کی سعی؟

[ج] یا ایک ساتھ دونوں؟

② بہر حال مسلمانوں کو ان کمپنیوں کا ممبر بننے کی شرعاً اجازت ہے یا نہیں؟

③ ممبر سازی کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

④ اس پر ملنے والے کمیشن کی حقیقت اور اس کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

☆☆☆☆

فیصلے

نیٹ ورک مارکیٹنگ کی شرعی حیثیت

نیٹ ورک مارکیٹنگ کمپنیوں نے اپنی مصنوعات کی نکاسی کے لیے یہ طریقۂ کار اپنایا ہے کہ کمپنی پہلے کچھ چیزیں ایک شخص کو مقررہ دام پر فروخت کرکے اسے اپنا ممبر بنائے، پھر وہ ممبر اپنے ذریعہ ویسی ہی مقررہ دام کی چیزیں فروخت کرواکے دو ممبر بنائے، پھر ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے ذریعہ ویسی ہی مقررہ دام کی چیزیں فروخت کرواکے دو، دو ممبر بنائے، پھر ان میں سے ہر ایک اپنے ذریعہ دو دو ممبر بنائے اوپر والے ہر ممبر کو اپنی خریداری اور اپنے بعد والے تمام ممبروں کی خریداری سے کمپنی کو ملنے والے منافع سے مقررہ فی صد کے حساب سے کمیشن دیے جانے کا وعدہ ہوتا ہے اور اس پر عمل بھی ہوتا ہے۔

ہر ممبر بننے والے کو ایک مقررہ فارم پُر کرنا ہوتا ہے اور ایک مقررہ رقم مثلاً پندرہ سو روپے جمع کرنی ہوتی ہے۔ جس کے عوض اسے کچھ مقررہ چیزیں یا کمپنی کی مصنوعات میں سے کچھ مطلوبہ چیزیں ملتی ہیں۔ پھر ممبری باقی رکھنے کے لیے ہر ماہ کچھ مقررہ رقم مثلاً سو روپے کی خریداری ضروری ہوتی ہے اور ممبر کمیشن کا حق دار اسی وقت ہوگا جب اس کی خریداری مع اس کے ماتحت ممبروں کی خریداری کے ایک مقررہ حد مثلاً پانچ ہزار روپے کو پہنچ جائے۔

اگر اس حد کو نہ پہنچے یا آگے ممبر نہ بنائے تو وہ کسی کمیشن کا حق دار نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ ہر ماہ خریداری نہ کرے تو بھی ممبر نہ رہ سکے گا۔ مثلاً کسی ممبر نے دو ممبر بنائے تو ان کی مجموعی خریداری ساڑھے چار ہزار روپے کی ہوئی پورے پانچ ہزار کی نہ ہوئی اس لیے ان میں سے کسی کو کمیشن نہ ملے گا۔ ہاں اگر ان کے ذریعہ ایک ممبر اور بن جائے تو کل رقم چھ ہزار ہو جائے گی اور اوپر والا ممبر کمیشن کا حق دار ہو جائے گا۔ جب کہ وہ ہر ماہ کم از کم سو روپے کی خریداری جاری رکھتے ہوئے اپنی ممبری باقی رکھے۔ ورنہ وہ بھی حق دار نہ رہے گا۔

اس طریقۂ کار سے کمپنی کا فائدہ یہ ہے کہ اس کا ہر ممبر کمپنی کا ورکر بن جاتا ہے اور ممبروں کا دائرہ بڑھانے کی کوشش کرتا ہے تاکہ وہ کمیشن کا حق دار ہو سکے۔ اس کی وجہ سے کمپنی کو خود اپنے خریداروں اور ممبروں کا دائرہ بڑھانے کے لیے مستقل ملازم رکھنے کی

ضرورت نہیں۔ اس کا تصور یہ ہے کہ ممبران کمیشن کے لالچ میں خود ہی با تنخواہ ملازموں سے زیادہ شوق کے ساتھ ورک کریں گے، اور کمپنی کی مصنوعات کی نکاسی روز بروز بڑھتی جائے گی۔ اگر کوئی مزید خریداری نہیں کرتا یا آگے اپنے ممبر نہیں بناتا تو کمپنی کے ذمہ اسے کمیشن دینا بھی نہیں اس لیے کمپنی کا کوئی خسارہ نہیں، اور ایسے ایک یا زیادہ ممبروں کے ذریعہ جتنی خریداری ہو گئی اس میں بھی کمپنی کا کوئی خسارہ نہیں، بلکہ فائدہ ہی فائدہ ہے۔

اب یہ دیکھنا ہے کہ اس طریقۂ کار میں خریداروں کا کتنا فائدہ ہے کتنا نقصان؟ تو اس بارے میں جو معلومات فراہم ہوئیں ان سے یہ ظاہر ہوا کہ:

(۱) جو سامان کوئی ممبر پندرہ سو روپے میں خریدتا ہے اس کی قیمت بارہ سو اسی روپے بتائی جاتی ہے دو سو بیس روپے کمپنی اپنی فیس وغیرہ کے طور پر زائد لیتی ہے مگر عام خریدار اس کی پرکھ نہیں رکھتے کہ وہ سامان مارکیٹ ریٹ سے بارہ سو اسی روپے کے لائق ہے یا نہیں؟ ماہرین یہ بتاتے ہیں کہ وہ بازار بھاؤ سے بہ مشکل سات سو روپے کا ہوتا ہے۔ اسی طرح ماہانہ سو روپے میں جو سامان خریدا جاتا ہے وہ ساٹھ روپے کا ہوتا ہے۔ اس طرح ہر ممبر کو پہلی بار تقریباً آٹھ سو کا اور ہر ماہ چالیس روپے کا خسارہ ہوتا ہے۔

(۲) خسارے کی تلافی آئندہ ملنے والے کمیشن سے ہونا بھی بہت مشکل ہے کیوں کہ ہر ممبر مزید دو ممبر نہیں بنا پاتا۔ اس لیے کہ لوگ خریداری کے معاملہ میں عموماً آزاد رہنا پسند کرتے ہیں، اور انھیں جب کسی چیز کی ضرورت ہوتی ہے تو کھلے بازار سے خرید لیتے ہیں۔ ممبر بننے میں انھیں ایک تو فوراً مقررہ مقدار میں کچھ سامان لینا ضروری ہے اگرچہ انھیں ان سامانوں کی فوراً کوئی ضرورت نہ ہو، دوسرے ہر ماہ اسی کمپنی کے کچھ سامان لینا بھی ضروری ہے خواہ انھیں ہر ماہ ان سامانوں کی ضرورت ہو یا نہ ہو۔ اسی طرح آئندہ کمیشن ملنے کے بارے میں بھی وہ زیادہ پر امید نہیں ہوتے۔ اس لیے کہ کمیشن کی دستیابی اس پر موقوف ہے کہ وہ مزید ممبر بنانے اور مقررہ مقدار میں خریداری کرنے کرانے میں کامیاب ہو جائیں۔ الغرض خریدار ممبر کو اپنے خسارے کا کوئی قطعی بدل سمجھ میں نہیں آتا۔ البتہ جو لوگ ان سامانوں کے معیار اور ریٹ سے بے خبر ہوتے ہیں وہ خریدار بن جاتے ہیں اور ماہوار بھی خریداری کرتے رہتے ہیں اور مطمئن رہتے ہیں کہ ہم نے جو رقم صرف کی ہے اس کے عوض میں مناسب اور واجبی دام پر ہمیں سامان مل گیا۔ اس لیے کوئی خسارہ نہیں۔ مزید کمیشن نہ ملے تو بھی کوئی حرج نہیں۔ اور مل جائے تو فائدہ ہی فائدہ ہے۔ نقصان کچھ بھی نہیں۔

یہ نیٹ ورک مارکیٹنگ یا ملٹی لیول مارکیٹنگ کا ایک اجمالی خاکہ ہے۔ اس طرح کاروبار کرنے والی کمپنیاں بہت ہیں۔ ان کے اصول وضوابط، طریقۂ کار وغیرہ میں کچھ اختلاف بھی ہے۔ اب **سوال** یہ ہے کہ یہ کاروبار فقہی اصطلاح کی رو سے کون سا عقد کہلائے گا اور شرعاً یہ جائز ہے یا نہیں؟

اس کا **جواب** یہ ہے کہ یہاں دو کام ہوتے ہیں۔ • مقررہ دام پر کمپنی کی اشیا کی خریداری • اور ممبر سازی۔

ممبر بننے اور آئندہ ممبر بنا کر کمیشن کا حق حاصل کرنے کے لیے خریداری شرط ہے۔ دام کے عوض خرید وفروخت عقد بیع ہے اور ممبر سازی کر کے کمیشن حاصل کرنا عقد اجارہ ہے۔ کمپنی ممبر سازی کے لیے خریداری کی شرط رکھتی ہے۔ "یہ اجارہ بہ شرط بیع" ہے اور ممبر بننے والے خریداری اس شرط پر کرتے ہیں کہ آئندہ انھیں ممبر سازی کر کے کمیشن حاصل کرنے کا حق ملے تو ان کی جانب

سے یہ ''بیع بہ شرط اجارہ'' ہے۔

الف : ''بیع بہ شرط اجارہ'' ہو یا ''اجارہ بہ شرط بیع'' دونوں ناجائز ہیں اس لیے کہ حدیث شریف میں بیع مع شرط سے ممانعت آئی ہے جس کی تفصیل کتب فقہ میں موجود ہے۔

ب : کمپنی کی اشیا اپنی کوالیٹی اور معیار کے لحاظ سے کم دام کی ہوتی ہیں۔ مگر انھیں بہت اونچے معیار کی اور زیادہ دام کی بتایا جاتا ہے۔ یہ دھوکا ہوا جسے حدیث میں غش کہا گیا ہے۔ یہ ناجائز ہے۔

ج : کسی چیز کا دام دس روپے ہونا چاہیے مگر کوئی تجربہ کار اسے نو روپے کی بتاتا ہے کوئی دس روپے کی بتاتا ہے کوئی گیارہ روپے کی، اور کسی نے اسے پندرہ روپے میں بیچا تو اسے غبن فاحش کہا گیا ہے۔ یہاں سات سو کی چیز بارہ سو یا پندرہ سو میں بیچی جاتی ہے۔ گویا دس کی چیز سترہ یا اکیس روپے میں دی۔ یہ ضرور غبن فاحش ہوا اور کسی ناواقف کو غبن فاحش میں ڈالنا حرام و ناجائز ہے۔

د : آئندہ ممبر بنا لینا اور کمیشن کا فائدہ پانا محض ایک امید موہوم ہے۔ نوے فیصد لوگ اس میں ناکام رہتے ہیں تو یہ ایک طرح کی جوے بازی ہے جس میں فائدہ اور نقصان دونوں کا خطرہ لگا رہتا ہے۔ جوے بازی بھی ناجائز و حرام ہے۔

ہ : پھر یہ خرابیاں ایک ہی شخص تک محدود نہیں رہتیں اگر ممبر سازی کا دائرہ بڑھتا ہے تو ان خرابیوں کا دائرہ بھی اگلے افراد تک بڑھتا جائے گا اور ناجائز و حرام کا ایک لمبا سلسلہ بنتا جائے گا۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو یہ کاروبار بے شمار مفاسد اور بے شمار گناہوں کے طویل سلسلے پر مشتمل ہے۔ اس لیے اس کے ناجائز و حرام ہونے میں کوئی شک نہیں۔ اس لیے مسلمانوں کے دین و مال کی خیریت اسی میں ہے کہ ایسے کاروبار سے بالکل دور رہیں اور اس جال میں ہرگز نہ پھنسیں۔ ہاں جن لوگوں نے اس طرح کوئی چیز خریدی ہے وہ اس کے مالک ہو گئے اس کا استعمال ان کے لیے روا ہے اور جنھیں اپنی خریداری پر کوئی کمیشن ملا اسے بھی وہ اپنے کام میں لا سکتے ہیں مگر اس معاملہ کو ختم کرنا اور آئندہ اس سے بچنا ان پر واجب ہے۔

اور اگر دوسرے کو ممبر بنانے کی وجہ سے کمیشن کے حق دار ہوئے اور وہ دوسرا شخص غیر مسلم ہے تو اپنا کمیشن وصول کر کے استعمال میں لا سکتے ہیں۔ مگر دھوکا اور بد عہدی سے توبہ ضروری ہے اور اگر وہ دوسرا شخص مسلم ہے تو کمیشن وصول کر کے اس شخص کو واپس کر دیں اور ساتھ ہی توبہ کر کے اس عمل سے الگ ہو جائیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

☆☆☆

سولھواں فقہی سیمینار

منعقدہ: ۱۸/ ۱۹/ ۲۰/ صفر ۱۴۳۰ھ
مطابق ۱۴/ ۱۵/ ۱۶/ فروری ۲۰۰۹ء
بروز شنبہ، یک شنبہ، دوشنبہ
بمقام: جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

موضوعات

۴۰- میوچول فنڈ کے ذریعہ کمپنیوں میں کاروبار
۴۱- پرافٹ پلس کا حکم
۴۲- طویل المیعاد قرض پر زکاۃ کا حکم
۴۳- درآمد، برآمد گوشت کا حکم
۴۴- جدید مسعیٰ میں سعی کا حکم

میوچول فنڈ کے ذریعہ کمپنیوں میں کاروبار

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

میوچول فنڈ کے ذریعہ کمپنیوں میں کاروبار

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہٖ سبحانہ و تعالیٰ

میوچول فنڈ — جسے عربی میں " صندوق الاِستثمار " کہا جاتا ہے، دراصل ایک ایسی کمپنی سے عبارت ہے جو بلا تفریق مذہب و ملت و نسل و جنس کثیر افراد سے مالِ خطیر جمع کر کے مختلف قسم کی کمپنیوں کے کاروبار میں حصہ لیتی اور سرمایہ کاری کرتی ہے۔ ہندوستان میں اس وقت اس فنڈ کی بتیس کمپنیاں کام کر رہی ہے، جن میں پانچ حکومت کی ہیں اور باقی پرائیویٹ۔ یو۔ٹی۔آئی۔ یہاں کی سب سے پرانی کمپنی ہے جو حکومت کی ہے۔

❖ سرمایہ میں اکیاون ۵۱ فی صد حصہ خود کمپنی کے بانیان کا ہوتا ہے اور اُنچاس ۴۹ فی صد حصہ عوام کا۔ کمپنی اس سرمائے کا کچھ حصہ نقد کی شکل میں محفوظ رکھتی ہے، کچھ قرض کے طور پر دوسروں کو دیتی ہے اور بیش تر سرمایہ مختلف کاروباری کمپنیوں مثلاً ریلائنس، ٹاٹا، برلا، یو ٹی آئی، ایل آئی سی، ایس بی آئی، گلیکسو، رین باکسی، ہندوستان لیور، فرینکلن (Franklin)، وغیرہ کے اِکویٹی شیرز میں لگاتی ہے۔ اِکویٹی شیرز سے مراد ایسے حصص ہوتے ہیں جن کے شرکا نفع و نقصان سب میں برابر کے شریک ہوتے ہیں۔ کمپنی کی تجارت نفع میں ہو تو سب کو اس کے سرمائے کے تناسب سے نفع ملتا ہے اور نقصان ہو تو سب اسی تناسب سے نقصان بھی برداشت کرتے ہیں۔ یہ شیر مساواتی حصص کہلاتے ہیں۔

❖ کمپنی سارا نفع تقسیم نہیں کرتی بلکہ کچھ اپنے لیے رکھتی ہے، کچھ شیر داروں میں تقسیم کرتی ہے اور کچھ ریزرو فنڈ میں محفوظ رکھتی ہے تاکہ وہ کبھی اپنی یا دوسروں کی مشکل گھڑی میں کام آئے۔ ایک صاحب کے بیان کے مطابق کمپنی اپنے اخراجات نکال کر صرف سات فی صد نفع خود لیتی ہے اور باقی سرمایہ کاروں کو بانٹ دیتی ہے۔ ممکن ہے کہ یہ بعض کمپنیوں کا طریق کار ہو۔

❖ بہت سی کمپنیاں یہ بھی ظاہر کر دیتی ہیں کہ وہ اپنے فراہم کردہ سرمائے کو کس کس کاروبار میں کتنے کتنے فی صد لگائیں گی، مثلاً آٹو موبائلس، سیمنٹ و کیمیکلز میں ۱۲ فی صد، سافٹ ویئر میں ۴ فی صد، ٹیکسٹائلس میں ۴ فی صد ٹیلی کام و میڈیا میں ۱۱ فی صد، انڈسٹریز و موٹرس میں ۱۲ فی صد، ہوٹلس میں ایک فی صد، تعمیرات میں ۷ فی صد، بجلی میں ۴ فی صد، ٹرانسپورٹیشن میں ۶ فی صد، پاور اور انرجی میں ۱۱ فی صد۔ اس طرح کل صد فی صد سرمایہ ان مختلف جگہوں پر لگایا جاتا ہے، جس کا فائدہ یہ ہے کہ اگر کسی جگہ نقصان بھی ہوا تو دوسری جگہ زیادہ نفع ہو کر اس نقصان کی تلافی ہو جاتی ہے، پھر اس میں جو منافع ملے اس میں سے کمپنی ہمیں بھی منافع دیتی ہے۔ مارکیٹ کے اتار چڑھاؤ کے باعث حصص کی قیمتیں اترتی چڑھتی رہتی ہیں، اگر قیمت اتری بھی تو صرف ۵ یا ۱۰ فی صد اترتی ہے، جس کی تلافی بھی ایک ہی ماہ میں مارکیٹ کے چڑھاؤ سے عموماً ہو جاتی ہے۔ ہم یہاں مزید وضاحت کے لیے ایک کمپنی ''ریلائنس پاور'' کا اعلامیہ پیش کرتے ہیں جس میں اس نے یہ انکشاف کیا ہے کہ وہ اپنے ذریعہ حاصل شدہ سرمایہ کو مختلف کمپنیوں میں کتنا کتنا لگاتی ہے:

PORTFOLIO OF

RELIENCE DIVERSIFIED POWER SECTOR FUND

AS ON APRIL 30, 2008

Holdings	**Weightage (٪)**
Equities (مساواتی حصص میں)	**74.21**
Tata Power Co Ltd	6.20
Relience Industries Ltd.	5.82
Jindal Steel & Power Ltd.	4.80
Oil & Natural gas Corporation Ltd.	4.80
Punj Lioyd Ltd.	4.10
Jaiprakash Associates Ltd.	3.44
Torrent Power Ltd.	2.87
Siemens Ltd.	2.32
Cairn India Ltd.	2.28
Bharat Heavy Electricals Ltd.	2.19
ICICI Bank Ltd.	2.10
PTC India Ltd.	1.98

Voltamp Transformers Ltd.	1.72
Kirloskar Brothers Ltd.	1.70
Cummins India Ltd.	1.64
ABB Ltd.	1.64
Larsen & Toubro Ltd.	1.46
Rural Electrification Corp Ltd.	1.45
Alstom Projects India Ltd.	1.27
Bgr Energy Systems Ltd.	1.21
Suzlon Energy Ltd.	1.18
NTPC Ltd.	1.18
Areva T & D India Ltd.	1.11
Emco Ltd.	1.08
Gammon India Ltd.	1.05
Crompton Greaves Ltd.	1.01
Equity Less Than 1% of Corpus	7.05
Debt, Derivatives, Cash And Other Receivables	25.79
Grand Total	**100.00**

کمپنی معمولی نقصان سے بھی بچنے کے لیے ہمیں یہ موقع ہمیشہ فراہم کرتی ہے کہ ہم اپنا لگایا گیا سرمایہ کمپنی سے اس وقت بھی فوراً واپس لے سکتے ہیں جس وقت مارکیٹ ریٹ چڑھا ہوتا ہے۔ نیز ان کمپنیوں کے کاروبار اور عوام کے سرمایہ کی نگرانی کے لیے گورنمنٹ کی جانب سے ایک ایس۔بی۔ای۔آئی۔ ایکٹ (Security Exchange Board of India Act) بھی عمل میں لایا گیا ہے جس کے تحت ایک بورڈ کی تشکیل بھی دی گئی ہے، جو ہمیشہ عوام کی فلاح و بہبود کے لیے ایک نگراں کا کام کرتا ہے اور اسی کے ماتحت یہ ساری کمپنیاں کام کرتی ہیں، جس سے نقصان یا دھوکے کا امکان نہیں رہ جاتا۔

Debt سے مراد ہے ڈیبنچر یعنی سند قرض، جس سے ظاہر یہ ہے کہ ریلائنس پاور کمپنی ۲۵.۷۹ فی صد سرمائے سے کچھ تو قرض دیتی ہے جس کے لیے بنام ڈیبنچر سند قرض جاری کرتی ہے جس پر قرضے کی رقم اور ادائیگی کی مدت وغیرہ درج ہوتی ہے اور اسی سرمائے سے کچھ کیش بھی رکھتی ہے اور کچھ ایسی جگہ لگاتی ہے جہاں سے فوراً اسے وصول کیا جا سکے۔

ڈیبنچر وہ کسے دیتی ہے یہ واضح تو نہیں کیا گیا ہے لیکن یہ سرمایۂ قرض بھی انھیں کمپنیوں کو دیا جاتا ہے جن پر اعتماد ہوتا ہے اور یہ وہی ہیں جن کے اکویٹی شیر میں اس نے سرمایہ کاری کی ہے اور یہ امر تو یقینی ہے کہ اس طرح کے قرض قرض حسن نہیں بلکہ سوفی صد سودی ہوا کرتے ہیں۔

یہ کمپنیاں پریفرینس شیر میں بھی اپنا سرمایہ لگاتی ہیں، جس کا مالک نقصان میں شریک نہیں ہوتا اور اس کا نفع بھی روز اول ہی متعیّن ہو جاتا ہے، جس میں کوئی کمی یا بیشی نہیں ہو سکتی۔ یو۔ٹی۔آئی۔(U.T.I.) کے ایک ماہر ایجنٹ نے بتایا کہ یو۔ٹی۔آئی۔کے بیلنس فنڈ میں چالیس فی صد سرمایہ اکویٹی شیرز کا ہوتا ہے اور ساٹھ فی صد پریفرنس شیرز کا۔

☆ کمپنی اپنے شیر داروں کو ایک تحریری سند بھی دیتی ہے جس میں ان کے ذریعہ جمع کردہ سرمائے کے جتنے حصص کمپنی کے اصول کے مطابق ہوتے ہیں وہ درج ہوتے ہیں اور جب کوئی سرمایہ کار کمپنی کے کاروبار سے الگ ہونا چاہتا ہے تو وہ یہی سند دکھا کر آسانی کے ساتھ اپنے حصص بیچ دیتا ہے۔ کمپنی کے شیر عموماً دس روپے کے ہوتے ہیں۔ کسی نے سو روپے جمع کیے تو اُسے دس شیر کی سند دی جائے گی۔ ہر حصہ کو یونٹ اور اکائی بھی کہا جاتا ہے۔

☆ ان تفصیلات سے ایک امر یہ اجاگر ہو کر سامنے آتا ہے کہ میوچول فنڈ کا کاروبار بنیادی طور پر شیر کا کاروبار ہے، جس میں کچھ اصلاحات کے ذریعہ بہتری لانے کی کوشش کی گئی ہے مثلاً:

شیر بازار میں رائج کس کمپنی میں سرمایہ کاری کی جائے اس کا فیصلہ خود سرمایہ کار کرتا ہے، جسے عموماً کمپنی کی دنیا سے بخوبی واقفیت نہیں ہوتی، نہ یہ جانتا ہے کہ کون سی کمپنی زیادہ قابلِ اعتماد ہے، اس لیے اس میں نقصان کے خطرات زیادہ ہوتے ہیں۔

اس کے برخلاف میوچول فنڈ میں یہ ہوتا ہے کہ کمپنی کے ماہرین دنیا کی تمام کمپنیوں کا بخوبی جائزہ لے کر یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ فلاں فلاں کمپنی میں اتنے اتنے فی صد سرمایہ لگایا جائے۔ اس کی وجہ سے عوام کا سرمایہ ایک تو اچھی کمپنیوں میں لگتا ہے، دوسرے اگر کسی وجہ سے ایک دو کمپنیوں میں خسارہ ہوا تو بقیہ کمپنیوں کے منافع سے اس کا تدارک بھی ہو جاتا ہے، یا تدارک نہ سہی سرمایہ تو خسارے کی نذر نہیں ہوتا، تیسرے یہ کہ کچھ سرمایہ ایسی جگہوں پر لگتا ہے جہاں سے خسارے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ان اصلاحات کی وجہ سے میوچول فنڈ کے طرز پر کام کرنے والی کمپنیاں شیر بازار کی کمپنیوں سے زیادہ مقبول ہو رہی ہیں اور یہ کاروبار آج نہ صرف کل ہند سطح پر بلکہ عالمی پیمانے پر رواج پا چکا ہے۔

جو کمپنی سرمایہ جمع کر کے مختلف کمپنیوں میں عوام کے لیے شیر لیتی ہے وہ عوام سے اپنی خدمات کے عوض بنام سروس چارج مختصر سی رقم بھی وصول کرتی ہے جو عموماً ۲.۲۵ فی صد ہوتی ہے۔

ان حقائق کے اُجالے میں اب ہمیں درج ذیل امور کی **تنقیح و تحقیق** کرنی چاہیے کہ:

(۱) میوچول فنڈ کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

(۲) میوچول فنڈ کے کاروبار میں حصہ لینا اور اس سے حاصل شدہ منافع کو اپنی ضروریات میں صرف کرنا کیسا ہے؟

خلاصۂ مقالات بعنوان

میوچول فنڈ کے ذریعہ کمپنیوں میں کاروبار

تلخیص نگار: مولانا دستگیر عالم مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلسِ شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے سولہویں فقہی سیمینار کے سات منتخب موضوعات میں پہلا موضوع ہے ''میوچول فنڈ کی شرعی حیثیت''۔ تو پہلے ہم میوچول فنڈ کا ایک اجمالی تعارف پیش کرتے ہیں، اس کے بعد علمائے کرام کی گراں قدر آرا پیش کریں گے۔

میوچول فنڈ کا اجمالی تعارف:

میوچول فنڈ ایک ایسا کاروباری ادارہ ہے جو بلا تفریق مذہب و ملت و نسل و جنس کثیر افراد سے مالِ خطیر جمع کرتا ہے اور اپنا مال بھی اس میں ملاتا ہے، پھر مجموعی سرمائے کا کچھ حصہ نقد کی شکل میں محفوظ رکھتا ہے تاکہ وہ اپنی یا دوسروں کی مشکل گھڑی میں کام آئے اور کچھ حصہ سودی قرض کے طور پر دوسروں کو دیتا ہے، مگر بیش تر سرمایہ مختلف کاروباری کمپنیوں کے مساواتی اور ترجیحی حصص میں لگاتا ہے۔ مساواتی حصص سے مُراد وہ حصص ہیں جن کے شرکا نفع و نقصان دونوں میں برابر کے شریک ہوتے ہیں اور ترجیحی حصص میں سرمائے کا مالک نقصان میں قطعاً شریک نہیں ہوتا، اس کو صرف نفع سے مطلب ہوتا ہے اور اس کا نفع بھی روز اول ہی متعیّن ہو جاتا ہے جس میں کوئی کمی بیشی نہیں ہو سکتی، کمپنی نفع میں ہو یا خسارے میں۔ ادارہ اپنی ان خدمات کے بدلے عوام سے بنام سروس چارج مختصر سی رقم بھی وصول کرتا ہے جو عموماً ۲.۲۵ فی صد ہوتی ہے۔

یہ ہے میوچول فنڈ کا ایک اجمالی تعارف۔ اس موضوع پر کل بیس مفتیانِ کرام و علمائے عظام کے گراں قدر مقالات مجلس کو موصول ہوئے۔ جن کے صفحات کی مجموعی تعداد ۶۷ ہے۔ مذکورہ موضوع سے متعلق تنقیح و تحقیق کے لیے دو سوالات مندوبین کرام کی خدمت میں پیش کیے گئے۔ ان میں **پہلا سوال** یہ تھا:

''میوچول فنڈ کی شرعی حیثیت کیا ہے؟''

جوابات سوال نمبر(۱)

اس سوال کے جواب میں مندوبین کرام کے چھ موقف سامنے آئے:

پہلا موقف: یہ ہے کہ میوچول فنڈ کی شرعی حیثیت ''شرکت عنان'' کی ہے۔ یہ موقف درج ذیل سات علماے کرام کا ہے:

(۱) علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلس شرعی (۲) مفتی بدر عالم مصباحی (۳) مولانا محمد نظام الدین مصباحی، علیمیہ، جمدا شاہی (۴) مولانا رضاء الحق اشرفی مصباحی (۵) مولانا شبیر احمد مصباحی، برگدہی (۶) مولانا شبیر عالم مصباحی، جام نگر، گجرات (۷) مولانا آل مصطفیٰ مصباحی۔

اس موقف پر عام طور سے جو دلیلیں دی گئی ہیں، ان کا ماحصل یہ ہے کہ میوچول فنڈ میں عوام کے ساتھ ساتھ فنڈ بھی اپنا سرمایہ ملاتا ہے اور دونوں کے سرمائے مساوی بھی نہیں ہوتے اور کام صرف فنڈ کرتا ہے، اس میں مذہب وجنس بھی مختلف ہو سکتی ہے اور دونوں کے نفع میں بھی سرمایہ کے تناسب سے مساوات ضروری نہیں ہوتی۔ تو یہ سب ''شرکت عنان'' ہی کی خصوصیات ہیں۔

حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب لکھتے ہیں:

''واقعہ یہ ہے کہ یہ فنڈ بنیادی طور پر شیئر مارکیٹ کا کاروبار ہے، جس کے نقصانات اور خسارے سے بچانے کے لیے اس میں کچھ اصلاحات کی گئی ہیں اور شیئر مارکیٹ میں سرمایہ کاری شرعی نقطۂ نظر سے ''شرکت عنان'' ہے جس کی تحقیق ہو چکی ہے۔

شرکت عنان کی وضاحت بہار شریعت میں ان الفاظ میں ہے:

''شرکت عنان یہ ہے کہ دو شخص کسی خاص نوع کی تجارت یا ہر قسم کی تجارت میں شرکت کریں، مگر ہر ایک دوسرے کا ضامن نہ ہو، صرف دونوں شریک آپس میں ایک دوسرے کے وکیل ہوں گے۔ لہٰذا شرکت عنان میں یہ شرط ہے کہ ہر ایک ایسا ہو جو دوسرے کو وکیل بنا سکے۔'' در مختار، عالم گیری۔(۱)

نیز اسی میں ہے:

شرکت عنان مرد و عورت کے درمیان، مسلم و کافر کے درمیان، بالغ اور نابالغ عاقل کے درمیان، جب کہ نابالغ کو اس کے ولی نے اجازت دے دی ہو اور آزاد و غلام ماذون کے درمیان ہو سکتی ہے۔(۲)

نیز اسی میں ہے:

---

(۱) بہار شریعت، ص:۲۸، حصہ:۱۰

(۲) بہار شریعت، ص:۲۸، حصہ:۱۰

"شرکت عنان میں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کی میعاد مقرر کر دی جائے، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں کے مال کم و بیش ہوں، برابر نہ ہوں اور نفع برابر، یا مال برابر ہوں اور نفع کم و بیش۔"(۱) واللہ تعالیٰ اعلم۔

مفتی بدر عالم مصباحی صاحب نے لفظ "فنڈ" کے لغوی معنیٰ کی مکمل رعایت کرتے ہوئے اس کی شرعی حیثیت متعیّن کی ہے۔ وہ در مختار اور بہار شریعت سے "شرکت عنان" کے مختلف پہلوؤں کو اجاگر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"بہر حال میوچول فنڈ کی جو تشریح سوال نامے میں ہے اس سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ میوچول فنڈ شرکت عقد کی قسم "شرکت عنان" کے ذریعہ حاصل کردہ رقوم کا مجموعہ ہے۔"

دوسرا موقف: یہ ہے کہ میوچول فنڈ صرف شرکت عنان نہیں، بلکہ اس کے ساتھ چند اور عقود (امانت، قرض، توکیلِ اقراض، اجارہ) کا مجموعہ ہے۔ یہ موقف پانچ علمائے کرام کا ہے، جن کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

(۱) مولانا محمد سلیمان مصباحی (۲) مفتی شمشاد احمد مصباحی (۳) قاضی فضل رسول مصباحی (۴) مولانا نصر اللہ رضوی (۵) مولانا ابرار احمد اعظمی۔

ان حضرات کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ جب میوچول فنڈ کے بارے میں یہ معلوم ہے کہ وہ جمع کردہ مجموعی رقم میں سے کچھ بصورت نقد محفوظ رکھتا ہے اور کچھ مختلف کاروباری کمپنیوں کے مساواتی حصص میں اور کچھ ان کے ترجیحی حصص میں لگاتا ہے اور کچھ سرمایہ دوسروں کو سودی قرض دیتا ہے اور یہ سارے معاملات شرعاً مختلف عقود کے تحت آتے ہیں۔ لہٰذا پہلا **امانت** دوسرا **شرکت عنان** اور تیسرا اور چوتھا **عقد قرض** ہے۔ اس طرح میوچول فنڈ کی شرعی حیثیت مختلف عقود کا مجموعہ ہوگی۔

مولانا محمد سلیمان مصباحی لکھتے ہیں:

"ان تفصیلات کی روشنی میں اگر ہم میوچول فنڈ کو شرعی نقطۂ نگاہ سے دیکھیں تو میوچول فنڈ تین چیزوں کا مجموعہ نظر آتا ہے۔ اول امانت، دوم سودی قرض، سوم شرکت عقد۔

سرمایہ کا وہ حصہ جسے کمپنی نقد کی شکل میں محفوظ رکھتی ہے، یہ صورت امانت کی ہے، وہ سرمایہ جسے کمپنی قرض کے طور پر دوسروں کو دیتی ہے، تو یہ بالکل عیاں ہے کہ یہ سودی قرض ہے اس لیے کہ ایسی اسکیموں سے کمپنی کا مقصود زیادہ سے زیادہ نفع حاصل کرنا اور سرمایہ اکٹھا کرنا ہوتا ہے۔ موجودہ حالات کے پیشِ نظر یہ تصور کرنا کہ بغیر سود کے قرضِ حسن کے طور پر روپے دیے جاتے ہیں محض خام خیالی ہے، اور وہ سرمایہ جسے کمپنی مختلف کاروباری کمپنیوں کے اکویٹی شیئرز (مساواتی حصص) میں لگاتی ہے یہ شرکت عقد ہے۔"

میوچول فنڈ کے سروس چارج لینے کی وجہ سے مولانا ابرار احمد اعظمی اور مولانا نصر اللہ رضوی صاحب ایک اور عقد **"عقدِ اجارہ"** کا اضافہ کرتے ہیں۔ اور قرض چوں کہ سرمایہ دار خود نہیں دیتا بلکہ میوچول فنڈ دیتا ہے، اس لیے اول الذکر

(۱) بہار شریعت، ص:۲۹، حصہ:۱۰

مقالہ نگار اسے ” توکیل بالإقراض “ مانتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

”میوچول فنڈ کی حقیقت شرعیہ اور حیثیت شرکت عنان، قرض، توکیل بالاقراض، **اجارہ** اور سودی کاروبار سے مخلوط ایک شکل ہے۔“

تیسرا موقف: یہ ہے کہ میوچول فنڈ کی شرعی حیثیت ”عقد مضاربت“ ہے۔

یہ موقف دو علماے کرام، مفتی عنایت احمد نعیمی اور قاضی فضل احمد مصباحی صاحب کا ہے۔

قاضی فضل احمد مصباحی نے میوچول فنڈ کے ”شرکت عنان“ سے نہ ہونے کی جو دلیل ذکر کی ہے شاید وہ سوال نامہ سے ہٹ کر ان کی اپنی تحقیق پر مبنی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”مگر کمپنی جو ایک شریک بلکہ عقد شرکت کا ایک اہم رکن ہے، وہ خود اپنا مال نہیں لگاتی، بلکہ مختلف لوگوں کے جمع کردہ مال سے سرمایہ کاری کرتی ہے، لہٰذا یہ صورت شرکت عنان کے دائرے سے بھی باہر ہے۔“

کچھ آگے لکھتے ہیں:

”البتہ اس میں ”عقدِ مضاربت“ کی صورت پائی جاتی ہے کہ ایک طرف سے مال ہے اور دوسری طرف سے عمل۔“

چوتھا موقف: یہ ہے کہ میوچول فنڈ حصہ داروں کی طرف سے ”وکیل عام“ ہے۔ اس نظریے کے حامل دو حضرات ہیں: (۱) مولانا محمد عارف اللہ فیضی مصباحی (۲) مولانا محمد انور نظامی مصباحی۔

مولانا عارف اللہ فیضی لکھتے ہیں:

”میوچول فنڈ بھی کمپنی کی طرح حصہ داروں کی طرف سے ان کا وکیل عام ہوتا ہے۔“

مولانا موصوف نے سوال نمبر (۱) کے جواب میں اس کی شرعی حیثیت تو ”وکیل عام“ ہی بتائی ہے، مگر سوال نمبر (۲) کے جواب میں اس پر جواز یا عدم جواز کا حکم لگانے سے پہلے وہی باتیں تحریر کی ہیں جو موقف دوم کے موافق ہیں۔ یعنی مساواتی حصص کی شرعی حیثیت ” شرکت عنان“ اور ترجیحی حصص و قرض تمسکات کی حیثیت ”سودی قرض“ ہے۔

پانچواں موقف: یہ ہے کہ یہاں دو عقد ہیں۔ (۱) عوام کا فنڈ کے ساتھ (۲) فنڈ کا کاروباری کمپنیوں کے ساتھ۔ پہلا ”عقد اجارہ“ ہے اور دوسرا بتفصیل حصص، ”شرکت عنان و قرض“ ہے۔

یہ موقف صرف مولانا محمد رفیق عالم مصباحی کا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”یہاں دو معاملات ہیں: (۱) عوام کا میوچول فنڈ کمپنی کے ساتھ (۲) میوچول فنڈ کمپنی کا مختلف کاروباری کمپنیوں کے ساتھ معاہدہ و معاملہ۔

پہلا یعنی سرمایہ جمع کرنے والوں کا میوچول فنڈ کمپنی کے ساتھ جو معاہدہ و معاملہ ہے، وہ عقد اجارہ ہے کیوں کہ اجارے میں یا تو کسی کے مکان، دُکان، زمین، سامان، جائداد وغیرہ سے نفع اٹھانے کا عوض دیا جاتا ہے، یا پھر کوئی کام کرنے، کرانے پر ٹھیکہ و مزدوری دی جاتی ہے، دونوں پر اجارہ کا اطلاق ہوتا ہے۔ یہاں میوچول فنڈ کمپنی ان کاروباری کمپنیوں میں

سرمایہ کاری کے عوض عوام سے سروس چارج کے نام سے مزدوری لیتی ہے، اس لیے یہ بھی اجارہ ہوا۔ البتہ یہ اجارہ کی نوع ثانی سے ہے۔"

موصوف نے دوسرے معاملے کے بارے میں موقفِ دوم کی موافقت کی ہے۔ اور اپنے سب سے مبسوط مقالے میں اپنے موقف کے متعلق متعدّد کتبِ فقہ سے دلائل کے انبار لگا دیے ہیں۔

چھٹا موقف: یہ ہے کہ یہ "عقد قرض" ہے۔ یہ موقف صرف ایک مقالہ نگار مولانا عالم گیر مصباحی کا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"میوچول فنڈ کا جو تعارف سوال نامہ میں کرایا گیا ہے اس سے محسوس ہوتا ہے کہ وہ اپنی حقیقت شرعیہ کے اعتبار سے "قرض" ہے کہ اس میں مثل مال کی واپسی بہر حال لازمی ہوتی ہے، اور اس پر کچھ اضافہ کا معاہدہ کمپنی کی دنیا میں رائج ہے۔ تو جس طرح بیمۂ زندگی کی شرعی حیثیت قرض کی ہے اسی طرح میوچول فنڈ کی شرعی حیثیت قرض کی ہے۔ بہر حال فقہی اعتبار سے یہ صورت قرض کی ہے۔ تنویر الابصار میں ہے:

"القرض هو عقد مخصوص یرد علی دفع مالٍ مِثْلي لاٰخر لیردّ مثله." (۱)

ان مقالہ نگار حضرات میں مفتی شیر محمد خاں (جودھ پور) اور مولانا محمد مسیح احمد (بلرام پور) نے میوچول فنڈ کو "شیئر کا کاروبار" اور اس کا "متبدّل نام" کہنے پر اکتفا کیا ہے۔

جوابات سوال نمبر (۲)

دوسرا سوال یہ تھا:

"میوچول فنڈ کے کاروبار میں حصہ لینا اور اس سے حاصل شدہ منافع کو اپنی ضروریات میں صرف کرنا کیسا ہے؟"

یہ سوال در اصل دو جزؤں پر مشتمل ہے:

(الف) میوچول فنڈ کے ذریعہ کاروبار میں حصہ لینا جائز ہے یا ناجائز؟

(ب) اور بہر حال اس کے ذریعہ حاصل شدہ منافع کا کیا حکم ہے؟

جز (الف) کے جواب میں تین حضرات مفتی عنایت احمد، مفتی شیر محمد اور مولانا عالم گیر کو چھوڑ کر سبھی مقالہ نگار حضرات اس بات پر متفق نظر آتے ہیں کہ اس میں حصہ لینا **ناجائز** ہے۔

ان کی دلیل کا ماحصل یہ ہے کہ میوچول فنڈ جائز اور ناجائز دونوں طرح کی تجارتوں میں سرمایہ کاری کرتا ہے اور اس کی یہ سرمایہ کاری مسلم، غیر مسلم دونوں کمپنیوں میں ہوتی ہے، تو عوام اگرچہ خود ناجائز تجارت نہیں کرتے، لیکن ان کی جانب سے کم از کم اس ناجائز تجارت کے کرنے کا وکیل بنانا اور اس پر راضی ہونا اور بعض حضرات کے موقف کے مطابق اس پر معاملۂ

(۱) تنویر الابصار و درِ مختار، ج:۷، ص:۳۸۸، کتاب البیوع، فصل فی القرض، دار الکتب العلمیة، بیروت

اجارہ کرنا ضرور پایا جاتا ہے، اس لیے اس میں حصہ لینا **ناجائز** ہے۔ ہاں اگر میوچول فنڈ صرف جائز تجارت کرے مثلاً صرف مساواتی حصص میں شریک ہو یا عقد مضاربت کرے اور ترجیحی حصص یا قرض تمسکات جاری کر کے سودی لین دین نہ کرے تو اس میں حصہ لینا **جائز** ہوگا جب کہ مسلمان کو نقصان سے محفوظ رہنے کا ظن غالب ہو۔

نیز مولانا رضاء الحق اشرفی مصباحی کے جواب کا مفاد یہ ہے کہ اگر صرف غیر مسلم کمپنیوں کے ترجیحی حصص میں شریک ہو کر یا انھیں سودی قرض دے کر نفع حاصل کرے تو بھی جائز ہوگا۔

علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب تحریر فرماتے ہیں:

''جو کمپنیاں صرف مساواتی حصص میں سرمایہ کاری کرتی ہیں ترجیحی حصص اور ڈیبنچرس کے سرمائے نہ دیتی ہیں، نہ لیتی ہیں اور مسلمان کو ظن غالب ہو کہ وہ نقصان سے دوچار نہ ہوگا، وہ چاہیں تو ایسے میوچول فنڈ میں حصہ لے سکتے ہیں، تاہم احتیاط یہ ہے کہ زیادہ دنوں تک اپنا سرمایہ اس میں نہ رکھیں، جب کمپنی نفع میں چل رہی ہو اسی وقت اپنا سرمایہ واپس لے لیں۔ جو لوگ بار بار نفع بڑھنے کے چکر میں رہتے ہیں وہ بسا اوقات بڑے نقصانات سے دوچار ہوتے ہیں، جیسا کہ متعدّد افراد کے بارے میں معلوم ہوا۔

اور جو کمپنیاں ترجیحی حصص اور ڈیبنچرس بھی جاری کرتی ہیں یا جن کمپنیوں میں یہ دونوں طرح کے سرمائے بھی لگائے جاتے ہیں ان میں بھی روپے جمع کرتی ہیں، ان کمپنیوں کے میوچول فنڈ میں حصہ لینا ناجائز و گناہ ہے کہ یہ دونوں سرمائے سود کی شرط پر دیے لیے جاتے ہیں۔''

جز (ب) کے جواب میں ان حضرات کے تین موقف ہیں:

پہلا موقف: یہ ہے کہ حاصل شدہ منافع ناجائز و حرام ہیں۔ یہ موقف درج ذیل چھ علمائے کرام و مفتیانِ عظام کا ہے۔

(۱) مفتی بدر عالم مصباحی (۲) مفتی شمشاد احمد مصباحی (۳) مولانا محمد سلیمان مصباحی (۴) قاضی فضل احمد مصباحی (۵) مولانا شبیر احمد مصباحی، برگدہی (۶) مولانا شبیر عالم مصباحی، گجرات۔

ان حضرات کی دلیلوں کا ماحصل یہ ہے کہ مساواتی حصص کے ذریعہ حاصل ہونے والے منافع اگرچہ فی نفسہٖ حلال تھے مگر چوں کہ اس میں سودی منافع بھی ملا دیے جاتے ہیں، جو حرام ہیں۔ اس طرح حلال اور حرام میں امتیاز نہیں رہ جاتا اور ہر روپے میں حصۂ شائع کے طور پر حلال اور حرام دونوں مشترک ہو جاتے ہیں، جنھیں الگ نہیں کیا جا سکتا، اس لیے وہ سارے منافع ناجائز و حرام ہوں گے۔

مفتی بدر عالم مصباحی صاحب لکھتے ہیں:

''میوچول فنڈ کے کاروبار میں چوں کہ سودی قرض کی آلائش پائی جاتی ہے، اس لیے اس کے ذریعہ حاصل شدہ منافع سود سے خالی نہ ہوں گے، لہٰذا ان منافع کو اپنی ضروریات میں صرف کرنا **جائز** نہیں ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔''

دوسرا موقف: یہ ہے کہ میوچول فنڈ میں حصہ لینا ناجائز و گناہ ہونے کے باوجود، اس سے حاصل شدہ منافع حلال

ہیں۔ یہ راے مولانا آل مصطفیٰ مصباحی، مولانا محمد انور نظامی اور مولانا قاضی فضل رسول مصباحی کی ہے۔

مولانا آل مصطفیٰ مصباحی لکھتے ہیں:

”میوچول فنڈ کے کاروبار میں حصہ لینا تو جائز نہیں البتہ اس سے حاصل شدہ منافع حلال ہیں کہ ایک جائز تجارت سے مال حاصل کیا گیا ہے۔ کمپنی ترجیحی حصص اور قرض کے ذریعہ جو مال حاصل کرتی ہے تو اس مال پر حرمت کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔ فی حد ذاتہٖ وہ مال حلال ہے۔ ہاں سودی قرض لینا اور نفع معین پر حصص لینا ضرور ناجائز ہے۔“

تیسرا موقف: یہ ہے کہ صرف مساواتی حصص یا دوسری جائز تجارت کے منافع حلال ہیں اور ترجیحی حصص کے منافع حرام ہیں۔ یہ موقف درج ذیل سات علماے کرام کا ہے:

(۱) مولانا نصر اللہ رضوی (۲) مولانا محمد عارف اللہ فیضی (۳) مولانا ابرار احمد اعظمی (۴) مولانا رضاء الحق اشرفی مصباحی (۵) مولانا مسیح احمد مصباحی (۶) مولانا محمد رفیق عالم مصباحی (۷) مفتی محمد نظام الدین رضوی۔

مولانا نصر اللہ رضوی صاحب لکھتے ہیں:

”اس سے حاصل ہونے والے نفع میں کچھ تفصیل ہے۔ مساواتی حصص سے حاصل شدہ اصل نفع جو بغیر سود کے ہے اس میں کچھ حرج نہیں۔ وہ پاک کمائی ہے، اپنی ہر ضرورت میں استعمال کر سکتا ہے، باقی کا نہ لینا جائز، نہ اس کا استعمال درست۔ حطام دنیا کے لیے اپنے سر گناہوں کا بوجھ نہ لادیں۔“

اس سلسلے میں مفتی عنایت احمد نعیمی، مفتی شیر محمد اور مولانا عالم گیر مصباحی کی راے یہ ہے کہ میوچول فنڈ میں حصہ لینا اور اس سے حاصل شدہ منافع دونوں جائز ہیں۔

اس میں ایک جانب اول الذکر مقالہ نگار اسے ”عقد مضاربت“ قرار دیتے ہوئے جائز بتاتے ہیں تو دوسری جانب باقی دو حضرات اسے عقد قرض مع سود مانتے ہوئے بھی اس کے جواز کا قول اس وجہ سے کرتے ہیں کہ ان تمام کمپنیوں کے مالکان غیر مسلم حربی یا عیسائی ہیں اور حربیوں سے بلا غدر و بد عہدی، عقود فاسدہ کے ذریعہ بھی مال حاصل کرنا جائز ہے۔ البتہ اسے غربا و مساکین کو دے کر ثواب حاصل کرنا بہتر ہے۔

☆☆☆☆

فیصلے

میوچول فنڈ کے ذریعہ کمپنیوں میں کاروبار

❶ میوچول فنڈ کے کارکنان کو سرمایہ اس طور پر دیا جاتا ہے کہ وہ اپنے بتائے ہوئے طریقوں کے مطابق یہ سرمایہ لگائیں، پھر کارکنان وہ سرمایہ مساواتی حصص، ترجیحی حصص اور قرض تمسکات میں لگاتے ہیں۔ اس لحاظ سے پہلا معاملہ جو میوچول فنڈ کی انتظامیہ کے ساتھ ہوا، وہ صرف توکیل ہے۔ اس کے بعد فنڈ کے ذمہ داران نے کمپنیوں کے ساتھ مساواتی حصص (ایکویٹی شیرز) کے جو معاملات کیے وہ شرکت عنان ہیں اور ترجیحی حصص (پریفرنس شیرز) اور قرض تمسکات کے جو معاملات کیے وہ عقد قرض ہیں۔

❷ اگر کچھ کمپنیاں صرف مساواتی حصص میں سرمایہ کاری کرتی ہیں ترجیحی حصص اور قرض تمسکات کے سرمایے نہ دیتی ہیں، نہ لیتی ہیں اور مسلمان کو ظن غالب ہو کہ وہ نقصان سے دو چار نہ ہوگا، ایسی کمپنیوں کے کاروبار میں حصہ لے سکتے ہیں، تاہم احتیاط یہ ہے کہ زیادہ دنوں تک اپنا سرمایہ اس میں نہ رکھیں، جب کمپنی نفع میں چل رہی ہو اسی وقت اپنا سرمایہ واپس لے لیں۔

اور جو کمپنیاں ترجیحی حصص اور قرض تمسکات بھی جاری کرتی ہیں یا جن کمپنیوں میں دونوں طرح کے سرمایے لگائے جاتے ہیں ان میں بھی روپے جمع کرتی ہیں، ان کمپنیوں کے میوچول فنڈ میں حصہ لینا ناجائز و گناہ ہے کہ یہ دونوں سرمایے سود کی شرط پر دیے، لیے جاتے ہیں۔

❸ پہلی قسم کی کمپنیوں کے ذریعہ کاروبار بھی جائز اور اس کاروبار سے حاصل شدہ منافع بھی حلال اور پاک ہیں۔ دوسری قسم کی کمپنیوں کے ذریعہ کاروبار ناجائز ہے۔ مسلمان اس میں حصہ نہ لیں اور جو شریک ہو گئے وہ اپنا سرمایہ جلد اس سے نکال کر الگ ہو جائیں، اور اس کاروبار سے انھیں جو منافع حاصل ہوئے ہیں وہ دو طرح کے ہیں۔ ایک وہ جو مساواتی حصص سے متعلق ہیں۔ دوسرے وہ جو ترجیحی حصص اور قرض تمسکات سے متعلق ہیں۔ پہلی قسم کے منافع وہ لے سکتے ہیں، البتہ دوسری قسم کے منافع ان کے لیے ناجائز ہیں اس لیے انھیں لے کر فقرا و مساکین کو دے دیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

پرافٹ پلس کا حکم

☆- سوال نامہ

☆- خلاصۂ مقالات

☆- فیصلے

سوال نامہ

پرافٹ پلس کا حکم

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظمِ مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہٖ سبحانہ و تعالیٰ

زندگی بیمہ کی ایک اسکیم پرافٹ پلس ہے جس کے اصول وضوابط مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) کم سے کم دس ہزار روپے سالانہ قسط جمع کرنی ہوتی ہے۔

(۲) یہ بیمہ دس یا بیس سال کا ہے صارف حسب منشا اسے متعیّن کر سکتا ہے مگر قسط صرف پانچ سال کی جمع کرنی ہوتی ہے۔

(۳) بذریعہ صارف جمع کردہ رقم زندگی بیمہ کمپنی شیر بازار میں لگائے گی اور اس میں جو نفع یا نقصان ہوگا بہر صورت کمپنی و صارف مشترکہ طور سے حصہ دار ہوں گے۔

(۴) یہ بیمہ سابقہ اسکیموں سے کچھ الگ طرح کا ہے وہ یوں کہ لائف انشورنش کی تقریباً سبھی پالیسیوں میں کم از کم تین سال تک قسط جمع کرنی ہوتی ہے اگر اس سے پہلے پالیسی بند کر دی جائے تو پوری رقم کمپنی ضبط کر لیتی ہے مگر اس بیمہ میں اگر ایک قسط بھی جمع کر دی گئی تو وہ رقم ضائع نہ ہوگی۔ ہاں! اس کا نفع یا نقصان تین سال پورا ہونے پر ہی کمپنی صارف کو دے گی۔

(۵) اس بیمہ میں ایک لاکھ روپے کا زندگی بیمہ ہے یعنی ایک قسط بھی اگر جمع ہو گئی ہے اور اس کے بعد صارف کسی حادثہ کا شکار ہو جائے تو کمپنی صارف کے ورثہ کو ایک لاکھ روپے ادا کرے گی۔

(۶) اس بیمہ میں جمع کردہ ساٹھ فیصد رقم کمپنی شیر بازار میں لگائے گی اور تین سال کے بعد جو بھی نفع ہوگا اسے کمپنی سال بہ سال صارف کی درخواست پر دیتی رہے گی ورنہ دس یا بیس سال مکمل ہو جانے پر پورا نفع ایک ساتھ کمپنی صارف کو دے دے گی۔ شیر بازار کی جن کمپنیوں میں پرافٹ پلس کا سرمایہ لگایا جاتا ہے ان میں ایکویٹی شیر بھی ہوتے ہیں اور پریفیرنس شیر بھی۔ البتہ یہ سرمایہ صرف ایکویٹی شیر میں ہی لگایا جاتا ہے۔ باقی چالیس فیصد سرمایہ بیمہ کارپوریشن کے پاس رہتا ہے۔

واضح رہے کہ ایکویٹی شیر کے حصہ دار نفع و نقصان دونوں میں برابر کے شریک ہوتے ہیں جب کہ پریفرنس شیر یعنی ترجیحی حصص کے شیر دار اپنے شیر پر مقررہ شرح کے لحاظ سے نفع لیتے ہیں، ان کا کبھی نقصان نہیں ہوتا۔ تحقیق طلب امر یہ ہے کہ:

(۱)- ان ضوابط کے پیش نظر پرافٹ پلس کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

(۲)- اور اس پالیسی میں حصہ لینا جائز ہے یا نہیں اور اگر کوئی حصہ لے چکا ہو تو وہ کیا کرے؟

خلاصۂ مقالات بعنوان

پرافٹ پلس کا حکم

تلخیص نگار: مولانا محمد عرفان عالم مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلسِ شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے سولہویں فقہی سیمینار کے لیے منتخب سات موضوعات میں سے ایک "پرافٹ پلس کی شرعی حیثیت" ہے۔ اس عنوان کے تحت موصول انیس (۱۹) مقالات کے صفحات کی مجموعی تعداد سینتالیس ہے۔ اس عنوان کے تحت مندرج دو سوالوں میں سے پہلا سوال یہ تھا:

پہلا سوال

"پرافٹ پلس" کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

اس کے جواب میں مندوبین کرام کی پانچ رائیں سامنے آئیں۔

پہلی رائے: پہلی رائے مولانا قاضی فضل رسول مصباحی کی ہے جو "پرافٹ پلس" کو عقد مفاوضہ مانتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اور یہ بات پہلے ہی سے واضح ہے کہ مساواتی حصص کے ذریعہ شیئر کا حصول عقد شرکت کی خاص قسم شرکت مفاوضہ ہے، جیسا کہ میوچول فنڈ کے مقالے سے عیاں ہے۔"

دوسری رائے: دوسری رائے مفتی عنایت احمد نعیمی، مولانا محمد عارف اللہ مصباحی اور مولانا رضاء الحق مصباحی کی ہے، جو اسے "عقد مضاربت" مانتے ہیں۔

❖ مولانا محمد عارف اللہ صاحب لکھتے ہیں:

"کمپنی شیئر بازار میں اپنا سرمایہ نہیں لگاتی بلکہ صرف پالیسی ہولڈر ہی کا سرمایہ لگاتی ہے، اس لیے میرے نزدیک یہ عقد مضاربت ہے، کیوں کہ صحت مضاربت کے لیے راس المال کا از قبیل ثمن ہونا، معلوم ہونا، عین ہونا، دین نہ ہونا، راس المال پر مضارب کا پورے طور پر قبضہ ہونا، نفع کا دونوں کے مابین شائع ہونا، ہر ایک کا حصہ معلوم ہونا اور مضارب کو نفع دینے کی شرط ہونا ضروری ہے۔ اور یہ سب شرطیں پرافٹ پلس میں پائی جاتی ہیں۔"

تیسری رائے: تیسری رائے مفتی شیر محمد خاں رضوی، مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، مولانا محمد مسیح احمد مصباحی اور مولانا رفیق عالم رضوی مصباحی کی ہے۔ مذکورہ حضرات لکھتے ہیں کہ پرافٹ پلس "قمار" ہے، کسی عقد شرعی کے تحت داخل نہیں۔

❖ مولانا رفیق عالم مصباحی لکھتے ہیں:

"پرافٹ پلس کا معاملہ عقود شرعیہ مثلاً امانت، ودیعت، ضمانت وکفالت، شرکت، مضاربت، اجارہ اور قرض میں سے کسی میں داخل نہیں۔ کیوں کہ یہ عقود اپنے مفاہیم ومصادیق اور شرائط واحکام کے اعتبار سے پرافٹ پلس پر صادق نہیں آتے۔"

❖ جب کہ مفتی شیر محمد خاں رضوی کا فیصلہ یہ ہے کہ:

"بیمۂ زندگی کے تعلق سے تمام اسکیمیں بہ فرمان امام اہل سنت قمار میں داخل ہیں۔"

مزید لکھتے ہیں: "اس کی شرعاً اجازت علمائے کرام نے نہیں دی ہے۔"

❖ بقیہ دو حضرات نے فتاویٰ رضویہ، جلد: ۷، ص: ۱۱۳ کی مندرجہ ذیل عبارت سے استدلال کیا ہے:

"یہ بالکل قمار ہے اور محض باطل کہ کسی عقد شرعی کے تحت داخل نہیں، ایسی جگہ عقود فاسدہ بغیر غدر کے جو اجازت دی گئی وہ اس صورت سے مقید ہے کہ ہر طرح ہی اپنا نفع ہو۔"

❖ مولانا قاضی فضل احمد مصباحی مزید لکھتے ہیں:

"اور اگر لائف انشورنس سے الگ ہٹ کر دیکھا جائے تو یہ صورت عقد مضاربت معلوم ہوتی ہے۔"

چوتھی رائے: چوتھی رائے یہ ہے کہ پرافٹ پلس "شرکت عنان" ہے۔ یہ رائے مولانا محمد سلیمان مصباحی، مولانا محمد عالم گیر مصباحی، مولانا نصر اللہ رضوی، اور مفتی بدر عالم مصباحی کی ہے۔ ان حضرات نے اپنا یہ نظریہ سوال نامے کی تفصیلات کی بنیاد پر قائم کیا ہے۔

پانچویں رائے: پانچویں رائے یہ ہے کہ اس کی بعض صورتیں "شرکت عنان"، بعض "قرض" اور بعض "قمار" کی ہیں۔ یہ رائے حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی دام ظلہ، مولانا آل مصطفیٰ مصباحی اور مولانا ابرار احمد اعظمی کی ہے۔

❖ مولانا ابرار احمد اعظمی لکھتے ہیں:

"پرافٹ پلس میں شرکت عنان کا عنصر بایں طور ہے کہ صارف اور کمپنی شرکت مال کے ساتھ ساتھ نفع ونقصان میں بھی شریک ہوتے ہیں۔ وھذا ھو مصداق العنان. اور صارف سے وصول کیے گئے سرمائے کا چالیس فی صد حصہ بیمہ کارپوریشن کے پاس جمع رہتا ہے۔ تو جمع شدہ سرمائے کی حیثیت قرض ہے۔ اور چوں کہ مذکورہ اسکیم میں ایک لاکھ روپے کا زندگی بیمہ شامل ہے، تو صارف اس امید موہوم پر پانسا ڈالتا ہے کہ اگر بیمہ کی میعاد پوری ہونے سے پہلے وہ کسی حادثے کا شکار ہو گیا تو اس کے ورثہ کو ایک لاکھ روپے مل جائیں گے۔ لہٰذا "تعلیق الملك على الخطر" اور قمار کی صورت ہوئی۔"

❖ مولانا آل مصطفیٰ مصباحی لکھتے ہیں:

''سوال نامے کی مختصر تفصیل کے مطابق پرافٹ پلس کی شرعی حیثیت ''شرکت عقد و قرض'' دونوں کی ہے۔ بعض صورتوں میں یہ صرف شرکت عقد کی مخصوص قسم ''شرکت عنان'' ہے۔ اور اگر صورت حال یہ ہے کہ جاپالیس فی صد رقم یا کم و بیش کمپنی جمع رکھتی ہے تو اتنی رقم بیمہ کمپنی کو دینا قرض ہے۔''

❖ حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی دام ظلہ العالی ایک جامع بحث کے بعد فرماتے ہیں:

''خلاصہ یہ کہ پرافٹ پلس کے نام پر جو سرمایہ لائف انشورنس کارپوریشن میں جمع کیا جاتا ہے وہ اس کے دستور کے مطابق دو جز میں تقسیم ہو جاتا ہے، ایک کی حیثیت شرکت عنان کی ہے اور دوسرے کی حیثیت ''قرض بہ شرط نفع'' اور صورت قمار کی ہے۔ پوری مدت بیمہ میں کوئی حادثہ نہ پیش آیا تو قرض بہ شرط نفع اور پیش آگیا تو صورت قمار۔''

❖ مولانا شمشاد احمد مصباحی اسے قرض بالشرط مانتے ہوئے لکھتے ہیں:

''پرافٹ پلس کی شرعی حیثیت قرض کی ہے، مگر مساواتی حصص میں شرکت اس کے لیے شرط لازم ہے۔''

دوسرا سوال

دوسرا سوال دو گوشوں پر مشتمل ہے۔

[الف]- اس پالیسی میں حصہ لینا جائز ہے یا نہیں؟ **[ب]**-اگر کوئی حصہ لے چکا ہو تو وہ کیا کرے؟

احاطۂ آرا کے پیش نظر دونوں گوشوں کو دو مستقل سوال کی حیثیت سے پیش کیا جا رہا ہے۔

[الف]- اس پالیسی میں حصہ لینا جائز ہے یا نہیں؟

اس کے بارے میں مقالہ نگار حضرات مجموعی طور سے تین نظریات رکھتے ہیں:

پہلا نظریہ: پہلا نظریہ مولانا محمد مسیح احمد قادری، مولانا شبیر احمد مصباحی، مولانا ابرار احمد اعظمی، مولانا رضاء الحق اشرفی مصباحی اور مولانا قاضی فضل رسول مصباحی کا ہے۔ یہ حضرات اس پالیسی میں حصہ لینا مشروط طور پر جائز سمجھتے ہیں۔ ان حضرات نے پرافٹ پلس کے جواز کی شرطیں مختلف انداز میں بیان کی ہیں۔

❖ مولانا محمد مسیح احمد قادری لکھتے ہیں:

''مذکورہ فتویٰ (جو فتاویٰ رضویہ، ج:۷، ص:۱۱۳۰ کے حوالے سے گزرا) کی روشنی میں اس قسم کی پالیسی میں حصہ لینا اصلا جائز نہیں۔ تاہم اگر نفع مسلم ہو تو بعض شرائط کے ساتھ حصہ لینا جائز ہونا چاہیے۔''

❖ مولانا ابرار احمد اعظمی رقم طراز ہیں:

''جب یہ طے ہے کہ پرافٹ پلس کا سرمایہ صرف مساواتی حصص یعنی شرکت عنان ہی میں لگایا جاتا ہے تو متعلقہ کمپنی اگرچہ ترجیحی حصص کے ذریعہ سودی کاروبار میں ملوث ہے، مگر جس سرمائے کے ذریعہ وہ پرافٹ پلس میں حصہ لے رہی ہے اس کا بعینہ مال حرام ہونا متحقق نہیں۔ لہٰذا عقد شرکت کی حلت و افادیت پر کوئی فرق نہ آئے گا۔''

مزید فرماتے ہیں: ''رہا پرافٹ پلس میں قرض سے نفع اندوزی اور قمار کا مسئلہ تو جس طرح بشرط نفع مسلم بیمہ کی دیگر اسکیمیں جائز ہیں پرافٹ پلس کے ذریعہ سرمایہ کاری بھی جائز ہونی چاہیے۔''

❖ مولانا رضاء الحق مصباحی جواز کے لیے مقدار نفع کا معلوم ہونا شرط قرار دیتے ہیں: ''کیوں کہ نفع معلوم نہ ہو تو مضاربت صحیح نہیں۔''

❖ جب کہ مولانا شبیر احمد مصباحی لکھتے ہیں:

''بلا کسی شرط کے اس پالیسی میں حصہ لینا صرف ان کو جائز ہے جو اس کے ذریعہ حکومتی مظالم سے محفوظ رہ سکیں۔ اور ان کو اس کے ذریعہ انکم ٹیکس سے بچاؤ کا فائدہ نقصانِ مشکوک سے کہیں زیادہ ہو، ورنہ نہیں۔''

❖ اور مولانا قاضی فضل رسول مصباحی یوں رائے دیتے ہیں:

''اس پالیسی میں باحیثیت مسلمانوں کا حصہ لینا نہ صرف جائز بلکہ معاشی ترقی کا زینہ طے کرنے کے لیے مستحسن بھی ہے۔''

ان میں سے بعض حضرات نے فتاویٰ رضویہ ج:۷، ص:۱۱۳ کا وہ فتویٰ بھی نقل کیا ہے جو اس تلخیص کے دوسرے صفحہ پر ہے۔

دوسرا نظریہ : دوسرا نظریہ یہ ہے کہ اس میں حصہ لینا جائز نہیں۔ یہ نظریہ اکثر مقالہ نگار حضرات کا ہے۔ ان حضرات کی دلیلیں مندرجہ ذیل ہیں۔

[الف]- مساواتی حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری اگرچہ اصلاً جائز ہے اور اس سے حاصل شدہ نفع بھی جائز ہے، مگر چوں کہ بیمہ کمپنی جن کمپنیوں میں اپنا سرمایہ لگاتی ہے، ان میں ترجیحی حصص اور قرضِ تمسکات بھی شامل ہوتے ہیں اور خسارے کی صورت میں یہ کمپنیاں اپنے ذمہ کا سود ادا کرنے کے لیے ہر شریک سے کچھ نہ کچھ لیتی ہیں تو یہ پالیسی لینا ایک ناجائز کام میں تعاون یا اس پر رضامندی ہے۔

[ب]-اس میں نفعِ مسلم مظنون نہیں موہوم ہے (جب کہ عقود فاسدہ کا جواز نفعِ مسلم کی شرط سے مشروط ہے)

[ج]-اس اسکیم میں صورت قمار بھی پائی جا رہی ہے۔

تیسرا نظریہ: تیسرا نظریہ حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب کا ہے۔

❖ حضرت مفتی صاحب فرماتے ہیں:

''پرافٹ پلس کی شرعی حیثیت مختلف ہونے کی وجہ سے اس کے احکام بھی مختلف ہو گئے۔''

[الف]- شرکت عنان جائز ہے، مگر جن کمپنیوں میں پرافٹ پلس والوں کا سرمایہ جمع ہوتا ہے وہ ترجیحی حصص کے سرمائے بھی کاروبار میں لگاتی ہیں۔ اور تمام سرمائے اور ان کے اموال بلا امتیاز مخلوط طور پر رکھے جاتے ہیں، پھر مجموعی منافع سے ترجیحی حصص والوں کو سود کی رقم ادا کی جاتی ہے جس کے ذمہ دار تمام مساواتی حصص والے ہوتے ہیں۔ اس لیے یہ کاروبار جائز ہونے کے باوجود سود سے آلودہ ہو کر ناجائز ہو گیا۔ لہٰذا مسلمانوں پر لازم ہے کہ اس سے اجتناب کریں اور وہ

لوگ جو شریک ہو چکے ہیں، جلد از جلد اپنے شیئر کسی غیر مسلم کے ہاتھ بیچ کر باہر آجائیں۔ البتہ اب تک کا نفع حلال ہے کہ پاک مال کا نفع ہے اور ناجائز صرف فعل ہے مال نہیں۔

[ب]- سیکولر حکومتوں میں ان کی رضامندی سے وہ تمام عقود جائز ہوتے ہیں جو مسلمان مسلمان کے درمیان ناجائز ہوتے ہیں، اس لیے جن صورتوں میں پرافٹ پلس کی حیثیت قرض بہ شرط نفع اور صورت قمار بنتی ہے ان صورتوں میں پرافٹ پلس کی اجازت ہے، مگر جہاں پرافٹ پلس بغیر شرکت کے اور شرکت بغیر ترجیحی حصص کے نہیں پائی جاتی، وہاں پرافٹ پلس سے اجتناب واجب ہے کہ یہ ایک ناجائز کاروبار میں مبتلا ہونے کا ذریعہ ہے۔

[ج]- پرافٹ پلس کی پہلی صورت (بانڈ فنڈ) قرض بہ شرط نفع کی ہے، لہٰذا وہ جائز ہے۔

مولانا محمد انور نظامی کا نظریہ بھی تقریباً یہی ہے۔

[ب]- سوال کا دوسرا جز تھا ''اگر کوئی اس اسکیم میں حصہ لے چکا ہو تو وہ کیا کرے؟

اس سوال کے جواب میں علمائے کرام کے دو موقف سامنے آئے۔

پہلا موقف: پہلا موقف یہ ہے کہ اس میں حصہ لینے والا اسی پر قائم رہے۔ یہ موقف ان حضرات کا ہے جو نفعِ مسلم کی شرط پر اس اسکیم میں شرکت کے جواز کے قائل ہیں۔

❖ مولانا ابرار احمد اعظمی لکھتے ہیں:

''اور جو لوگ اس پالیسی میں حصہ لے چکے ہیں انھیں اس پر قائم رہنے کا حکم ہونا چاہیے۔''

❖ مولانا شبیر احمد مصباحی نے نفعِ مسلم کی ایک خاص صورت مُراد لی ہے، یعنی انکم ٹیکس وغیرہ کی زد سے بچنا۔ اس لیے فرماتے ہیں:

''جو لوگ انکم ٹیکس جیسی بلا میں گرفتار نہ ہوں ان کو وقتِ نفع کی تاک میں رہنا چاہیے اور جب شیئر بازار چڑھاؤ میں ہو تو اپنی رقم واپس لے کر بیمہ سے الگ ہو جانا چاہیے۔''

دوسرا موقف: دوسرا موقف یہ ہے کہ اپنی رقم واپس لے کر اس اسکیم سے فوراً الگ ہو جائے۔ یہ مقالہ نگار علمائے کرام کی غالب اکثریت کا موقف ہے۔ بعض مقالہ نگار حضرات نے اس اسکیم سے الگ ہونے کے مفید طریقے بھی بتائے ہیں:

❖ مولانا آل مصطفیٰ مصباحی لکھتے ہیں:

''ایسے وقت میں پالیسی نہ توڑیں جب کمپنی نقصان میں ہو کہ اس میں تضییع مالِ مسلم ہے۔''

❖ حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی، مولانا عارف اللہ فیضی اور مولانا رفیق عالم رضوی فرماتے ہیں کہ ایسا شخص جلد از جلد اپنے شیئر کسی غیر مسلم کے ہاتھ بیچ کر اسکیم سے الگ ہو جائے۔

❖ مولانا بدر عالم مصباحی اس اسکیم میں حصہ لینا ناجائز بتاتے ہوئے اس سے جدائی کی صورت یوں لکھتے ہیں:

''جو حصہ لے چکا ہے اگر دو ایک قسط جمع کیا ہے تو تین سال پورا ہونے کا انتظار کرے، اور جس کی پالیسی آگے بڑھ چکی

ہے اور مدت پوری ہونے کے بعد اس کو اپنی جمع شدہ رقم سے اگر زائد ملتا ہے تو اسے کمپنی کی طرف سے شرکت عنان کا نفع سمجھ کر حاصل کر لے۔"

مقالات کے جائزہ کے بعد درج ذیل امور تنقیح طلب معلوم ہوتے ہیں:

تنقیح طلب امور

① پرافٹ پلس کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

(۱)-عقد معاوضہ (۲)-عقد مضاربت (۳)-قمار (۴)-شرکتِ عنان (۵)-شرکتِ عنان قرض اور قمار کا مجموعہ

② اس پالیسی کی تمام قسمیں ناجائز ہیں، یا تمام قسمیں جائز ہیں؟ یا بعض ناجائز اور بعض جائز۔ اگر جائز ہوں تو شرائطِ جواز کیا ہیں؟

☆☆☆☆

فیصلے

پرافٹ پلس کا حکم

❶ پرافٹ پلس کا جز حصہ (۱۵ فی صد سے ۸۰ فی صد تک) جو مساواتی حصص میں لگایا جاتا ہے وہ شرکت عقد کی ایک خاص قسم ''شرکت عنان'' ہے۔

❷ اور پرافٹ پلس کا جز حصہ (۸۵ فی صد سے ۲۰ فی صد تک) جو لائف انشورنس کارپوریشن میں رہتا ہے، وہ اس کے ذمہ قرض ہے جس کے متعلق اس کا دستور یہ ہے کہ ایک مقررہ میعاد کے بعد اس پر نفعِ کثیر دیتا ہے جو فریقین کو معلوم ہے اور عرفاً و لفظاً معہود و متعیّن، تو یہ ''قرض بشرطِ نفع'' ہوا۔

❸ حادثہ کی صورت میں پورے انشورنس کی رقم بیمہ دار کے نامزد وارث یا قرابت دار کو کچھ قانونی کارروائیوں کے بعد ادا کی جاتی ہے اور یہ ادائگی بھی پہلے سے معہود اور مشروط ہے تو یہ قمار کا معاملہ ہوا۔

شرعی احکام:- پرافٹ پلس کی شرعی حیثیت مختلف ہونے کی وجہ سے اس کے احکام بھی مختلف ہیں، جو حسب ذیل ہیں:

❶ شرکت عنان جائز ہے مگر جن کمپنیوں میں پرافٹ پلس والوں کا سرمایہ جمع ہوتا ہے وہ ترجیحی حصص کے سرمایے بھی کاروبار میں لگاتی ہیں اور تمام سرمایے اور ان کے اموال بلا امتیاز مخلوط طور پر رکھے جاتے ہیں، پھر مجموعی منافع سے ترجیحی حصص والوں کو سود کی رقم ادا کی جاتی ہے، جس کے ذمہ دار تمام مساواتی حصص والے ہوتے ہیں، اس لیے یہ کاروبار جائز ہونے کے باوجود ناجائز ہو گیا۔ لہذا مسلمانوں پر لازم ہے کہ اس سے اجتناب کریں اور جو لوگ شریک ہو چکے ہیں وہ جلد از جلد اپنے شیر کسی غیر مسلم کے ہاتھ بیچ کر باہر آجائیں۔ البتہ جو نفع کمایا وہ حلال ہے کہ پاک مال کا نفع ہے اور ناجائز صرف فعل ہے، مال نہیں۔

❷ سیکولر حکومتوں اور وہاں کے غیر مسلموں کے ساتھ ان کی رضامندی سے وہ تمام عقود جائز ہوتے ہیں جو مسلمان

مسلمان کے درمیان ناجائز ہوتے ہیں، اس لیے جن صورتوں میں پرافٹ پلس کی حیثیت قرض بشرط نفع اور قمار بنتی ہے ان صورتوں میں پرافٹ پلس کی اجازت ہے، مگر جہاں پرافٹ پلس بغیر شرکت کے اور شرکت بغیر ترجیحی حصص کے نہیں پائی جاتی، وہاں پرافٹ پلس سے اجتناب واجب ہے کہ یہ ایک ناجائز کاروبار میں مبتلا ہونے کا ذریعہ ہے۔

۳ پرافٹ پلس کی پہلی صورت قرض بشرط نفع کی ہے، لہٰذا وہ جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

☆☆☆☆

طویل المیعاد قرض پر زکاۃ کا حکم

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

طویل المیعاد قرض پر زکاۃ کا حکم

ترتیب: مولانا قمر الحسن بستوی مصباحی (ہوسٹن، امریکہ)

آج کل ملکی، غیر ملکی بینکوں نے لمبی لمبی میعاد تک قرض دینے کی سہولت اپنے دل کش قوانین کے ذریعہ فراہم کر دی ہے، ۳، ۵، ۱۰، ۱۵، ۲۰، ۲۵ سال تک کے لیے اب قرض لیے جاسکتے ہیں، بلکہ لیے جاتے ہیں۔

اس سہولت کی وجہ سے لوگ رکشہ، یا کرایہ کی سواری سے سفر کرنے کے بجائے اپنی گاڑی خرید لیتے ہیں، سائیکل کی جگہ موٹر سائیکل اور کار مالک بن جاتے ہیں، جو لوگ کرایے کے مکانوں میں رہتے ہیں وہ اپنے لیے اچھے اچھے مکان یا محل بنوا لیتے ہیں، یہ وہ دلکشی ہے جس کے باعث بہت سے لوگ قرض سے نفرت کے بجائے اس کی آغوش میں چلے جاتے ہیں، پھر کچھ تو سلامتی کے ساتھ اس کی طغیانی سے پار نکل جاتے ہیں اور کتنے ہیں جو اس کی موجوں میں غوطے کھاتے رہتے ہیں اور اخیر کار اپنی رہی سہی پونجی بھی کھو بیٹھتے ہیں، البتہ بینکوں کا اس میں نفع ہی نفع ہوتا ہے، کیوں کہ لمبی میعاد کی وجہ سے وہ عرصۂ دراز تک انٹرسٹ وصول کرتے ہیں اور کسی بھی حال میں ان کا خسارہ نہیں ہوتا۔ اس میں ایک دوسری خرابی یہ بھی ہے کہ لوگ لمبی میعاد کے قرض کو زکاۃ سے فرار کا بھی حیلہ بنا سکتے ہیں، اس لیے ہم سب سے پہلے اس طرح کے قرضوں کا ایک تعارف پیش کرتے ہیں تاکہ اس کی روشنی میں پیدا ہونے والے مسائل کی تنقیح میں سہولت ہو۔

نمبر (۱) طویل المیعاد بینک قرض: امریکہ میں لوگ کاروبار، مکان، پھر گاڑی کے لیے طویل مدتِ ادائیگی پر قرض لیتے ہیں، جس کی مدّت پانچ، دس، پندرہ، بیس، پچیس اور تیس سال تک ہوتی ہے۔ بعض کمپنیاں اور بینک اس قرض کو مشروط کر دیتی ہیں، اور بعض نہیں۔ مثلاً ایک بینک قرض دیتا ہے، مگر وہ مشروط کر دیتا ہے کہ جو قرض (Loan) پندرہ سال کی مدت تک ادائیگی کے لیے لیا گیا ہے، اس کو اس سے پہلے ادا نہیں کر سکتے، اگر ادا کیا تو جرمانہ (Penalty) ادا کرنا پڑے گا۔ اور بعض بینک اس قسم کی شرائط نہیں عائد کرتے، بلکہ قرض دار کے پاس جب جتنی زیادہ سے زیادہ یا کل قرض کی ادائیگی کی رقم حاصل ہو جائے وہ ادا کر سکتا ہے، اس پر کوئی جرمانہ نہیں ہوگا، مگر شرح سود (Interest) جو بینک نے مقرر کی ہے وہ دینی

پڑے گی، اب یہ بینک پر منحصر ہوتا ہے کہ وہ کس شرح پر قرض دے رہا ہے، اس کی شکل اس طرح ہے:

صورتِ مسئلہ: زید نے ایک لاکھ ڈالر کا مکان لیا اور بینک کے ذریعہ قرض لے کر مکان کی قیمت ادا کی، جس بینک سے قرض لیا جاتا ہے، وہ اپنی تمام شرائط کو پیش کرتا ہے، جس پر قرض دار کو دستخط کرنا ہوتا ہے۔ فرض کیجیے کہ بینک نے یہ قرض دس فیصد (10٪) سود پر پندرہ سال کے لیے دیا ہے، اب اس کی ماہانہ قسط بینک اپنے لحاظ سے شرح سود کے ساتھ مقرر کرتا ہے، جو ایک ہزار ڈالر ماہانہ ہوتی ہے۔ اب اس میں ایک خاص بات یہ ہوتی ہے کہ ابتدا میں کچھ سال تک اصل رقم کم اور سود کی رقم زیادہ ہوتی ہے، مثلاً ایک ہزار میں آٹھ سو (۸۰۰) سود اور دو سو (۲۰۰) اصل (Principal) ہوتی ہے۔ پھر جس طرح سے وقت گزرتا جاتا ہے سود کی رقم گھٹتی جاتی ہے اور اصل بڑھتی جاتی ہے، اب اس صورتِ حال میں پندرہ سال میں وہ اصل رقم جو ایک لاکھ بینک سے قرض لی گئی تھی اس کی ادائیگی ایک لاکھ اسّی ہزار بن جاتی ہے۔

ہندوستان میں عام اشیا مثل موٹر سائیکل، فریج، کار، وغیرہ کے لیے بینک ۳؍ سال سے ۵؍ سال تک قرض دیتے ہیں، ہاں ہاؤسنگ لون کی مدت زیادہ سے زیادہ بیس سال تک ہوتی ہے، مگر یہ لون صرف حکومت کے ملازمین کو ملتا ہے، وہ بھی اس وقت جب کہ ان کی ملازمت کی مدت بیس سال یا زائد باقی ہو۔ حکومت ہند کے بینکوں میں میعاد سے پہلے قرض ادا کرنے کی اجازت ہوتی ہے، بلکہ اگر ادا کر دے تو انٹرسٹ بھی ادائیگی کے وقت تک کا دینا ہوتا ہے، ہاں ICI اور فارن کے بینکوں کا یہ قانون ہے کہ میعاد سے پہلے قرض ادا کرنے پر جرمانہ دینا پڑے گا۔ ICI انڈین بینک ہے مگر پرائیویٹ ہے۔

مکرر فینانس (Refinance) کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ قرض دار نے بینک سے قرض لیا، اس وقت اس کی پوزیشن اچھی تھی، مگر بعد میں وہ بحران کا شکار ہو گیا اور خدشہ یہ پیدا ہوا کہ اگر بینک کی اقساط جمع نہ کی گئیں تو مکان پر قبضہ کر لے گا، اس لیے اس نے کم شرح سود پر کسی دوسرے بینک سے رابطہ کیا اور اُس سے پانچ فیصد (5٪) شرح سود پر رضامندی ظاہر کر دی، مثلاً اُس ایک لاکھ کے سامان کی ادائیگی ستّر ہزار ہو چکی تھی، صرف تیس ہزار دینا باقی تھا، تو مکرر فینانس اسی تیس ہزار کا ہوا۔ اِس بینک نے کم شرح سود پر قرض اِس لیے دیا کہ اس کو معلوم ہے کہ اگر قرض دار اقساط ادا نہ کر سکا تو بینک کا اِس میں کچھ نقصان نہ ہو گا بلکہ بینک اونے پونے میں بیچے گا تو اس کا تیس ہزار بہر حال نکل آئے گا، کیوں کہ مکان کی مالیت ایک لاکھ ہے، اب بینک نے اِس وقت اپنی شرائط پر دستخط کرا لیے اور ایک مقررہ مدت میں اس کو ادا کرنے کا حکم دے دیا۔

فار کلوزر: (For Closer) عدم ادائیگیِ اقساط کی صورت میں بینک اس مکان یا پراپرٹی (Property) پر قبضہ کر کے اس کو خود بیچ دیتا ہے، جو اس تناسب سے ہوتا ہے کہ بینک کی اپنی رقم حاصل ہو جائے، بقیہ کا وہ ذمہ دار نہیں، مثلاً یہ تیس ہزار جو مکرر فینانس (Refinance) کرانے پر بینک نے اس کو دیا تھا، اب وہ اس کو چالیس ہزار میں بیچ رہا ہے جب کہ مکان کی مالیت ایک لاکھ ڈالر کی ہے تو تیس ہزار مع شرح سود کے وہ لے لیگا اور جو رقم بچ رہی ہے وہ قرض دار کو دے دیگا، یہی قانون حکومتِ ہند کے بینکوں کا بھی ہے۔ اس تفصیل کے پیشِ نظر چند امور تحقیق طلب ہیں:

۱- اس طرح کے طویل المیعاد قرض، یا قرض پر قرض لینا جائز ہے یا نہیں؟

(۲)- زکوٰۃ کیسے نکالی جائے؟ جب کہ شخص مذکورہ فرض کیجیے کہ بیس ہزار ڈالر کا چلتا ہوا بزنس رکھتا ہے اور تیس ہزار بینک بیلنس (Bank Balance) بھی رکھتا ہے۔ ساتھ ہی اس کے پاس مکان اور گاڑی بھی ہے، گویا وہ مضبوط حیثیت کا مالک ہے، کیا اُس پر زکوٰۃ فرض ہے یا نہیں؟ اگر چہ قرض مانعِ زکوٰۃ ہے، مگر اِس وقت پوری دنیا میں بزنس، مکان اور گاڑی وغیرہ رکھنے والے حضرات عموماً اسی طرح زندگی گزارتے ہیں، توکیا یہ زکوٰۃ ادا کریں گے یا نہیں؟ اگر نہیں تو دین کے سارے وہ امور جو زکوٰۃ وصدقات کے ذریعہ انجام پاتے ہیں، یک لخت بند ہو جائیں گے اور یہ دین کا بہت بڑا نقصان ہوگا۔ اور اگر زکاۃ نکالی جائے گی تو کس طرح؟ کیا یہ ممکن ہے کہ اس طرح کے قرض کی حدبندی صرف سالانہ اقساط تک محدود کر دی جائے، مثلاً ایک لاکھ کی سالانہ اقساط بارہ ہزار ہوئیں تو اس اصل رقم سے صرف بارہ ہزار کو سالِ رواں کا قرض تصور کیا جائے اور بقیہ سے زکوٰۃ نکالی جائے؟

(۳)- بڑے تجار جن کے بزنس کروڑوں میں چل رہے ہوتے ہیں وہ اپنے بزنس کے لیے قرضوں پر قرض لیتے رہتے ہیں، مثلاً اگر ان کا دس لاکھ بزنس میں لگا ہوا ہے، تو دس بارہ لاکھ کا بینک کا قرضہ بھی ہوتا ہے، اور ۷/ یا ۸/ لاکھ بینک بیلنس (Bank Balance) بھی پھر وہ کیسے زکوٰۃ نکالیں گے؟

(۴)- بعض لوگ کار یا موٹر سائیکل یا کشتی وغیرہ بھی قرض سے لیتے ہیں، مگر اس کی مدتِ ادائیگی پانچ سال کو محیط ہوتی ہے، مثلاً ایک کار کسی نے پچیس ہزار کی خریدی، اس کی مدتِ ادائیگی پانچ سال ہے اور اس کی ماہانہ قسط پانچ سو ہوتی ہے، اسی طرح خریدار پانچ سال میں اس کو ادا (Paidoff) کر چکا ہوتا ہے۔ اس دوران وہ اپنے مکان کی قسطیں بھی ادا کر رہا ہوتا ہے اور بزنس بھی کرتا ہے۔ مزید بینک بیلنس بھی رکھتا ہے، اب اِس صورت میں وہ زکوٰۃ کیسے نکالے۔

درج ذیل جزئیات سے مسائل کی تنقیح میں آسانی ہو سکتی ہے:

جزئیات:

فتاویٰ ہندیہ میں شرائطِ وجوبِ زکاۃ کی بحث میں ہے:

ومنها الفراغ عن الدين. قال أصحابنا رحمهم الله تعالىٰ : كل دين له مطالب من جهة العباد يمنع وجوب الزكوٰة سواء كان الدين للعباد كالقرض و ثمن البيع و ضمان المتلفات وأرش الجراحة وسواء كان الدين من النقودأو المكيل أو الموزون أو الثياب أو الحيوان وجب بخلع أو صلح عن دم عمد وهو حال أو مؤجل أو لله تعالىٰ كدين الزكوٰة. اھ(۱)

اسی میں ہے:

وكذٰلك المهر يمنع مؤجلا كان أو معجلا لأنه مطالب به كذا في محيط السرخسي وهو

(۱) فتاویٰ هنديه، ص: ۱۷۲، ۱۷۳، ج: ۱، كتاب الزكاة، الباب الأول

الصحيح على ظاهر المذهب وذكر البزدوى فى شرح الجامع الكبير، قال مشايخنا رحمهم الله تعالىٰ في رجل عليه مهر مؤجل لإمرأته وهو لايريد أداءه لا يجعل مانعا من الزكوٰة لعدم المطالبة في العادة و أنه حسن أيضا هكذا في جواهر الفتاوىٰ، اھ[۱] ()

اصل مذہب یہ ہے کہ قرض کی میعاد مقرر کرنا صحیح نہیں، جیسا کہ عام کتبِ فقہ میں ہے، مگر بعض فقہا کے مطابق صحیح ہے۔ فتح القدیر میں ہے:

وقول المبسوط: ينبغى أن يصح على قول البعض لا يعارضه.اھ.

(۱) فتاویٰ ہندیہ، ص:۱۷۳، ج:۱، کتاب الزکاۃ، الباب الأول

خلاصۂ مقالات بعنوان

طویل المیعاد قرض پر زکاۃ کا حکم

تلخیص نگار: مولانا ساجد علی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے چودھویں فقہی سمینار میں تحقیق و مذاکرہ کے لیے چار موضوعات منتخب ہوئے تھے جن میں چوتھا موضوع تھا "طویل المیعاد قرض اور ان کے احکام" اس موضوع سے متعلق ہندوستان کے مختلف اضلاع اور ریاستوں میں تدریس و تبلیغ اور تحقیق و افتا کا فریضہ انجام دینے والے اِجلۂ علمائے کرام و فقہائے ذوی الاحترام نے اپنے بیش قیمت تحقیقی مقالات اور گراں قدر آرا ارسال فرما کر مجلس شرعی اور امتِ مسلمہ کا عظیم تعاون کیا۔

اس موضوع پر کل ۲۹؍ مقالات موصول ہوئے جو فل اسکیپ سائز کے ۱۱۰؍ صفحات پر مشتمل ہیں۔ اس موضوع کی تحقیق اور اس کے حل کے لیے مندوبین کرام کی خدمت میں چار سوالات پیش کیے گئے تھے ان کے جوابات کا ایک مختصر جائزہ درج ذیل ہے۔

پہلا سوال اور اس کے جوابات

امریکہ میں لوگ کاروبار، مکان، دکان یا پھر گاڑی کے لیے طویل مدتِ ادائگی پر قرض لیتے ہیں اس کی مدت ۵، ۱۰، ۱۵، ۲۰، ۲۵ اور ۳۰؍ سال تک ہوتی ہے۔ بعض کمپنیاں یا بینک اس قرض کو مشروط کر دیتے ہیں اور بعض نہیں۔ مثلاً ایک بینک قرض دیتا ہے مگر وہ مشروط کر دیتا ہے کہ جو قرض ۱۵؍ سال کی مدت تک ادائگی کے لیے لیا گیا ہے اس کو اس سے پہلے ادا نہیں کر سکتے، اگر ادا کیا تو جرمانہ دینا پڑے گا۔ اور بعض اس قسم کی شرائط نہیں عائد کرتے بلکہ قرض دار کے پاس جب جتنی زیادہ سے زیادہ یا کل قرض کی ادائگی کی رقم حاصل ہو جائے وہ ادا کر سکتا ہے، اس پر کوئی جرمانہ نہیں ہو گا مگر شرح سود جو بینک نے مقرر کی ہے وہ دینی پڑے گی۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ قرض دار نے بینک سے قرض لیا، اس وقت اس کی پوزیشن اچھی تھی مگر بعد میں وہ بحران کا شکار ہو گیا اور خدشہ یہ پیدا ہوا کہ اگر بینک کی اقساط جمع نہ کی گئیں تو مکان پر بینک قبضہ کر لے گا۔ اس سے بچنے کے لیے وہ کم شرح سود پر کسی دوسرے بینک سے قرض لیتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا اس طرح کا طویل المیعاد قرض، یا قرض پر قرض لینا جائز ہے یا نہیں؟

اس سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات تین خانوں میں بٹے ہوئے ہیں:

(الف) انٹرسٹ دینے کی شرط پر قرض لینا ناجائز و حرام ہے خواہ ادائگی قرض کی مدت مختصر ہو یا دراز۔ ہاں! اگر کسی شخص کے حق میں ضرورتِ شرعیہ متحقق ہو تو اس کے لیے بقدر ضرورت سودی قرض لینا جائز ہے چاہے وہ ابتداءً ہو، یا قرض پر قرض ہو — یہ موقف ۲۲؍ علمائے کرام کا ہے۔

ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

۱۔ مفتی محمد ایوب نعیمی، جامعہ نعیمیہ، مرادآباد۔ ۲۔ مفتی محمد نظام الدین رضوی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۳۔ مفتی آل مصطفی مصباحی، جامعہ امجدیہ، گھوسی، مئو۔ ۴۔ مفتی محمد حبیب اللہ خاں مصباحی، فضل رحمانیہ، بلرام پور۔ ۵۔ مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، ضیاء العلوم، کچی باغ، بنارس۔ ۶۔ مولانا نفیس احمد مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۷۔ مولانا صدرالوری قادری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۸۔ مولانا رفیق عالم مصباحی، جامعہ نوریہ رضویہ، بریلی شریف۔ ۹۔ مفتی انفاس الحسن چشتی، جامعہ صمدیہ، پھپھوند شریف۔ ۱۰۔ مولانا عارف اللہ فیضی، فیض العلوم، محمد آباد، مئو۔ ۱۱۔ مولانا محمد نظام الدین قادری، دارالعلوم علیمیہ، جمدا شاہی۔ ۱۲۔ مولانا انور نظامی مصباحی، مدرسہ فیض النبی، ہزاری باغ۔ ۱۳۔ مولانا دستگیر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۱۴۔ مولانا احمد رضا اعظمی مصباحی، تنویرالاسلام، امرڈوبھا۔ ۱۵۔ مولانا محمد سلیمان مصباحی، جامعہ عربیہ، سلطان پور۔ ۱۶۔ مولانا محمد محسن رضا برکاتی، دارالعلوم انوار مصطفی رضا، دھرول، گجرات۔ ۱۷۔ مولانا محمد محمود اختر مصباحی، دارالعلوم انوار مصطفی رضا، دھرول، گجرات۔ ۱۸۔ مولانا محمد کونین نوری مصباحی، دارالعلوم انوار مصطفی رضا، دھرول۔ گجرات۔ ۱۹۔ مولانا شبیر احمد، سراج العلوم، مہراج گنج۔ ۲۰۔ مولانا معین الدین مصباحی، دارالعلوم بہار شاہ، فیض آباد۔ ۲۱۔ مولانا شیر محمد برکاتی مصباحی، دارالعلوم وارثیہ، لکھنؤ۔ ۲۲۔ مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، سراج العلوم، مہراج گنج۔

ان حضرات کے دلائل حرمتِ ربا کے تعلق سے کتاب وسنت کی نصوص اور فقہاے کرام بالخصوص اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمہ کی تصریحات ہیں جو سب کے پیش نظر ہیں۔

یہ موقف اختیار کرنے والوں میں چھ حضرات نے اپنے مقالات میں اس گنجائش کا بھی ذکر فرمایا ہے کہ اگر یہ یقین یا ظن غالب ہو کہ قرض نہ لیا تو انکم ٹیکس میں انٹرسٹ سے زیادہ مال ضائع ہو جائے گا اور قرض لینے میں نسبتۃً بچت ہوگی تو اس طرح کا قرض لے سکتا ہے۔

پھر ان میں دو حضرات نے اتنی اور صراحت فرمائی ہے کہ اسے مکان یا دکان کی حاجت ہے اور اسے یہ معلوم ہے کہ ۲۰؍ یا ۲۵؍ سال دکان، مکان کے کرایے میں بڑی خطیر رقم ادا کرنی پڑے گی جب کہ بینک سے قرض لے کر مکان خریدے تو اس سے کم میں مالک مکان ہو جائے گا۔ ایسے شخص کو اگر ظنِ غالب ہو کہ وہ قرض کی تمام قسمیں پابندی سے ادا کر لے گا تو اسے بھی اس طرح کا قرض لینے کی اجازت ہے۔

اور حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی صدر شعبہ افتا جامعہ اشرفیہ، مبارک پور نے ان دونوں صورتوں کے علاوہ ایک تیسری صورت بھی ذکر فرمائی ہے وہ یہ ہے کہ: اگر قرض لینے والا اچھا تاجر یا کامیاب ڈاکٹر وغیرہ ہے اور اسے یقین یا ظن غالب ہے کہ انٹرسٹ کے نام پر جتنی فاضل رقم یہ بینک کو ادا کرے گا اس سے بہت زیادہ کما لے گا تو اس کے لیے بھی اجازت ہے۔ یہ موقف حضور مفتی اعظم ہند رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا ہے جس کا ماخذ ردالمحتار کی یہ عبارت ہے:

قال فی فتح القدیر: لایخفٰی أن هذا التعلیل إنما یقتضی حِل مباشرة العقد إذا كانت الزیادة ینالُها المسلم ...وقد ألزم الأصحاب فی الدرس أن مرادَهم من حِلّ الرِبا والقِمار ما إذا حصلتِ الزیادة للمسلم نظرا إلی العلة وإن كان إطلاق الجواب خلافَه اه .(۱)

(ب) اس طرح کا قرض لینا مسلمانوں کے بینک سے ہو تو ناجائز ہے اور اگر خالص غیر مسلموں کا بینک ہے تو جائز ہے بشرطے کہ اس میں مسلم مستقرض کا فائدہ اور نفع ہو — یہ موقف چار مقالہ نگار حضرات کا ہے۔ ان کے اسماے گرامی درج ذیل ہیں:

مولانا زاہد علی سلامی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۲۔ مولانا قاضی شہید عالم رضوی، جامعہ نوریہ، بریلی شریف ۔ ۳۔ مفتی رضاء الحق اشرفی مصباحی، جامع اشرف، کچھوچھہ شریف۔ ۴۔ مولانا ابرار احمد اعظمی، دارالعلوم ندائے حق، امبیڈکر نگر۔

ان حضرات کے دلائل کا ماحصل یہ ہے کہ اس قسم کا معاملہ عقدِ فاسد ہے اور عقدِ فاسد کے ذریعہ غیر مسلموں کے مال کا حصول جائز ہے کما صَرّحَ به فقهاؤ نا فی صورة القِمار وغیره۔

❖ بہار شریعت میں ہے:

”عقد فاسد کے ذریعہ سے کافر حربی کا مال حاصل کرنا ممنوع نہیں۔ یعنی جو عقد مابین دو مسلمان ممنوع ہے اگر حربی کے ساتھ کیا جائے تو نہیں، مگر شرط یہ ہے کہ وہ عقد مسلم کے لیے مفید ہو“۔(۲)

❖ حدیث شریف میں ہے:

لا رِبا بینَ المسلم والحربی. (۳)

❖ تحقق سود کے لیے طرفین کے مال کا معصوم ہونا بھی شرط ہے۔ فتاوی شامی میں ہے:

قال فی الشرنبلالی: ومن شرائط الرِّبا عصمة البدلین . (۴)

(ج) پانچ مقالہ نگار حضرات نے اس کو بہت واضح سمجھ کر یا کسی دوسرے امر کے پیش نظر اس پر کچھ کلام نہیں فرمایا۔

(۱) رد المحتار، أواخر باب الرِّبا قبل باب الحقوق، ج:۷، ص:۴۲۳، دار الكتب العلمية، بيروت
(۲) بهارِ شريعت، حصه:۱۱، ص:۲۹
(۳) نصب الرايه في تخريج أحاديث البدايه، ج:۴، ص:۸۳، كتاب البيوع، باب الربا
(۴) رد المحتار، ج: ۷، ص: ۳۹۹، كتاب البيوع، باب الربا، دار الكتب العلمية، بيروت

دوسرا سوال اور اس کے جوابات

اس طرح کا طویل المیعاد قرض لینے والا شخص زکاۃ کیسے نکالے؟ جب کہ فرض کیجیے کہ وہ بیس ہزار ڈالر کا چلتا ہوا بزنس رکھتا ہے اور تیس ہزار بینک بیلنس بھی رکھتا ہے ساتھ ہی اس کے پاس مکان اور گاڑی بھی ہے گویا وہ مضبوط حیثیت کا مالک ہے کیا اس پر زکاۃ فرض ہے یا نہیں؟ اگرچہ قرض مانعِ زکاۃ ہے۔ مگر اس وقت پوری دنیا میں بزنس، مکان، گاڑی وغیرہ رکھنے والے حضرات عموماً اسی طرح زندگی گزارتے ہیں۔ تو کیا یہ زکاۃ ادا کریں گے یا نہیں؟ اگر نہیں تو دِین کے وہ سارے امور جو زکاۃ و صدقات کے ذریعہ انجام پاتے ہیں، یک لخت بند ہو جائیں گے اور یہ دِین کا بہت بڑا نقصان ہوگا۔ اور اگر زکاۃ نکالی جائے گی تو کس طرح؟ کیا یہ ممکن ہے کہ اس طرح کے قرض کی حد بندی صرف سالانہ اقساط تک محدود کر دی جائے۔ مثلاً ایک ہزار کی سالانہ اقساط بارہ ہزار ہو جائیں تو اس اصلِ رقم سے صرف بارہ ہزار کو سالِ رواں کا قرض تصور کیا جائے اور بقیہ سے زکاۃ نکالی جائے؟

اس سوال کے جواب میں مندوبین کرام تین حصوں میں منقسم نظر آتے ہیں:

(الف) قرض کی پوری رقم وضع کرنے کے بعد اگر اس کے پاس مال بقدر نصاب بچتا ہے تو اس پر اس مال کی زکاۃ واجب ہے اور اگر قرض وضع کرنے کے بعد مال بقدرِ نصاب نہیں بچتا ہے تو اس پر زکاۃ واجب نہیں — یہ موقف ۱۱/ حضرات کا ہے۔ ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

۱۔ مفتی محمد نظام الدین رضوی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۲۔ مفتی انفاس الحسن چشتی، جامعہ صمدیہ، پھپھوند شریف ۳۔ مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، ضیاء العلوم، کچی باغ، بنارس۔ ۴۔ مولانا قاضی شہید عالم رضوی، جامعہ نوریہ، بریلی شریف ۵۔ مولانا انور نظامی مصباحی، مدرسہ فیض النبی، ہزاری باغ۔ ۶۔ مولانا محمد سلیمان مصباحی، جامعہ عربیہ، سلطان پور۔ ۷۔ مولانا ابرار احمد اعظمی، دارالعلوم ندائے حق، امبیڈکر نگر۔ ۸۔ مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، سراج العلوم، مہراج گنج۔ ۹۔ مولانا شبیر احمد، سراج العلوم، مہراج گنج۔ ۱۰۔ مولانا دستگیر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۱۱۔ مولانا شیر محمد برکاتی مصباحی، دارالعلوم وارثیہ، لکھنؤ۔

ان حضرات کے دلائل کا حاصل یہ ہے کہ وجوبِ زکاۃ کے لیے مال کے نصاب کا دَین سے فارغ ہونا ضروری ہے ورنہ زکاۃ واجب نہ ہوگی۔

❖ المختصر للقدوری میں ہے:

”ومن كان عليه دَين محيطٌ بما له فلا زكاة عليه“. (۱)

❖ اس کے تحت جوہرہ نیرہ میں ہے:

---

(۱) المختصر للقدوری، ص: ۳۹، کتاب الزکاۃ، مجلس برکات، جامعہ اشرفیہ، مبارک فور

”لأ ن ملكه فيه ناقص لاستحقاقه بالدَّين، ولأنه مشغول بحاجته الأصلية فاعتبر معدوما كالماء المستحق بالعطش لأجل نفسه ولأجل دابته، ومعنى قولنا بحوائجه الأ صلية أن لامطالبة متوجهة عليه بحث لوامتنع من الأ داء يُهان أويُحبَس فصار فى صرفه إزالة الضرر عن نفسه“.(۱)

❖ ہدایہ میں ہے:

”والمراد به دين له مطالب من جهة العباد حتى لا يمنع دين النذر والكفارة ، ودين الزكاة مانع حال بقاء النصاب لأنه ينتقص به النصاب “.

❖ عنایہ شرح ہدایہ میں اس تعلق سے ہے:

”وله مطالب من جهة العباد سواء كان لله كالزكاة أو للعباد كالقرض وثمن المبيع . . . سواء كان حالاأوموجلافلا زكاة عليه“.(۲)

❖ در مختار وردالمحتار میں ہے:

(فارغ عن دين له مطالب من جهة العباد) سواءكان لله كزكاة وخراج أو للعبد ولو كفالة أو مؤ جّلاً ولو صداق زوجته المؤجّل للفراق. (۳)

❖ فتاوی ہندیہ میں ہے:

”ومنها الفراغ عن الدين. قال أصحابنا رحمهم الله تعالىٰ: كل دَين له مطالب من جهة العباد يمنع وجوب الزكاة “اھ.(۴)

❖ الاختیار لتعلیل المختار میں ہے:

”وأما خلوه عن الدَّين فلأ ن المشغول بالدَّين مشغول با لحاجة الأ صلية لأن فراغ ذمته من الدَّين الحائل بينه و بين الجنة أهم الحوائج فصار كا لطعام و الكسوة، ولأن الملك ناقص لأ ن للغر يم أخذ ه منه بغير قضاء و رضاء“.(۵)

❖ مبسوط سرخسی میں ہے:

(۱) جوهره نیره، ص:۱۳۹

(۲) عنایه شرح هدایه، ج:۲، ص:۱۱۷

(۳) درِ مختار و رد المحتار، ج:۳، ص:۱۷٦، کتاب الزکاة، دار الکتب العلمیة، بیروت

(۴) عالمگیری، ج:۱، ص:۱۷۳، کتاب الزکاة، الباب الأول

(۵) الاختیار لتعلیل المختار، ج:۱، ص:۱۳۱

و اذا كان على صاحب السائمة دَين يحيط بقيمتها فلا زكاة عليه فيها عندنا".(۱)

❖ فتاوی خانیہ میں ہے:

" الدين يمنع الزكاة اذا كان مطالبا من جهة العباد كالقرض و ثمن المبيع . . . فان كان المال فاضلاعن الدين كان عليه زكاة الفاضل اذا بلغ النصاب". (۲)

❖ بدائع الصنائع میں ہے:

"بخلاف الزكاة فانه لابد فيها من غنى المالك والغنى لا يجامع الدَّينَ و على هذا يخرج مهر المرأة فانه يمنع وجوب الزكاة عند نا معجّلاً كان أومؤ جلاً لأ نها إذا طالبته يؤاخذ به".(۳)

❖ فتاوی رضویہ میں ہے:

" دَین یعنی بندوں میں جس کا کوئی مطالبہ کرنے والا ہو انسان کے حوائج اصلیہ سے ہے، ایسا دَین جس قدر ہوگا اتنا مشغول بہ حاجت اصلیہ قرار دے کر کالعدم ٹھہرے گا اور باقی پر زکاۃ واجب ہوگی اگر بقدر نصاب ہو"۔ (۴)

اس سوال کے جواب میں حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی ،صدر شعبہ افتا جامعہ اشرفیہ، مبارک پور نے اپنے مبسوط مقالہ میں بڑے اچھوتے انداز میں پہلے اس امر کی وضاحت فرمائی ہے کہ اس طرح کے قرض کا حکم بادی النظر میں کیا معلوم ہوتا ہے اور حق کیا ہے۔ پھر ایک قوی اشکال ذکر کر کے اس کا ازالہ بھی فرمایا ہے۔ چنانچہ آپ کے مقالہ میں **"میعادی قرض پر زکاۃ کا حکم بادی النظر میں"** کے عنوان کے تحت ہے:

جن بینکوں کا یہ قانون ہے کہ میعاد مقرر سے پہلے قرض ادا کرنا جرم ہے وہاں ایک مدت دراز تک قرض دار سے یہ "قرض خواہ بینک" اپنے قرض کا مطالبہ نہیں کرتے اور نہ ہی قرض دار کو اس کی ادائگی کی فکر ہوتی ہے۔ نہ ادھر فی الحال دینے کا ارادہ ہوتا ہے، نہ ادھر سے کوئی مطالبہ، بادی النظری میں ایسا قرض وجوبِ زکاۃ سے مانع نہیں یعنی قرض کالعدم ہوگا اور پورے مال پر زکاۃ واجب ہوگی۔

یوں ہی جب بینکوں کا یہ قانون ہے کہ میعاد مقرر سے پہلے قرض ادا کیا جاسکتا ہے لیکن انٹرسٹ پوری میعاد کا دینا پڑے گا وہ بھی میعاد معہود سے پہلے کوئی مطالبہ نہیں کرتے اور ظاہر ہے کہ جب مقروض کو یہ معلوم ہے کہ پیشگی ادائگی کے باوجود اسے انٹرسٹ پوری میعاد کا دینا پڑے گا تو اسے فی الحال ادائگی کی فکر نہ ہوگی، وہ تو یہی چاہے گا کہ قرض سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھاسکے۔ لہذا اس کا حکم بھی بادی النظر میں یہی ہے کہ یہ دین وجوبِ زکاۃ سے مانع نہیں جیسا کہ معراج الدرایہ

---

(۱) مبسوط سرخسی، کتاب الزكاة، باب زكاة الإبل

(۲) فتاویٰ خانية، ج:۱، ص:۲٤۵

(۳) بدائع الصنائع، ج:۲، ص:۹، کتاب الزكاة، برکاتِ رضا، پور بندر، گجرات

(۴) فتاویٰ رضو یه، ج:٤، ص:٤٠۵، کتاب الزكاة، مطبوعه رضا اکیڈمی، ممبئی

میں ہے کہ امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ دین مؤجل مانع وجوب زکاۃ نہیں اور فتح القدیر، جواہر الفتاویٰ اور جامع الرموز میں ہے کہ اس بارے میں امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے کوئی روایت نہیں اور دلائل دونوں طرح کے ہیں، اس لیے ایک نوع کے دلائل کے پیش نظر یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایسا دین مانع وجوبِ زکاۃ نہیں ہے اور دوسری نوع کے دلائل کے پیش نظر یہ بھی کہنے کی گنجائش ہے کہ مانع وجوب زکاۃ ہے۔

ردالمحتار کے الفاظ یہ ہیں:

قال فی المعراج: وعن ابی حنیفة: لا یمنع، وقال الصّد رُ الشهید: لا روایةفیه. ولکل من المنع وعد مه وجه. ز ادا لقهستانی عن الجواهر: والصّیحُ انه غیر مانع اه[1]

اور قہستانی نے اسی مضمون کو یوں نقل کیا:

وقیل: یمنع المعجّلُ دون الموجّلِ کما فی الا ختیار. و ذکر فی المغنی: انّ دین العباد یمنع ولو مؤجّلاً. وعن الصّدر الشهید: لا روایة فیه وللمنع وعدمه وجه کما فی الکافی، و الصّحیحُ أنه غیر مانع کما فی الجواهر اه[2]

مہر مؤجل کا مسئلہ بھی بادی النظر میں اسی امر کا شاہد ہے کی بینکوں کا میعادی قرض وجوبِ زکاۃ سے مانع نہیں ہے۔

فتاوی ہندیہ میں وہ مسئلہ ان الفاظ میں ہے:

قال مشا یخنارحمهم الله تعالیٰ فی رجل علیه مهر مؤجّل لإمرأته وهولا یر ید اداءه لا یجعل مانعاً من الزکاة اه ".[3]

اور کثیر فقہا نے بھی یہ مسئلہ اسی طرح نقل کیا ہے جیسا کہ آئندہ سطور میں ان کی عبارتیں آرہی ہیں۔ یہ بحث نظر ظاہر پر مبنی تھی۔

تحقیق حق: اور تحقیق یہ ہے کہ دونوں طرح کے بینکوں کے میعادی قرض وجوب زکاۃ سے مانع ہیں یعنی قرض کی مقدار مال میں زکاۃ واجب نہ ہوگی کیوں کہ:

(الف) دین کی مقدار مال کی ادائگی حوائج اصلیہ سے ہے اور ایسے مال زکاۃ کے نصوصِ عامّہ مطلقہ کے عموم میں شامل نہیں، پھر دین کی مقدار مال پر صاحب مال کی ملک تام نہیں، ناقص ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ دائن اور قرض خواہ کو شریعت نے یہ حق دیا ہے کہ مدیون ادائگی میں ٹال مٹول کرے تو یہ اپنے حق کی مقدار اس کے مال سے بغیر اس کی رضا اور قاضی کی قضا کے بھی لے سکتے ہیں اور جس مال پر ملک ناقص ہو وہ نصاب سے خارج ہوتا ہے اس لیے بھی دین کی مقدار مال

(۱) رد المحتار، نقله عند قول الدُّرّ : أو "مؤجلاً"، ج:۳، ص:۱۷۷، کتاب الزکاة، دار الکتب العلمیة، بیروت

(۲) جامع الر موزا لمعر وف با لقهستانی ، کتاب الزکاة، ج:۱، ص:۱۸۵

(۳) فتاویٰ عالمگیری، ج:۱، ص:۱۷۳، کتاب الزکاة، الباب الأول

زکاۃ کے نصوص عامہ میں شامل نہیں۔ عدمِ شمول کی وجہ ظاہر ہے کہ نصوصِ زکاۃ کا اطلاق یہ چاہتا ہے کہ نصاب پر ملکِ تام ہو اور بندہ اس کا محتاج نہ ہو جب کی دین کی مقدار مال پر بندے کی ملک تام نہیں ہوتی، اور وہ اس کی ادائگی کا محتاج بھی ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ خلیفۂ راشد حضرت سیدنا عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانۂ خلافت میں اس پر صحابہ کرام کا اجماع منعقد ہو چکا ہے جیسا کہ بدائع اوائل کتاب الزکاۃ میں اس کی صراحت ہے۔ الفاظ یہ ہیں:

(ولنا) ماژ وِی عن عثمان رضی الله عنه أنّه خطب فی شهر رمضان وقال فی خطبته ألا إنّ شهر زكاتكم قد حضر فمن كان له مال وعليه دين فليحُسب مالَه بما عليه ثم ليزك بقية ماله وكان بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد منهم فكان ذلك اجماعاً منهم. علىٰ انه لا تجب الزكاة فى القدر المشغول بالدين و به تبين ان مال المديون خارج عن عمومات الزكاة ولأ نه محتاج الى هٰذا المال حاجة اصلية لأنّ قضاء الد ين من الحوائج الا صلية والمالُ المحتاج اليه حاجةاصلية لا يكون مال الزكاة لانه لا يتحقق به الغنى، ولا صدقة الا عن ظهر غنى على لسان رسول الله ﷺ، مع انّ ملكه فى النصاب ناقص بدليل انّ لصاحب الدّين اذا ظفر بجنس حقه أن يا خذ ه من غير قضاء ولا رضاء. اھ (۱)

اس کے بعد ہدایہ ج ۱، ص ۱۸۶، بحر الرائق ج ۲، ص ۲۰۴، جوہرہ نیرہ ص ۱۳۹، فتاوی تاتار خانیہ ج ۲، ص ۵۱، وغیرہ پندرہ کتبِ فقہ کی عبارتوں کو بطور دلیل نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

اور ٹھیک یہی ساری تصریحات دوسری کتبِ معتمدہ وضعیفہ وحواشی میں بھی ہیں اور سب کا حاصل بھی یہی ہے کہ جس دین کے مطالبہ کا حق بندوں کو شرعاً حاصل ہے وہ دین وجوب زکاۃ سے مانع ہے خواہ دین بندے کا ہو جیسے قرض، مبیع کا دام، عورت کا مہر، وغیرہ، یا دین اللہ عزوجل کا ہو جیسے زکاۃ وغیرہ اور خواہ دینِ میعادی ہو یا غیر میعادی۔ یہی مذہب حنفی کا مسلّم قانون ہے اور یہی اصحاب مذہب کا قول ہے اور فتاوی ہندیہ میں اسی کو "ظاہر المذہب" کہا گیا ہے جو "ظاہر الروایہ" کی دوسری تعبیر ہے۔ ہندیہ کی عبارت یہ ہے:

وكذلك المهر يمنع مؤجّلاًكان أو معجّلاًلأ نّه مُطالَبٌ به، كذا فى محيط السّر خسی، وهو الصّحيح علىٰ ظاهر المذهب اھ ".(۲)

ان فقہی جزئیات سے سب سے اہم بات جو واضح ہو کر سامنے آئی یہ ہے کہ دین کے مانع زکاۃ نہ ہونے کی بنیاد اس امر پر ہے کہ کوئی بندہ اس کا مُطالب ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو وہ مانع زکاۃ ہے ورنہ نہیں۔ دین پر زکاۃ کے تمام مسائل اسی ایک محور پر گردش کر رہے ہیں لہٰذا ہر مقام پر یہ بنیاد پیشِ نظر رہنی چاہیے۔ اور فقہا کی اصطلاح میں "مطالبہ" سے مراد ہے: وصولی کا

---

(۱) بدائع الصنائع، ج:۲، ص:۹، کتاب الزکاۃ، مطبوعہ برکاتِ رضا، پور بندر، گجرات.
(۲) فتاویٰ عالمگیری، ج:۱، ص:۱۷۳، کتاب الزکاۃ، الباب الأول

تقاضا خواہ فوراً ہو یا کسی وقتِ مقرر میں۔ اور انکار یا ٹال مٹول کی صورت میں جبر و حبس کا حق بھی حاصل ہو"۔

اس کے بعد ایک قوی اشکال ذکر کرنے کے بعد اس کا ازالہ بھی فرماتے ہیں چنانچہ آپ کے مقالہ کے ص ٦ پر ہے:

اشکال قوی: اب یہاں نظر ظاہر کی پوری بحث سے یہ اشکال قوی وارد ہوتا ہے کہ جب اصحاب مذہب کا قول یہ ہے کہ دین مؤجل مانع وجوب زکاۃ ہے، یہی ظاہر مذہب ہے اور یہی متون و شروح و فتاویٰ وغیرہا کتب معتمدہ میں منقول ہے تو امام حاکم شہید رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے کافی میں یہ صراحت کیسے فرمائی کہ دین مؤجل کے باب میں امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے کوئی روایت نہیں اور یہ دین مانع وجوب زکاۃ بھی ہو سکتا ہے اور غیر مانع زکاۃ بھی۔ پھر جواہر الفتاوی میں یہ کیسے فرمایا کہ صحیح یہ ہے کہ یہ وجوب زکاۃ سے مانع نہیں، حتی کہ حضرت صدر الشریعہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے بہار شریعت جلد خامس میں اسے اختیار فرمایا اور اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان نے اپنی تقریظ کے ذریعہ اس کی تصدیق بھی فرمادی۔

ازالۂ اشکال: یہاں "دین مؤجل" سے مراد "دین مؤجل عرفی" ہے اور "تحقیق حق" میں جس دین کا حکم نقل کیا گیا اس سے مراد "دین مؤجّل مشروط" ہے۔ اس لیے دونوں کے باب میں یہ فرق احکام ناگزیز ہوا۔ اس کی تشریح یہ ہے کہ:

دین کی تین قسمیں ہیں: (۱) دین حال (۲) دین مؤجل مشروط (۳) دین مؤجل عرفی۔

(۱) دین حال: جس کی ادائگی فی الحال واجب ہو اور اس کے لیے کوئی میعاد نہ ہو۔ جیسے عام خرید و فروخت میں سامان کا دام، یا قرض۔

(۲) دین مؤجل مشروط: جس کی ادائگی کی میعاد باہمی قرار داد کے ذریعہ معین ہو مثلاً یکم رمضان سن ۲۹ھ طے کر لیا جائے۔

(۳) دین مؤجل عرفی: جس کی ادائگی کی میعاد عرفاً معلوم ہو مگر اس کے لیے کوئی خاص تاریخ وماہ وسنہ متعیّن نہ ہو، نہ ہی یہ فریقین کے درمیان طے ہو۔ جیسے آج کے زمانے میں عورتوں کا مہر کہ عرفاً سب کو معلوم ہے کہ اس کی ادائگی طلاق یا وفات کے وقت ہو گی مگر یہ سانحہ کس تاریخ، ماہ و سنہ میں ہو گا معلوم نہیں اور نہ ہی کوئی تاریخ، ماہ، سنہ مقرر ہوتا ہے۔

پہلے دو قسم کے دیون کے بارے میں ظاہر مذہب یہ ہے کہ وہ مانع وجوب زکاۃ ہیں کیونکہ بندے ان دیون کا مطالبہ کرتے ہیں اور عدم ادائگی کی صورت میں حبس اور کم از کم رسوائی کا خطرہ ضرور ہوتا ہے جیسا کہ مذہب حنفی کے متون و شروح و فتاوی سے اس کے فقہی شواہد پیش کیے گئے۔

اور دین کی آخری قسم "دین مؤجل عرفی" کے بارے میں صاحبِ معراج کے بقول امام کی روایت یہ ہے کہ مانع وجوبِ زکاۃ نہیں اور جواہر میں اسی کو صحیح فرمایا۔

اور امام حاکم شہید رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے بقول اس بارے میں امام سے کوئی روایت نہیں اور اس میں وجوب زکاۃ نیز عدم وجوب دونوں کا احتمال ہے۔ اور تطبیق یوں ہو گی کہ امام سے اس بارے میں روایت ظاہرہ نہیں ہے جس سے ان کا مذہب معلوم ہو، اور یہ روایت نادرہ ہے جس کو امام کا مذہب نہیں کہا جا سکتا۔ اب حکم کا مدار عرف پر ہو گا کہ جہاں ایسے دین کا مطالبہ ہوتا ہو وہاں مانع وجوبِ زکاۃ ہو گا اور جہاں عادتاً اس کا مطالبہ نہ ہو وہاں مانع وجوب زکاۃ نہ ہو گا، مہر مؤجل کے تعلق

سے فقہا میں جو اختلاف پایا جاتا ہے اس کی بنیاد فی الواقع یہی اختلافِ عرف وعادت ہے کہ جن کے دیار میں جیسا عرف تھا اس کے لحاظ سے انھوں نے حکم جاری فرمادیا۔

رہ گئی یہ بات کہ نظر ظاہر کی مکمل بحث دین مؤجل عرفی سے تعلق رکھتی ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ طحطاوی، شامی اور قہستانی میں جواہر کی جس عبارت کے پیش نظر دین مؤجل کے مانع وجوب زکاۃ نہ ہونے کی تصحیح نقل کی گئی ہے وہ مہر مؤجل کے بارے میں ہے جیسا کہ فتاوی ہندیہ کی درج ذیل عبارت اس کی شاہد ہے:

وذکر البز دوی فی شرح الجامع الکبیر: قال مشایخنا ر حمهم الله تعالیٰ فی رجل علیه مهر مؤجل لإمرأته وهو لا یر ید اداءه لا یجعل مانعا من الزکاة لعدم المطالبة فی العادة و انّه حسن ایضا هٰکذا فی جوا هر الفتاویٰ اھ". (۱)

اس عبارت سے یہ امر بہت واضح ہو کر سامنے آجاتا ہے کہ جواہر الفتاویٰ میں خاص مہر مؤجل کا یہ حکم بیان کیا گیا ہے کہ وہ وجوب زکاۃ سے مانع نہیں، کیوں کہ بیویاں عادتاً اپنے مہر کا مطالبہ نہیں کرتیں، یہ قول ہمارے مشایخ کا ہے جو بلا شبہہ قول حَسَن ہے اور اسی مہر مؤجل کے مسئلے سے دین مؤجل کے حکم کی تخریج کی گئی ہے۔ اس لیے یہ بات وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ یہاں "مؤجل" سے مراد "مؤجل عرفی" ہے کیوں کہ مہر کے اس مسئلے میں مؤجل سے مراد مؤجل عرفی ہی ہے جیسا کہ امام ابن الہمام صاحب فتح القدیر رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اس کی صراحت فرمائی ہے۔ عبارت یہ ہے:

ولو کان علیه مهر لامرأته وهو لا یر ید اداءه لا یجعل مانعامن الزکاة، ذکره فی التحفة عن بعضهم لأ نه لایعد ه دینا و ذکر قبله: " مهر المرأة یمنع مؤجلا کان او معجّلا،لا نها متی طلبت اخذته". وقال بعضهم: ان کان مؤجّلا لا یمنع لأ نّه غیر مطالب به عادة. انتهیٰ. و هٰذا یفید أن المرادالمؤجّل عرفاً ، لا شرطاً مصرحاً به وإلا لم یصح قوله: لا نّها متی طلبت اخذ ته "ولا"بانّه غیر مطالب به عادة" لأ نّ هٰذا فی المعجل لا المؤجل شرطا، فلا معنی لتقیید عدم المطالبة فیه بالعادة اھ". (۲)

جب اصل میں مؤجل سے مراد "مؤجّل عرفی" ہے تو فرع میں بھی مؤجّل عرفی ہی مراد ہوگا اس لیے کافی، جواہر، معراج، در مختار و قہستانی وغیرہ میں جو یہ کہا گیا ہے کہ دین مؤجّل مانع وجوب زکاۃ نہیں، اس سے مراد یہ ہے کہ دین مؤجّل عرفی مانع وجوب زکاۃ نہیں مگر یہ اس وقت ہے کہ یہ عادت ہو کہ ایسے دین کا مطالبہ نہ کیا جاتا ہو جیسے عورت کا مہر مؤجل جو عرفاً موت یا طلاق تک مؤخر ہوتا ہے۔

الغرض اس تفصیل سے یہ امر بخوبی واضح ہو گیا کہ نظر ظاہر کی بنیاد جن جزئیات پر رکھی گئی ہے وہ سب دین مؤجل عرفی

(۱) فتاویٰ عالمگیری، ج:۱، ص:۱۷۳، الباب الأول من کتاب الزکاۃ.
(۲) فتح القدیر، ج:۲، ص:۱۲۰، ج:۲، ص:۱۷۳، کتاب الزکاۃ

اور مہر مؤجل عرفی کے بارے میں ہیں جب کہ ہمارے زیر بحث مسئلے میں بینکوں کے قرض "دین مؤجل مشروط" کے افراد سے ہیں اور دونوں کے احکام میں کھلا ہوا فرق ہے۔ اس لیے اگر دین مؤجّل عرفی وجوب زکاۃ سے مانع نہ ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ دین مؤجل مشروط بھی وجوب زکاۃ سے مانع نہ ہوگا، بلکہ اجماع صحابہ اور ظاہر مذہب حنفی کے پیش نظر حکم یہی ہوگا کی دین مؤجل مشروط وجوب زکاۃ سے مانع ہے۔ لہٰذا بینکوں کے میعادی قرض بھی وجوب زکاۃ سے مانع ہیں۔

(ب) اس طرح کا طویل المیعاد قرض لینے والا شخص صرف سالِ رواں کی اقساط کو وضع کر کے مابقیہ مال کی زکاۃ ادا کرے گا اگر وہ بقدرِ نصاب ہو — یہ موقف ۱۲/ مقالہ نگار حضرات کا ہے۔ ان کے اسماے گرامی درج ذیل ہیں:

۱۔ مفتی محمد حبیب اللہ خاں مصباحی، فضل رحمانیہ، بلرام پور۔ ۲۔ مفتی آل مصطفی مصباحی جامعہ امجدیہ، گھوسی۔ ۳۔ مولانا صدر الوری قادری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۴۔ مولانا نفیس احمد مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۵۔ مفتی ابرار احمد امجدی برکاتی، مرکز تربیت افتا، اوجھا گنج۔ ۶۔ مفتی اختر حسین قادری، دار العلوم علیمیہ، جمدا شاہی۔ ۷۔ مولانا زاہد علی سلامی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۸۔ مولانا شمشاد احمد مصباحی، جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی۔ ۹۔ مولانا رضاء الحق اشرفی مصباحی، جامع اشرف، کچھوچھہ شریف۔ ۱۰۔ مولانا رفیق عالم رضوی مصباحی، جامعہ نوریہ رضویہ، بریلی شریف۔ ۱۱۔ مولانا محمد عالمگیر رضوی مصباحی، دار العلوم اسحاقیہ، جودھ پور۔ ۱۲۔ مولانا احمد رضا اعظمی مصباحی، تنویر الاسلام، امرڈوبھا۔

ان حضرات کے دلائل کا حاصل یہ ہے کہ اس طرح کے طویل المیعاد قرض جو تجارت تعمیرِ مکان، اور گاڑی وغیرہ کے لیے دیے جاتے ہیں ان کی ماہانہ، ششماہی یا سالانہ قسط کا ہی مطالبہ ہوتا ہے اور مقروض ایک سال میں اس قسط کے سوا دینے کا ارادہ بھی نہیں رکھتا ہے۔ اس لیے صرف سالِ رواں کی قسط ہی وضع کی جائے گی اور باقی مال پر اگر بقدرِ نصاب ہو زکاۃ واجب ہوگی جیسا کہ میعادی مہر کے بارے میں فقہاے کرام نے حکم فرمایا ہے۔

❖ فتاوی ہندیہ میں ہے:

قال مشائخُنا رحمهم الله تعالیٰ فی رجل علیه مهر مؤجل لامرأته وهو لا یر ید داءه لا یُجعل مانعاً من الزکاة لعدم المطالبة فی العادة و أنه حسن أیضا، کذا فی جوا هر الفتاویٰ.(۱)

❖ بہارشریعت میں ہے:

جو دَین میعادی ہو وہ مذہب صحیح میں وجوب زکاۃ کا مانع نہیں۔ چونکہ عادتاً دین مہر کا مطالبہ نہیں ہوتا لہٰذا اگر چہ شوہر کے ذمہ کتنا ہی دین مہر ہو جب وہ مالک نصاب ہے زکاۃ واجب ہے خصوصاً مہر موخر جو عام طور پر یہاں رائج ہے جس کی ادا کی کوئی میعاد نہیں ہوتی، اس کے مطالبہ کا عورت کو اختیار ہی نہیں جب تک موت یا طلاق واقع نہ ہو"۔ (۲)

❖ فتح القدیر میں ہے:

(۱) فتاویٰ عالمگیری، ج:۱، ص:۱۷۳، کتاب الزکاة، الباب الأول

(۲) بہارِ شریعت، حصہ:۵، ص:۱۴

لو كان عليه مهر لا مرأته وهو لا يريد أداء ه لا يُجعل مانعاً من الزكاة، ذكره فى التحفة عن بعضهم لأ نه لا يَعُدُّ دَيناً .(۱)

❖ المحیط البرہانی میں ہے:

قيل فى دَين المهر: إنّه يمنع الزكاة كسائرا لديون، و قيل: إن كان من نية الزوج أنها متى طالبته تلقا ها بلطف و يقرها أنه متى صادف مالاً لا يبطل حقها يمنع و جوبَ الزكاة كسائرا الديون، وإن كان من نيته أنه متى طالبته ضربها و تلقا ها با لإ نكار لا يمنع و جوبَ الزكاة". (۲)

❖ بدائع الصنائع میں ہے:

"قال بعضُ مشا ئخنا: إن المؤجل لا يمنع لأنه غير مطالَب به عادة، فاما المعجل فيطالب به عادة فيمنع. و قال بعضهم: إن كان الزوج على عزم من قضاء يمنع و إن لم يكن على عزم القضاء لا يمنع لأ نه لا يَعُدُّ ديناً و إنّما يو اخذ المر أبما عنده". (۳)

❖ البحر الرائق فی شرح کنزالدقائق میں ہے:

وقيل : المهر المؤجل لا يمنع لأ نه غير مطالَب به عادة بخلاف المعجّل، و قيل: إن كان الزوج على عزم الأ داء منع وإلا فلا، لأ نه لا يَعُدُّ دَينا كذا في غاية البيان. (۴)

❖ فتاوی رضویہ میں ہے:

آج کل عورتوں کا مہر عام طور پر موخر ہوتا ہے جس کا مطالبہ بعد موت یا طلاق ہوگا، مرد کو اپنے تمام مصاررف میں کبھی خیال بھی نہیں آتا کہ مجھ پر دَین ہے ایسا مہر مانع وجوبِ زکاۃ نہیں ہوتا"۔(۵)

❖ تاتار خانیہ میں ہے:

ذكر مجد الأ ئمة السر خسى عن مشائخه أنه لايمنع. (۶)

❖ شامی میں ہے:

﴿قوله: أو موجلا الخ ﴾ عزاه فى المعراج إلى شرح الطحاوى وقال عن أبى حنيفة لا يمنع،

---

(۱) فتح القدير، ج:۲، ص:۱۷۳

(۲) المحيط البرهانى، ج:۲، ص:۲۹۷

(۳) بدائع الصنائع، ج:۲، ص:۹٤، كتاب الزكاة، بركات رضا، پور بندر، گجرات

(۴) البحر الرائق، ج:۲، ص:۳۵۷، اوائل كتاب الزكاة، دار الكتب العلمية، بيروت

(۵) فتاوىٰ رضو يه، ج:٤، ص:٤١٦، كتاب الزكاة، مطبوعه: رضا اكيڈمى، ممبئى

(۶) تتار خانيه، ج:۲، ص:۲۲۰

و قال الصدر الشهید: لا روایة فیه، و لکل من المنع و عدمه وجه، وزاد القُهستانی عن الجوا هر: و الصحیح أنه غیر مانع.(۱)

❖ فتح القدیر میں ہے:

وقال بعضهم: إن کان مؤجلا لا یمنع لأ نه غیر مطالَب به عادة انتهی، وهذا یفید أن المرادالمؤجل عرفا لا شرطا مصرحا به.(۲)

(ج) اس طرح کا طویل المیعاد قرض لینے والا شخص زکاۃ کیسے ادا کرے، پورے قرض کو وضع کر کے مابقیہ کی زکاۃ دے یا سالِ رواں کی جملہ اقساط یا بعض اقساط کو وضع کر کے زکاۃ ادا کرے؟ اس میں کچھ تفصیل ہے:

❖ اگر مسلمان نے سودی قرض بضرورتِ شرعی لیا ہے مثلاً قرض نہ لینے کی صورت میں حکومت کی طرف سے اس کے اوپر انکم ٹیکس کا بھاری بوجھ لاد دیا جاتا، اور قرض لینے پر جو سودی رقم دینی پڑے گی وہ اس سے کم ہے جو انکم ٹیکس میں ادا کرنی پڑتی، تو میعاد کی تعیین صحیح ہونے کے باوجود وہ قرض مع سود مانع زکاۃ رہے گا، کیوں کہ مطالبہ من جهة العباد اب بھی قائم ہے۔ یہی ہدایہ اور اس کے حاشیہ نمبر ۱۱ کی عبارتوں سے ظاہر ہے۔

اور اگر بے ضرورت شرعی سودی قرض لیا گیا تو اس صورت میں سود کی رقم کو قرض کے ساتھ ضم نہیں کیا جائے گا، لہٰذا اگر قرض کو زرِ نقد سے منہا کرنے پر نصاب باقی ہو تو اس پر زکاۃ واجب ہوگی ــــ

❖ اگر حاجت مند جو خود مالک نصاب ہے مگر اپنی کسی ضرورت کے تحت ایسا قرض لیتا ہے جس پر سالانہ یا ششماہی قسط کا ہی مطالبہ ہوتا ہے اور مقروض ایک سال میں اس قسط کے سوا دینے کا ارادہ بھی نہیں رکھتا تو سدّاً لباب الفساد مالِ نصاب سے صرف سالِ رواں ہی کی قسط وضع ہونی چاہیے اور باقی مال پر زکاۃ واجب ہونی چاہیے۔ اور اگر سرمایہ دار نے بلا ضرورت و حاجت محض تجارت کو فروغ دینے یا اپنے عیش و عشرت کے واسطے محض شوقیہ طویل المیعاد قرض لیا ہے تو اس کے پورے مال پر زکاۃ واجب ہونی چاہیے اور یہ قرض اس کے لیے شرعاً مانع زکاۃ نہیں ہونا چاہیے ــــ یہ موقف تین حضرات کا ہے جنھوں نے مشترکہ طور پر ایک مقالہ میں واضح کیا ہے۔ ان کے اسمایہ ہیں: مولانا محمد محسن رضا ہادی، مفتی محمد محمود اختر مصباحی، مفتی محمد کونین مصباحی، دار العلوم انوار مصطفیٰ رضا، دھرول، گجرات۔

❖ بینک سے مذکرہ قرض لینا اگرچہ ناجائز ہے پھر بھی اگر لے لیا تو اس کے ذمہ ایسا دَین ہے جس کا مطالبہ بینک بندوں میں سے کرنے والے موجود ہیں تو کُتبِ فقہ کی صراحت کے مطابق جتنا حصہ دَین سے مشغول ہے اتنے حصہ میں زکاۃ واجب نہیں۔ لیکن یہاں صرف اصل قرض کا اعتبار ہوگا سود کا نہیں، کیونکہ وہ شرعاً واجب الادا نہیں ــــ ہاں! اس

(۱) رد المحتار، ج:۳، ص:۱۷۷، کتاب الزکاة، دار الکتب العلمیة، بیروت
(۲) فتح القدیر، ج:۲، ص:۱۲۰

سلسلے میں یہ گنجائش نکالی جاسکتی ہے کہ سال بھر تک ادا کی جانے والی اقساط کو وجوبِ زکاۃ یا مقدارِ زکاۃ میں اثرانداز مانا جائے اس طرح کہ بینکوں سے ملنے والے اس طرح کے قرض میعادی دَین ہوں، کیوں کہ قرض کے بارے میں اگرچہ یہ مسئلہ ہے کہ وہ میعاد مقرر کردینے سے میعادی نہیں ہوجاتا ہے، مگر قرض کے میعادی نہ بننے کی جو علت بیان کی گئی ہے وہ غیر مسلم بینکوں سے لیے جانے والے قرض میں منتفی ہے۔ ہدایہ میں ہے:

کل دَین حالّ إذا أجله صاحبه صار مؤجلا لماذكرنا إلا القرض فان تاجيله لا يصح لأنه إعارة وصلة فى الابتداء حتى يصح بلفظ الإعارة، ولا يملكه مَن لا يملك التبرع كالوصى والصبي، ومعاوضة فى الانتهاء، فعلى اعتبار الإبتداء لا يلزم التاجيل كما فى الإعارة إذ لا جبر فى التبرع وعلى اعتبار الانتهاء لا يصح، لأنه يصير بيع الدراهم بالدراهم نسيئة وهو ربا .(۱)

لیکن چوں کہ یہ میعاد مسلم کے حق میں مفید ہے لہٰذا یہاں سود کا تحقق نہ ہونے کی وجہ سے اس قرض کو میعادی دَین ہونا چاہیے اور جو دَین میعادی ہو وہ مذہبِ صحیح میں وجوبِ زکاۃ سے مانع نہیں"۔

❖ اس سوال کے جواب میں مفتی محمد ایوب نعیمی، مراد آباد نہایت اختصار کے ساتھ دو ٹوک جواب ارشاد فرماتے ہیں: طویل المیعاد قرض کے مانع نہ ہونے پر ہی فقرا و مساکین اور دیگر مستحقین کا بھلا ہے۔ ترجیح اسی کو ہونی چاہیے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

کیا قرض میعادی ہوسکتا ہے: جواب نمبر ۲ کے سلسلے میں ضمناً ایک مسئلہ یہ بھی آیا کہ قرض میعادی ہوسکتا ہے یا نہیں؟

اس باب میں اکثر شرکا اس امر پر متفق ہیں کہ اصل مذہب یہی ہے کہ قرض کی میعاد مقرر کرنا صحیح نہیں ہے لہٰذا اگر اس میں میعاد مقرر کر بھی دی جائے تو شرعاً مقرض پر میعاد لازم نہیں ہوگی، وہ جب چاہے مطالبہ کرسکتا ہے۔ ہاں! بعض صورتیں ایسی ہیں جن میں میعاد مقرر کرنا صحیح ہے اور میعاد لازم بھی ہوجاتی ہے لیکن قرض کی صورت مسئولہ ان میں سے نہیں ہے۔

❖ در مختار ورد المختار میں ہے:

لزم تاجيلُ كل دَين إلا القرض، فلا يلزم تا جيله أى إنه يصح تعجيلُه مع كو نه غير لازم فللمقرض الرجوع عنه.(۲)

❖ ہدایہ میں ہے:

كل دين حالّ إذا أجَّله صاحبُه صار مؤجلا لما ذكرنا إلا القرض، فإن تاجيله لا يصح لأنه

---

(۱) الهداية، ج:۳، ص:٦٠، كتاب البيوع، باب المرابحه والتولية، مجلس البركات، مبارك فور

(۲) در مختار و رد المحتار، ج:۷، ص:۳۸٤، دار الكتب العلمية، بيروت

إعارة و صلة فی الا بتداءحتی یصح بلفظة الاعارة ، ولایملکه من لایملك التبرع كالوصی والصبی ،ومعاوضة فی الانتهاءفعلی اعتبار الابتداء لا یلزم التاجیل فیه کما في الإعارة إذ لا جبر في التبرع، وعلی اعتبار الا نتهاءلا یصح لأ نه یصیر بیع الد راهم بالدر اهم نسیئة وهو ر با.(۱)

❖ فتح القدیر میں ہے:

ولو شرط الأ جل فی ابتداء القرض صح القرض و بطل الأ جل، ولومات المقرض فأجَّل ورثته، صرَّح قاضي خان بأ نه لا یصح کما لو أجَّلَ المقرض، وقول صاحب المبسوط: ینبغی أن یصح علی قول البعض لا یعار ضه ولا یفید مایعتمد علیه ولا فرق بین أن یوجّل بعد استهلاك القرض أو قبله وهوا لصحیح.(۲)

❖ در مختار میں ہے:

فلا یلزم تاجیله إلا فی أر بع: إذا کان محجوراً، أو أحاله علی آخر فأجّله المقرض، أو أحاله علی مدیون مؤجل دینه، والرابع الوصیة، أو صی بأن یقرض من ماله ألف درهم فلا نا إلی سنة فیلز م من ثلثه و یسا مح فیها نظرا للموصی، أو أوصی بتاجیل قرضه الذي له علی ز ید سنة فیصح و یلزم.(۳)

❖ بہار شریعت میں ردالمحتار کے حوالے سے ہے:

قرض دار نے قرض خواہ سے تنہائی میں کہا کہ اگر تم مہلت نہ دوگے تو میں اس قرض کا اقرار ہی نہیں کروں گا۔ اس نے گواہوں کے سامنے میعادی دَین کا اقرار کیا تو میعاد صحیح ہے۔(۴)

لیکن بایں ہمہ اس امر میں اختلاف ہے کہ اگر مقرض مطالبۂ قرض کو جو اس کا اپنا حق ہے موخر کرکے قرض دار کے لیے اس کی ادائگی کی کوئی میعاد مقرر کردے تو اس صورت میں قرض بھی باب زکاۃ میں دیگر دیون معجلہ کی طرح ہو جائے گا یا نہیں؟ اس سلسلے میں بھی مقالہ نگار حضرات تین حصوں میں منقسم نظر آتے ہیں:

(ا) وہ حضرات جن کا موقف **(الف)** کے تحت بیان کیا گیا ہے وہ مُقرض کی طرف سے تاجیل کی تقدیر پر بھی قرض کو دیگر دُیون مُؤجّلہ کی طرح تسلیم نہیں کرتے ہیں اور دلیل میں وہ تمام عبارتیں پیش فرماتے ہیں جو ابھی ذکر کی گئیں — بلکہ ان میں قاضی شہید عالم رضوی، بریلی شریف فرماتے ہیں کہ دَین مُؤجّل بھی مانع وجوب زکاۃ ہے۔ چنانچہ وہ ”رفع اشتباہ“

(۱) هدایه، ج:۳، ص:٦٠، مجلس برکات
(۲) فتح القدیر، ج:٦، ص:٤٨٤
(۳) در مختار علی هامش رد المحتار، ج:۷، ص:۳۸٤
(۴) بهارِ شریعت، حصه:۱۱، ص:۱۲۸

کے عنوان کے تحت رقم طراز ہیں:

”معراج میں شرح طحاوی کی طرف منسوب کرتے ہوئے کہا کہ امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ دَین مؤجل مانع وجوبِ زکاۃ نہیں ہے، اور صدر شہید کا قول نقل کیا کہ اس بارے میں امام ابو احنیفہ سے کوئی روایت نہیں، لہٰذا ان دونوں قولوں میں تعارض ہوا۔ البتہ قہستانی نے جواہر سے جو زیادہ کیا ”یعني الصیح أنه غیر مانع“ اس کا مفاد یہ ہے کہ دَین مؤجل مانع وجوبِ زکاۃ نہیں۔ لیکن ہدایہ، عنایہ، خانیہ، در مختار اور البحر الرائق میں دَین مطالَب من جانب عباد خواہ معجّل ہو یا مؤجّل دونوں کو مانع وجوب قرار دیا اور اختلاف کا اصلاً ذکر بھی نہ کیا۔ شیخ ابو بکر ابن مسعود کاسانی علیہ الرحمہ نے مشغول بالدین پر عدم وجوبِ زکاۃ کو مطلقاً اجماعی کہا، ہدایہ اگر چہ صورتاً شرح ہے لیکن متون میں معدود، اور قاضی خاں کی تصحیح سے عدول نہیں۔ امام احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں:

ایک امام برہان الحق والدین فرغانی صاحبِ ہدایہ ہیں جن کی جلالتِ شان آفتابِ نیم روز و ماہِ تابِ نیم ماہ سے اظہر، ایک امام محقق علی الاطلاق کمال الدین ابن الہام ہیں جن کی نسبت علما کی تصریح کہ پایۂ اجتہاد رکھتے ہیں، یہاں تک کہ ان کے بعض معاصرین انھیں لائقِ اجتہاد کہتے ہیں حالاں کہ مُعاصرت دلیل مُنافرت ہے۔

رد المحتار میں ہے:

قد منا غیر مرة أن الکمال من أهل التر جیح کما أفا ده في قضاء البحر، بل صرح بعض معاصریه بأنه من أهل الا جتهاد.

ایک امام علامہ فقیہ النفس قاضی خاں ہیں جن کی نسبت علما فرماتے ہیں: ان کی تصحیح اوروں کی تصحیح پر مقدم ہے۔

غمز عیون البصائر میں ہے:

في تصحیح القدروي للعلا مة قاسم أن ما یصححه قاضی خان من الأقوال یکون مقدما علی ما یصححه غیر ه لأ نه کان فقیه النفس.

اور فرماتے ہیں: ان کی تصحیح سے عدول نہ کیا جائے۔ رد المحتار میں ہے: کن علی ذِکر مما قالو الا یعدل عن تصحیح قاضي خاں فإنّه فقیه النفس۔(۱)

اب راجح یہی ہوا کہ دینِ مؤجّل بھی مانع وجوبِ زکاۃ ہے۔

(۲) وہ حضرات جن کا موقف **(ب)** کے تحت بیان کیا گیا ہے وہ مقرض کی طرف سے تاجیل کی تقدیر پر قرض کو بابِ زکاۃ میں دیگر دیون مُؤجّلہ کی طرح مانتے ہیں اور اس پر درج ذیل دلائل پیش فرماتے ہیں:

❖ فتح القدیر میں ہے:

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۵، ص:۳۰۹

وقول المبسوط : ينبغي أن يصح على قول البعض.

❖ غمز العیون میں ہے:

الأُولىٰ القرض يعني لا يلزم تاجيله و خالف مالك وقال: يلزم تاجيله فالخلاف بيننا و بينه في اللزوم.(۱)

❖ بہار شریعت میں ہے:

میعاد صحیح نہ ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ دائن کو فوراً وصول کر لینا واجب ہے، وصول نہ کرے تو گنہ گار ہے، بلکہ یہ کہ مدیون کو فوراً دینا واجب ہے اور دائن کا مطالبہ صحیح ہے۔ اور دائن وصول کرنے میں تاخیر کر رہا ہے تو یہ اس کا احسان و تبرع ہے"۔

قرض کی تاجیل کی عدم صحت کا حکم، عاریت میں تاجیل کی عدم صحت پر قیاس کی بنیاد پر ہے اور عرف عام کی وجہ سے جہاں قیاس کو ترک کرنا پڑے ترک کیا جائے گا اور عرف عام کے مطابق فتوی دیا جائے گا جیسا کہ علامہ ابن عابدین شامی تحریر فرماتے ہیں:

فإن العرف معتبر إن كان عاماً فإن العرف العام يصلح مخصِّصا كما مر عن التحر ير و يترك به القياس .

مزید فرماتے ہیں:

و التعامل حجة يترك به القياس.(۲)

❖ قرض میں میعاد مقرر کرنے پر تعامل ناس ہے۔ اور فقہاے کرام نے بہت سے ناجائز عقود میں تعامل ناس کا لحاظ کرتے ہوئے حکم جواز دیا ہے۔

(۳) بعض مندوبین کرام نے اس ضمنی مسئلہ پر اپنی کوئی رائے ظاہر نہیں فرمائی۔

قرض کو زکاۃ سے فرار کا حیلہ بنانے کا حکم: سوال نامہ میں یہ خدشہ ظاہر کیا گیا تھا کہ لوگ لمبی میعاد کے قرض کو زکاۃ سے فرار کا حیلہ بھی بنا سکتے ہیں۔ چوں کہ یہ مستقلاً کوئی سوال نہیں تھا، بلکہ یوں ہی ایک خدشہ ظاہر کیا گیا تھا اس لیے بیشتر مقالہ نگار حضرات نے اس طرف کوئی توجہ نہیں فرمائی، تاہم بعض حضرات نے اس کا بھی حکم بیان فرما دیا ہے جس کا حاصل درج ذیل ہے:

لمبی میعاد کا قرض اس لیے لینا کہ زکاۃ فرض نہ ہو اور وجوب زکاۃ کی صورت میں کچھ مال نہ دینا پڑے، ناجائز ہے۔ چنانچہ اعلی حضرات امام احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں:

❖ ہماری کُتبِ مذہب میں اس مسئلہ میں امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ تعالی کا اختلاف نقل کیا گیا ہے اور ساتھ ہی

---

(۱) حاشیه حموی علی الاشباه، ج:۲،ص:٤٦

(۲) مجموعه رسائل ابن عابدین، ج:۲،ص:١١٦

یہ صراحت ہے کہ فتویٰ امام محمد کے قول پر ہے کہ ایسا فعل جائز نہیں۔

تنویر الابصار و در مختار و دُرر و غرر و جوہرہ وغیرہا میں ہے:

و اللفظ للأوَّلَين:

وأما الحيلة لدفع ثبوتها ابتداء فعند أبي يوسف لا تكره، و عند محمد تكره، و يفتى بقول أبي يوسف في الشفعة و بضده وهو الكراهة في الزكاة. (۱)

❖ غمز العیون میں ہے:

الفتوى على عدم جواز الحيلة لإسقاط الزكاة، وهو قول محمد رحمه الله تعالىٰ وهو المعتمد. (۲)

❖ غمز العیون میں تاتارخانیہ سے ہے:

كان ذلك مكروها عند الإمام و محمد. ﴿رحمهما الله تعالىٰ﴾

❖ خزانۃ المفتین میں فتاویٰ کبریٰ سے ہے:

والحيلة في منع و جوبِ الزكاة تكره بالإجماع.

❖ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

مذهب علمائنا أن كل حيلة يحتال بها الرجل لإبطال حق الغير أولإدخال شبهة فيه فهي مكروهة اهـ.(۳)

❖ حدیقہ ندیہ میں ہے:

الحيلة إذا كانت على تحريم حلال أو تحليل حرام أو إبطال حق أو تحقيق باطل فهى حرام بلا خلاف وإنما الخلاف في الحيلة إذا فعلت مع كونها حراما.(۴)

❖ ردالمحتار میں ہے:

وإذا فعله ﴿ أى الاستهلاك ﴾ حيلة لدفع الوجوب كأن استبدل نصاب السائمة بآخر أو أخرجه عن ملكه ثم أدخله فيه. قال أبو يوسف: لا يكره لأنه امتناع عن الوجوب لا إبطال حقِّ الغير، و في المحيط: أنه الأصح. وقال محمد: يكره و اختاره الشيخ حميد الدين الضرير لأن فيه إضرارًا بالفقراء و إبطالَ حقهم مآلا، و كذا الخلاف فى حيلة دفع الشفعة قبل وجوبها، و قيل:

---

(۱) درِ مختار، ج:۹، ص:۳۵۸، كتاب الشفعة، باب ما يبطلها، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) غمز عيون البصائر، ج:٤،ص:۲۲۲

(۳) فتاویٰ عالمگیری، ج:٤،ص:۳۷٦

(۴) حديقه نديه، ج:۱،ص:۲۰۸

الفتوی في الشفعة علی قول أبي یوسف، و في الزکاۃ علی قول محمد، و ھذا تفصیل حسن.[1]

تیسرا، چوتھا سوال اور ان کے جوابات

تیسرا سوال: بڑے تُجّار جن کے بزنس کروڑوں میں چل رہے ہوتے ہیں وہ اپنے بزنس کے لیے قرضوں پر قرض لیتے رہتے ہیں۔ اگر ان کا دس لاکھ بزنس میں لگا ہوا ہے تو دس بارہ لاکھ کا بینک کا قرضا بھی ہوتا ہے اور سات یا آٹھ لاکھ بینک بیلینس بھی۔ پھر وہ کیسے زکاۃ نکالیں گے؟

چوتھا سوال: بعض لوگ کار یا موٹر سائیکل یا کشتی وغیرہ بھی قرض سے لیتے ہیں مگر اس کی مدت ادائگی پانچ سال کو محیط ہوتی ہے۔ مثلاً ایک کار کسی نے ۲۵ر ہزار کی خریدی، اس کی مدت ادائگی پانچ سال ہے اور اس کی ماہانہ قسط پانچ سو ہوتی ہے۔ اس طرح خریدار پانچ سال میں اس کو ادا کر چکا ہوتا ہے۔ اس دوران وہ اپنے مکان کی قسطیں بھی ادا کر رہا ہوتا ہے اور بزنس بھی کرتا ہے۔ مزید بینک بیلینس بھی رکھتا ہے۔ اب اس صورت میں زکاۃ کیسے نکالے؟

ان دونوں سوالوں کے جواب میں مندوبین کرام تین خانوں میں بٹے ہوئے ہیں۔

الف: مقدارِ قرض سے زائد مال کی زکاۃ ادا کرے بشرطیکہ وہ زائد مال بقدرِ نصاب ہو۔ یہ موقف ۷ر مقالہ نگار حضرات کا ہے۔ ان کے اسماے گرامی درج ذیل ہیں:

۱۔ مفتی محمد نظام الدین رضوی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۲۔ مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، ضیاء العلوم، کچی باغ، بنارس۔ ۳۔ مفتی انفاس الحسن چشتی، جامعہ صمدیہ، پھپھوند شریف۔ ۴۔ مولانا قاضی شہید عالم رضوی، جامعہ نوریہ، بریلی شریف۔ ۵۔ مولانا ابرار احمد اعظمی، دار العلوم ندائے حق، امبیڈکر نگر۔ ۶۔ مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، سراج العلوم، مہراج گنج۔ ۷۔ مولانا دستگیر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔

ب: پورے مال سے سالِ رواں کی اقساط وضع کر کے مابقیہ کی زکاۃ ادا کرے بشرطیکہ وہ بقدرِ نصاب ہو۔ یہ موقف ۸ر مقالہ نگار حضرات کا ہے۔ ان کے اسماے گرامی درج ذیل ہیں:

۱۔ مفتی محمد حبیب اللہ خاں مصباحی، فضل رحمانیہ، بلرام پور۔ ۲۔ مولانا نفیس احمد مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۳۔ مولانا صدر الوری قادری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۴۔ مولانا محمد نظام الدین قادری، دار العلوم علیمیہ، جمدا شاہی۔ ۵۔ مولانا رفیق عالم رضوی مصباحی، جامعہ نوریہ رضویہ، بریلی شریف۔ ۶۔ مولانا رضاء الحق اشرفی مصباحی، جامع اشرف، کچھوچھہ شریف۔ ۷۔ مولانا محمد عالمگیر رضوی مصباحی، دار العلوم اسحاقیہ، جودھ پور۔ ۸۔ مولانا احمد رضا اعظمی مصباحی، تنویر الاسلام، امرڈوبھا۔

ج: ۱۶ر مقالہ نگار حضرات نے ان دونوں سوالوں سے متعلق الگ سے کوئی صراحت نہیں فرمائی لیکن ان کے مقالات پڑھنے سے یہ امر بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ اس مسئلہ میں ان حضرات کا موقف وہی ہے جو سوال نمبر ۲ کے جواب میں

---

(۱) رد المحتار، ج:۳، ص:۲۰۸، کتاب الزکاۃ، باب زکاۃ الغنم، دار الکتب العلمیة، بیروت

انھوں نے اختیار فرمایا ہے۔

یہ ہے ۲۹/ مقالات کا ایک جائزہ۔ اب درج ذیل امور مسائل کے حل کے لیے تنقیح طلب ہیں۔

تنقیح طلب امور

۱۔ کفار کے بینک یا ان کی کمپنی سے سودی قرض لینا جائز ہے یا نہیں؟ بصورت اثبات مطلقاً جائز ہے یا بعض مخصوص صورتوں میں؟

۲۔ دَین مُؤجّل مانع وجوب زکاۃ ہے یا نہیں؟

۳۔ مُقرض کی طرف سے میعاد مقرر ہو جانے کی صورت میں قرض مانع وجوبِ زکاۃ ہوگا یا نہیں؟

۴۔ بہر حال طویل المیعاد قرض لینے والا شخص زکاۃ کیسے ادا کرے؟

۵۔ سود کی رقم قرض یا دَین میں شامل ہو کر وجوبِ زکاۃ میں اثر انداز ہوگی یا نہیں؟

☆☆☆☆

فیصلے

طویل المیعاد قرض پر زکاۃ کا حکم

پہلے سوال کے جواب میں یہ فیصلہ ہوا کہ ایسے بینک یا کمپنی کو نفع دینے کی شرط پر قرض لینا ناجائز و حرام ہے خواہ ادائگیِ قرض کی مدت مختصر ہو یا طویل۔ لیکن بعض صورتوں میں جواز ہے۔ وہ صورتیں یہ ہیں:

① اگر کسی شخص کے حق میں ضرورت شرعیہ متحقق ہے اور بے نفع دیے قرض ملنے کی صورت نہیں تو اس کے لیے بقدر ضرورت ایسا قرض لینا جائز ہے خواہ وہ قرض ابتداءً ہو یا قرض پر قرض ہو۔

② اگر یہ یقین یا ظن غالب ہو کہ قرض نہ لیا تو انکم ٹیکس دینا پڑے گا جس کی مقدار اس رقم سے زیادہ ہوگی جو قرض لینے کی صورت میں مزید دینی پڑے گی، ایسی صورت میں بھی مذکورہ قرض لینے کا جواز ہے۔

③ اگر کسی کو مکان یا دُکان کی حاجتِ شرعیہ ہے اور اسے یہ معلوم ہے کہ اگر کرایے پر مکان لے تو بیس پچیس سال کے کرایے میں بڑی خطیر رقم دینی پڑے گی، اور اگر بینک سے قرض لے کر مکان خریدے تو اس سے کم میں مالکِ مکان ہو جائے گا اور آئندہ کرایہ دینے کی بھی کوئی فکر نہ ہوگی۔ ایسے شخص کو اگر ظن غالب ہو کہ وہ قرض کی تمام قسطیں پابندی سے ادا کر لے گا تو اسے بھی اس طرح کا قرض لینے کی اجازت ہے۔

درج بالا احکام کے مآخذ یہ ہیں۔

حدیث شریف میں ہے:

”لا ربوا بین المسلم والحربي.“[1]

ردالمختار میں ہے:

”قال في الشرنبلالية: و من شرائط الربا عصمة البدلین.“[2]

---

(۱) نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية، كتاب البيوع، باب الربا، ج:٤، ص:٨٣

(۲) رد المحتار، ج:٧، ص:٣٩٩، كتاب البيوع، باب الربا. دار الكتب العلمية، بيروت

ردالمحتار میں ہے:

"قال في فتح القدير: لا يخفىٰ أن هذا التعليل إنما يقتضي حل مباشرة العقد إذا كانت الزيادة ينالُها المسلم... وقد ألزم الأصحاب في الدرس أن مرادهم من حل الربا و القِمار ما إذا حصلت الزيادةُ للمسلم نظرا إلى العلة و إن كان إطلاق الجواب خلافه اه."(۱)

دوسرے سوال (ایسا قرض دار قرض کی کل رقم اپنے مال سے وضع کرکے بقیہ مال نصاب پر زکاۃ دے گا، یا قرض کی میعاد نہ آنے کی وجہ سے رقم قرض کو بھی اپنے مال میں شمار کرے گا اور اس کی بھی زکاۃ دے گا؟) **کے جواب میں یہ طے** ہوا کہ ایسا قرض دار قرض کی کل رقم اپنے مال سے وضع کرکے بقیہ مالِ نصاب پر زکاۃ دے گا۔

اس کے مآخذ درج ذیل ہیں:

① بدائع الصنائع میں (شرائط فرضية الزكاة الراجعة إلى مَن عليه) کے تحت ہے:

"و منها أن لا يكون عليه دين مُطالَب به من جهة العباد عندنا، فإن كان فإنه يمنع وجوب الزكاة بقدره حالّا كان أو مؤجلا."(۲)

② تبیین الحقائق میں ہے:

"و لا فرق في الدين بين المؤجل والحال. والمراد "بالدين" دين له مطالِبٌ من جهة العباد." (۳)

دین مؤجل کے مانعِ وجوبِ زکاۃ ہونے کی صراحت درج ذیل کتابوں میں بھی ہے:

③ بنایہ شرح ہدایہ، ج:۳، ص:۳۶۵، کتاب الزکاۃ۔

④ البحر الرائق، ج:۲، ص:۲۰۴۔

⑤ در مختار مع ردالمحتار، ج:۳، ص:۱۷۶۔

⑥ فتاویٰ قاضی خاں، ج:۱، ص:۱۲۲، کتاب الزکاۃ، فصلٌ فی مال التجارۃ۔

⑦ فتاویٰ تاتار خانیہ، ج:۲، ص:۵۰-۵۱، کتاب الزکاۃ۔

⑧ نہایہ شرح ہدایہ۔

⑨ کفایہ شرح ہدایہ، ج:۲، ص:۱۶۰، کتاب الزکاۃ۔

⑩ ہندیہ میں ہے:

---

(۱) رد المحتار، اواخر باب الربا قُبیل باب الحقوق، ج:٤، ص:٢٠٩، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) بدائع الصنائع، ج:٢، ص:٩، بركات رضا، پور بندر، گجرات

(۳) تبيين الحقائق، ج:٢، ص:٢٤، كتاب الزكاة، بركات رضا، پور بندر، گجرات

”وكذلك المهر يمنع مؤجلا كان أو معجلا؛ لأنه مطالَب به، كذا في محيط السرخسي، وهو الصحيح على ظاهر المذهب.اه“[۱]

ایک اشتباہ:- بعض حضرات کا خیال ہے کہ دین میعادی وجوبِ زکاۃ سے مانع نہیں۔ انھوں نے مہر سے متعلق ہندیہ کے اس جزئیے سے استناد کیا ہے:

”قال مشايخنا -رحمهم الله تعالىٰ- في رجلٍ عليه مَهرٌ مؤجل لامرأته وهو لا يريد اداءه: لا يجعل مانعاً من الزكاة اه.“[۲]

اس طرح کی عبارت دیگر کتابوں میں بھی ہے۔

فتح القدیر میں ہے:

”وهل يمنعُ الدين المؤجل كما يمنع المعجل: في ”طريقة الشهيد“: لا رواية فيه. إن قلنا: لا، فله وجه، و إن قلنا: نعم، فله وجه.اه.“[۳]

ردالمحتار میں ہے:

”قال في المعراج: و عن أبي حنيفة: لا يمنع.و قال الصدر الشهيد: لا رواية فيه.و لكل من المنع و عدمهٖ وجه.زاد القهستاني عن الجواهر: والصحيح أنه غير مانع اه.“[۴]

قہستانی کے الفاظ یہ ہیں:

”و قيل: يمنع المعجل دون المؤجل كما في الاختيار و ذكر في المغني: أن دين العباد يمنع ولو مؤجلاً و عن الصدر الشهيد: لا رواية فيه. و للمنع و عدمهٖ وجه كما في الكافي. والصحيح: أنه غير مانع كما في الجواهر اه.“[۵]

بہارِ شریعت میں ہے:

”جو دین میعادی ہو وہ مذہب صحیح میں وجوب زکاۃ کا مانع نہیں (ردالمحتار)

چوں کہ عادۃً دین مہر کا مطالبہ نہیں ہوتا، لہذا اگرچہ شوہر کے ذمہ کتنا ہی دین مہر ہو جب وہ مالک نصاب ہے، زکاۃ واجب ہے (عالمگیری)۔“[۶]

---

(۱) هنديه، كتاب الزكاة، ج:۱، ص:۱۷۳، کوئٹہ، پاکستان

(۲) هنديه، كتاب الزكاة، ج:۱، ص:۱۷۳، کوئٹہ، پاکستان

(۳) فتح القدير، كتاب الزكاة، ج:۲، ص:۷۳، برکات رضا، پور بندر، گجرات

(۴) رد المحتار، ج:۳، ص:۱۷۷، كتاب الزكاة، مطلب: الفرق بين السبب والشرط

(۵) جامع الرموز للقهستاني، ص:۱۸۵، ج:۱، كتاب الزكاة والعلة، دار الكتب العلمية، بيروت

(۶) بہار شریعت، حصہ:۵، ص:۸۷۹، مکتبۃ المدینہ۔

غور طلب:- اول الذکر کتبِ معتمدہ میں صاف وضاحت ہے کہ دین خواہ مؤجل ہو یا معجل، وجوبِ زکاۃ سے مانع ہے یہاں تک کہ خود ہندیہ میں خاص مہر سے متعلق ہے کہ مؤجل ہو یا معجل، وجوبِ زکاۃ سے مانع ہے، اس لیے کہ اس کا مطالبہ ہوتا ہے۔ اس پر محیط سرخسی کا حوالہ دیا ہے اور یہ لکھا ہے کہ: "وهو الصحيح على ظاهر المذهب."

اس لیے یہ غور کرنا ضروری ہے کہ ان عبارتوں میں ایسا تعارض کیوں ہے؟ دینِ مؤجل اور مہر مؤجل کو کہیں مانعِ وجوبِ زکاۃ کہا گیا ہے اور کہیں اس کے خلاف آیا ہے، ایسا کیوں؟

حل اشکال:- دَین تین طرح کا ہوتا ہے:

① **دین حال:-** جس کی ادائگی فوراً واجب ہو جیسے عام خرید و فروخت میں سامان کا دام، یا قرض۔

② **دینِ مؤجل مشروط:-** جس کی ادائگی کی میعاد باہمی قرار داد کے ذریعہ معین ہو۔

③ **دینِ مؤجل عرفی:-** جس کی ادائگی کی میعاد عرفاً معلوم ہو مگر اس کے لیے کوئی خاص تاریخ متعیّن نہ ہو، جیسے آج کے زمانے میں عورتوں کا مہر کہ عرفاً اس کی ادائگی کا وقت طلاق یا موت ہے، مگر اس کے لیے کوئی خاص تاریخ متعیّن نہیں، طلاق یا موت کسی وقت بھی ہو سکتی ہے۔

جن عبارتوں میں دَینِ معجّل اور دینِ مؤجل دونوں کو وجوب زکاۃ سے مانع کہا گیا ہے ان میں دینِ مؤجل سے مراد وہ دین ہے جس کے لیے کوئی وقت اور تاریخ مقرر ہو، یعنی **دینِ مؤجل مشروط**۔ اور جن عبارتوں میں دینِ مؤجل کے مانعِ زکاۃ ہونے، نہ ہونے دونوں طرح کی باتیں لکھی گئی ہیں ان میں دینِ مؤجل سے مراد **دینِ مؤجل عرفی** ہے۔ یعنی دینِ مؤجل مشروط بالاتفاق مانعِ وجوبِ زکاۃ ہے اور صرف دینِ مؤجل عرفی کے مانعِ وجوب زکاۃ ہونے میں اختلاف ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ طحطاوی، شامی اور قُہستانی میں جواہر کی جس عبارت کے پیشِ نظر دَینِ مؤجل کے مانعِ وجوبِ زکاۃ نہ ہونے کی تصحیح نقل کی گئی ہے وہ مہر مؤجل کے بارے میں ہے جیسا کہ فتاویٰ ہندیہ کی درج ذیل عبارت سے واضح ہے:

"وذكر البزدوي في شرح الجامع الكبير: قال مشايخنا - رحمهم الله تعالىٰ- في رجل عليه مهر مؤجل لامرأته وهو لا يريد اداءه لا يجعل مانعا من الزكاة لعدم المطالبة في العادة وأنّهٗ حسن أيضا، هكذا في جواهر الفتاوىٰ.اهـ"[۱]

اسی مہر مؤجل کے حکم سے دَینِ مؤجل کے حکم کی تخریج کی گئی ہے اور اس مہر مؤجل سے مراد مؤجل عرفی ہے تو اس سے مستخرج دَینِ مؤجل سے مراد بھی مؤجل عرفی ہے۔

امام ابن الہمام فتح القدیر میں فرماتے ہیں:

"ولو كان عليه مهر لامرأته وهو لا يريد أداءهٗ لايجعل مانعا من الزكاة ، ذكره في التحفة عن بعضهم؛ لأنه لا يعدّه دينا. و ذكر قبله: "مهر المرأةِ يمنع مؤجلاً كان أو معجلا؛

---

(۱) هنديه، كتاب الزكاة، ج:۱، ص:۱۷۳، كوئٹه پاكستان.

لأنها متى طلبت أخذته". وقال بعضهم: إن كان مؤجلاً لا يمنع؛ لأنه غير مطالب به عادة. انتهىٰ. وهٰذا يفيد أنّ المراد المؤجل عرفًا. لا شرطًا مصرّحًا به وإلا لم يصح قوله: "لأنها متى طلبت أخذته" ولا "بأنه غير مطالب به عادة" لأن هذا في المعجل، لا المؤجل شرطا، فلا معنى لتقييد عدم المطالبة فيه بالعادة .اھ "(۱)

الغرض ان عبارتوں کا حاصل یہ ہے کہ ایسا دین جو عرفاً مؤجل ہو یعنی عادۃً جس کا مطالبہ نہ ہوتا ہو، نہ ہی آدمی اسے اپنے ذمہ دین سمجھتا ہو وہ وجوبِ زکاۃ سے مانع نہیں جیسے زوجہ کا مہر مؤجل جو عرفاً موت یا طلاق تک مؤخر ہوتا ہے۔

مگر بینکوں کے دیون کا حال اس سے جدا ہے۔ یہاں مدیون اچھی طرح سمجھتا ہے کہ میرے ذمہ بینک کا دین ہے جسے میں نے ادا نہ کیا تو جائداد نیلام ہو سکتی ہے اور بینک ایک زبردست مطالب بھی ہے کہ وہ عدم ادائگی کی صورت میں جائداد نیلام کر کے اپنا دین وصول کرنے کی قوت رکھتا ہے، مگر ایک لمبی مدت تک صرف اس لیے چھوٹ دیتا ہے کہ مثلاً بیس لاکھ کی جگہ بائیس لاکھ وصول کر سکے۔ اس لیے بینکوں کا قرض بہر حال وجوبِ زکاۃ سے مانع ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بادی النظر میں یہاں ایک اور فرق سامنے آتا ہے وہ یہ کہ قرض دین قوی ہے اور مہر دین ضعیف جیسا کہ عامۂ کتبِ فقہ میں اس کی صراحت ہے، لیکن یہ فرق یہاں مفید نہیں اس لیے کہ دین کے قوی یا ضعیف ہونے کا اثر "قرض خواہ" پر وجوبِ زکاۃ کے سلسلے میں پڑتا ہے۔ اور مدیون یا مقروض کو تو بہر حال اسے زکاۃ کے حساب سے وضع کر لینے کی اجازت ہے۔

سوال:- آخر میں ایک سوال یہ پیش ہوا کہ مدیون پر جو دین ہے وہ تو اپنے مال سے وضع کر کے بقیہ کی زکاۃ دے گا مگر اس پر بینک کی طرف سے جو زائد مال دینا ظلماً لازم ہو رہا ہے اس کو اپنے مال سے وضع کرے گا یا وضع نہ کر کے اس کی بھی زکاۃ دے گا؟

جواب:- اس کے جواب میں یہ بتایا گیا کہ زائد مال جو ظلماً دینا لازم ہو رہا ہے وہ مانع زکاۃ نہیں، مستقرض اس کی زکاۃ ادا کرے۔ ہندیہ کتاب الزکاۃ میں ہے:

"لو كان الدين خراج أرض يمنع وجوب الزكاة بقدره. وهذا إذا كان خراجا يوخذ بحق وكان تمام الحول بعد إدراك الغلّة، وأما إذا كان قبل إدراكها فلا. وما يؤخَذُ بغير حق لا يمنع وجوب الزكاة ما لم يوخذ منه قبل الحول." (۲)

ایک سوال یہ تھا کہ ایسے تاجر جن کے ذمہ بینکوں وغیرہ کا قرض بھی ہوتا ہے وہ زکاۃ کیسے نکالیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا شخص مالِ تجارت کی قیمت، بینک بیلنس، اپنے گھر اور جیب وغیرہ میں موجود روپے اور

(۱) فتح القدير، ج:۲ ص:۱۷۳، كتاب الزكاة، بركات رضا، پور بندر
(۲) فتاویٰ هنديه، كتاب الزكاة، ج:۱، ص:۱۷۳، کوئٹہ، پاکستان

دوسروں کے ذمہ اس کا جو قرض یا دین ہو وہ سب جوڑ لے پھر اس میں سے اپنے ذمہ کا قرض و دین وضع کر کے باقی مالِ نصاب کا ڈھائی فی صد زکاۃ میں ادا کرے، اور حساب میں بزنس میں لگائے ہوئے روپے نہ جوڑے بلکہ بزنس کا جو مال ہے اس کی واجبی قیمت جوڑے۔ واضح رہے کہ نرخ بازار کے اعتبار سے کسی چیز کی جو مالیت بنتی ہو وہی "قیمت" ہے۔ اسی کا اعتبار ہوگا۔ بائع اور خریدار کے درمیان باہمی رضامندی سے کسی چیز کا جو دام طے ہو وہ "ثمن" ہے۔ یہاں اس کا اعتبار نہیں۔ باہمی رضامندی سے کسی چیز کا دام بازار بھاؤ سے کم بھی طے ہو سکتا ہے اور زیادہ بھی۔

ماخذ:- فتاویٰ رضویہ، تبیین الحقائق، تاتار خانیہ، محیط امام سرخسی، ہندیہ، رد المحتار۔

جہاں واجبی شے کی جگہ کوئی اور چیز زکاۃ میں دی جائے تو صرف بلحاظِ قیمت جانبین ہی دی جا سکتی ہے۔

في التبيين: لو أدّىٰ من خلاف جنسه تعتبر القيمة بالإجماع اه.[1]

"اگر سونے کے بدلے چاندی یا چاندی کے بدلے سونا دینا چاہیں تو نرخ کی ضرورت ہوگی۔ نرخ نہ بنوانے کے وقت کا اعتبار ہوگا، نہ وقتِ ادا کا۔ اگر ادا سالِ تمام کے پہلے یا بعد ہو، جس وقت یہ مالکِ نصاب ہوا تھا، وہ ماہِ عربی و تاریخ و وقت جب عود کریں گے اس پر زکاۃ کا سال تمام ہوگا۔ اُس وقت کا نرخ لیا جائے گا۔"[2]

☆☆☆☆

(۱) تبیین الحقائق، کتاب الزکاۃ، باب زکاۃ المال، ص:۷٤، ج:۲، برکات رضا، پور بندر

(۲) فتاویٰ رضویہ، کتاب الزکوٰۃ، رسالہ تجلی المشکوٰۃ لا نارۃ اسئلۃ الزکوٰۃ، ج:٤، ص:٤١٠، سنی دار الاشاعت، مبارک پور

درآمد، برآمد گوشت کا حکم

☆- سوال نامہ

☆- خلاصۂ مقالات

☆- فیصلے

سوال نامہ

درآمد، برآمد گوشت کا حکم

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظمِ مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

آج مسلم ممالک میں دنیا کے مختلف ممالک سے گوشت درآمد کیا جاتا ہے اور اسے گویا وہی حیثیت دی جاتی ہے جو غلے اور سبزی وغیرہ کو ساری دنیا میں دی جاتی ہے حالاں کہ غلے، سبزی وغیرہ اپنی اصل کے لحاظ سے حلال ہیں جب کہ گوشت میں اصل حرمت ہے، اس کے باعث بہت سے لوگ جو خوف خدا رکھتے اور حلال و حرام میں اختلاط سے بچنا چاہتے ہیں ان کے لیے بہت سے مسلم ممالک میں گوشت کا مسئلہ بڑے اہم مسائل سے ہو گیا ہے کیوں کہ مستقل بچ نہیں سکتے اور کھا بھی نہیں سکتے، اس لیے اس امر کی تحقیق کی ضرورت پیش آئی کہ مختلف ممالک سے جو گوشت مسلم ممالک کو یا ایک ہی ملک میں ایک شہر سے دوسرے شہر کو برآمد کیے جاتے ہیں کیا وہ سبھی حرام ہیں یا کچھ شرعی نقطۂ نظر سے حلال بھی ہیں۔ بہر صورت امت کی رہنمائی ضروری ہے لہذا فقہ اسلامی کے ذخائر کو سامنے رکھ کر علمائے کرام یہ انکشاف فرمائیں کہ:

(۱) مسلم ممالک سے مسلم ممالک کو درآمد برآمد کیا جانے والا گوشت حلال ہے یا نہیں؟

(۲) جن حکومتوں میں مسلمان بھی شریک ہیں اگر وہاں کا گوشت مسلم حکمراں کے ذریعہ برآمد ہو تو اس کا کیا حکم ہے؟

(۳) ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل کیا جانے والا گوشت شریعت کی نگاہ میں کیسا ہے؟

☆☆☆

خلاصۂ مقالات بعنوان

درآمد، برآمد گوشت کا حکم

تلخیص نگار: مولانا محمد ناظم علی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

جامعہ اشرفیہ مبارک پور اعظم گڑھ کی مجلس شرعی کے سولہویں فقہی سیمینار کے سات منتخب موضوعات میں سے ایک اہم موضوع ''در آمد برآمد ہونے والے گوشت کا حکم'' تھا۔ اس علمی موضوع پر ملک کے طول و عرض سے جن مقالہ نگار معزز علمائے کرام نے مقالات لکھے اور اپنے گراں قدر مقالات اور بیش قیمت آرا سے مجلس کا علمی و فقہی تعاون فرمایا، ان کی تعداد ۲۹/ اور تمام مقالات کے صفحات کی مجموعی تعداد ۱۰۲/ ہے۔ تحریر فرمودہ مقالات کے مطالعہ سے مختلف رائیں سامنے آئیں۔ اس موضوع سے متعلق تین اہم سوالات تھے:

① مسلم ممالک سے مسلم ممالک کو در آمد برآمد کیا جانے والا گوشت حلال ہے یا نہیں؟
② جن حکومتوں میں مسلمان بھی شریک ہیں، اگر وہاں کا گوشت مسلم حکمراں کے ذریعہ برآمد ہو تو اس کا کیا حکم ہے؟
③ ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل کیا جانے والا گوشت شریعت کی نگاہ میں کیسا ہے؟

مذکورہ بالا سوالات میں سے **پہلے سوال** کے جواب میں ایک رائے یہ سامنے آئی کہ گوشت کو حلال مانا جائے۔ یہ رائے مولانا رضاء الحق مصباحی جامع اشرف کچھوچھہ کی ہے۔ وہ اس کی دلیل کے تحت لکھتے ہیں:

''مسلم ممالک سے برآمد در آمد ہونے والے گوشت کو حلال مانا جائے۔ مسلم ممالک سے گوشت آنا ہی اس کے حلال ہونے کی دلیل ہے جب تک کہ اس کے خلاف دلیل تحریم موجود نہ ہو اور تحریم کے لیے محض یہ احتمال کہ ہو سکتا ہے کہ ذبح کرنے والا ذبح کا اہل نہ ہو یا شرعی طور پر ذبح نہ کیا ہو۔ دلیل تحریم کے لیے کافی نہیں، کیوں کہ اس طرح کا احتمال تو اسلامی ملکوں یا شہروں یا مسلمانوں کے ذریعہ بازار میں فروخت ہونے والے گوشت میں بھی موجود ہے، حالاں کہ وہ حرام نہیں۔''

دوسرے اور تیسرے سوال کے جواب سے بھی یہی رائے ظاہر ہے۔

مولانا ابرار احمد اعظمی ندائے حق، جلال پور نے کچھ قید و شرط کے ساتھ حلال ہونے کی رائے ظاہر کی ہے، جیسا کہ لکھتے ہیں:

''ایک اسلامی ملک سے دوسرے اسلامی ملک میں بر آمد کیے جانے والے گوشت کو حلال ہونا چاہیے کہ گوشت کی خرید و فرخت مسلم حکمراں کے ذریعہ وجود میں آتی ہے اور حُسن ظن کے پیش نظر ایک مسلمان کے حق میں یہی ظاہر ہے کہ وہ شرعی طور پر ذبح شدہ حلال جانوروں کی خرید و فروخت کرتا ہے۔ رہا ایک ملک سے دوسرے ملک گوشت منتقل کرنا تو اس کا تعلق معاملات سے ہے جس میں کافر و مشرک پر بھی اعتماد جائز ہے۔ البتہ دور دراز اسلامی ملک و شہر سے بر آمد گوشت میں فاسق و فاجر عملہ کے ذریعہ نقل و برد کے سبب اشتباہ موجود ہے، اس لیے رفع اشتباہ کے لیے تحری کا حکم ہونا چاہیے۔ بعد تحری دل پر جمے کہ یہ مسلمان ہی کا ذبیحہ ہے تو کھالے ورنہ احتراز کرے۔ ''

مولانا محمد نصر اللہ رضوی و مولانا محمد انور نظامی کی رائے یہ ہے کہ اگرچہ لانے، لے جانے والے کفار ملازم ہوں، اگر ان کے صدق پر دل جمے تو حلال ہے کہ یہ دیانات ضمنیہ سے ہے تبیین الحقائق میں ہے:

''ولا يقبل فى الديانات لعدم الحاجة إلا إذا كان قبوله فى المعاملات يتضمن قبوله فى الديانات فحينئذ تدخل فى ضمن المعاملات فيقبل قوله فيها ضرورة و كم من شيئ يصح ضمنا ولا يصح قصدا.''(۱)

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

''اگر قرائن سے اسے اس کافر کے قول میں شک نہ پیدا ہو، ظن غالب اس کے صدق ہی کا ہو تو مسلمان کے لیے اس ذبیحہ کے کھانے میں کوئی حرج نہیں کہ ہدیہ لانا از قبیل معاملات ہے اور معاملات میں کافر کی بات مقبول اور جب یہ مان لیا گیا کہ یہ ذبیحہ فلاں مسلمان کا بھیجا ہوا ہے تو اس کے ضمن میں حلت بھی مسلم ہو گئی، اگرچہ ابتداءً حلت، حرمت، طہارت، نجاست و غیرہا امور خالصہ دینیہ میں کافر کا قول مقبول نہیں۔ ہاں اگر بہ نظر قرائن اس کی بات میں شک پڑے، کچھ فریب معلوم دے تو ہرگز نہ کھائے کہ ذبیحہ کی حلت مشکوک و موہوم بات سے ثابت نہ ہوگی: فان الحيوان ما كان حيا كان حراما و إنما يحل بذبح مشروع فلا يثبت الطارى بالشك.'' (۲)

مولانا قاضی فضل احمد، بنارس نے یہ رائے ظاہر کی:

''مسلم ممالک سے مسلم ممالک کو درآمد کیا جانے والا گوشت اس وقت تک حلال تصور کیا جائے گا جب تک کوئی یہ نہ بتائے کہ مشرک و مجوسی کی دکان سے خرید ا گیا ہے، یا مشرک و مجوسی کا ذبیحہ ہے، یا جب تک بر آمد کرنے والوں کا فسق و فجور اور حلال و حرام میں عدم امتیاز معروف و مشہور نہ ہو جائے۔ رد المحتار میں ہے:

''بخلاف الذابح فى بلاد الإسلام فإن الظاهر أنه يحل ذبيحته و أنه سمى و احتمال عدم ذالك

(۱) تبيين الحقائق، ج:۷، ص:۲۷

(۲) فتاویٰ رضو یہ، ج:۸، ص:۳۵۱، ۳۵۲، کتاب الذبائح، رضا اکیڈمی.

موجود فی اللحم الذی یباع فی السوق و ھو احتمال غیر معتبر فی التحریم قطعا." (۱)
نیز اسی رد المحتار میں ہے:
"و فی التتار خانیة قبیل الاضحیة عن جامع الجوامع لأبی یوسف: من اشتری لحما فعلم أنه مجوسی و أراد الرد فقال ذبحه مسلم یکرہ أکله اھ
و مفادہ مجرد کون البائع مجوسیًا یثبت الحرمة فانه یعد إخباره بالحل بقوله "ذبحه مسلم" کره أکله فکیف بدونه تأمل."(۲)
دوسرے اور تیسرے سوال کے جواب میں یہ ہے کہ اگر ذبح و نقل وحمل میں مسلمانوں کا عمل دخل ہے تو کھانا جائز ورنہ احتراز لازم ہے کہ بہر حال شبہہ ہے۔
مولانا نظام الدین قادری دار العلوم علیمیہ، جمد اشاہی کی رائے یہ ہے:
"مسلم ممالک سے مسلم ممالک کو برآمد کیا جانے والا گوشت اگر وقت ذبح سے وقت فروخت تک کے مراحل مسلمانوں کے ذریعہ انجام پاتے ہوں تو یہ گوشت خریدنا اور کھانا جائز ہوگا........اور اگر جہاز وغیرہ کسی مرحلہ میں وہ گوشت کسی کی نگرانی میں نہ رہ گیا ہو، البتہ کوئی شخص بازار میں اس کو کسی مسلم کی دُکان سے خریدے لیکن خریدار کو یہ معلوم نہ ہو کہ ایک مسلم ملک سے دوسرے ملک تک پہنچنے تک کوئی وقت ایسا گزرا ہے جس میں یہ گوشت صرف کسی غیر مسلم کی دیکھ ریکھ میں رہا ہے، جب بھی اس گوشت کا کھانا حلال ہونا چاہیے کیوں کہ بائع جب مسلم ہے تو اس کا مسلم ہونا اس ظن غالب کا باعث ہوگا کہ یہ کسی حلال جانور کا شرعی طریقہ پر ذبح کیا ہوا گوشت ہے۔
لیکن اگر یہ معلوم ہو گیا.........تو اس کا کھانا اور خریدنا حرام ہوگا۔"
مفتی بدر عالم مصباحی استاذ و مفتی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور کی رائے یہ ہے:
"در آمد بر آمد کیا جانے والا گوشت حلال ہونا چاہیے بشرطے کہ ذبح میں مشینوں کا استعمال نہ ہو۔"
کتب حدیث وفقہ کی روشن تصریح ذکر کرنے کے بعد حلت کی دو وجہیں ذکر کر کے لکھتے ہیں:
"وجہ حرمت اصلاً مسلمان کی نگاہ سے غائب ہونا نہیں ہے بلکہ اس باب میں اصل ہے شبہۂ حرمت........تو جہاں شبہۂ حرمت کا کوئی قاطع اور نافی ہو وہاں مسلم کی نگاہ سے غائب ہونے کے باوجود فقہاے اسلام نے حلت کا قول کیا۔ کافر ملازم اور اجیر کے بدست گوشت لانے پہنچانے پر حرمت نہیں حالاں کہ یہاں بھی مسلم کی نگاہوں سے اوجھل ہونا پایا گیا۔
فتاویٰ عالم گیری میں ہے:
"من أرسل أجیرا له مجوسیا أو خادما فاشتری لحما فقال اشتریته من یھودی أو نصرانی أو

(۱) رد المحتار، ج:۱۰، ص:٦٦، کتاب الصید، دار الکتب العلمية، بیروت
(۲) رد المحتار، ج:۹، ص:٤٩٧، کتاب الحضر والإباحة، دار الکتب العلمیه، بیروت

مسلم وسعه أكله."(۱)

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"بکرا وقت ذبح سے مسلمان کے ہاتھ میں پہنچنے تک مسلمان کی نگاہ سے غائب نہ ہوا اور اگر اسے دے دیا اور کوئی مسلمان دیکھتا نہ رہا، اس نے گوشت بنایا اور مسلمانوں کو دیا تو اب اس کا کھانا سرے سے حلال ہی نہ رہا۔ فإن الكافر لا يقبل قوله في الديانات... ہاں اگر اس کو اجیر کیا تو جواز رہے گا، لأن الكافر يقبل قوله في المعاملات." (۲)

اسی میں ہے:

"بخلاف اس کے کہ مسلمان اپنے کسی نوکر یا مزدور مشرک کو گوشت لینے بھیجے اور وہ خرید کر لائے اور کہے کہ میں نے مسلمان سے خریدا ہے، اس کا کھانا جائز ہوگا جب کہ قلب میں اس کا صدق جمتا ہو کہ اب یہ اصالۃً در بارۂ معاملات قول کافر کا قبول ہے اگرچہ حکم دیانت کو متضمن ہو جائے گا۔" (۳)

مزید لکھتے ہیں:

"ذبح شرعی معلوم و متحقق ہو پھر کسی اجیر نوکر ملازم خاص، خادم خاص کے بدست مسلمان تک پہنچے تو اسے حلال مانا جائے گا اور یہی حکم اس وقت بھی ہے جب ذابح نامعلوم ہو لیکن محل و مقام ایسا ہے کہ مسلمان ہی ذابح ہوتے ہوں .... یہی حکم دوسرے اور تیسرے سوال کا بھی ہے کہ ذبح شرعی معلوم و متحقق ہو پھر مسلم حکمراں کے ذریعہ بر آمد کیا جائے تو یہ گوشت حلال و طیب مانا جائے گا، اگرچہ بیچ میں پہنچانے والے مسلمان یا کافر و مشرک ہوں لیکن انھیں اسی کام کے لیے اجیر رکھا ہو۔"

مولانا قاضی فضل رسول، برگدہی کی رائے یہ ہے کہ: در آمد بر آمد کرنے والے مسلم ہوں تو مطلقاً حلال ہے، غیر مسلم ہوں تو بر بنائے تحری صدق حلال ورنہ حرام ہے۔ مولانا احمد رضا مصباحی دار العلوم تنویر الاسلام، امر ڈوبھا کی بھی یہی رائے ہے۔ مزید وہ لکھتے ہیں کہ:

"ایک مسلمان تاجر سے خریدا ہوا گوشت شرعاً حلال ہے، البتہ اگر خریدار کو یہ معلوم ہو کہ وہ غیر مسلموں یا حد کفر تک پہنچے بدمذہبوں سے در آمد گوشت خریدتا ہے تو ممنوع ہے اور اگر یہ معلوم ہو کہ کسی بدمذہب یا غیر مسلم کے قبضہ و تصرف میں رہ چکا ہے تو حرام ہے۔"

مولانا محمد عالم گیر رضوی مصباحی کی رائے یہ ہے کہ: مشینی ذبیحہ کا گوشت ہے تو حرام و مردار ہے، ورنہ سات شرطوں کے تحقق کے وقت حلال ہے۔

مولانا شمشاد احمد مصباحی استاذ جامعہ امجدیہ، گھوسی کی رائے یہ ہے کہ: یہ گوشت متعدّد وجوہ سے مشتبہ ہے، اس لیے اس کا

---

(۱) فتاویٰ عالمگیری، ج:۵، ص:۳۰۸، کتاب الکراهية، الباب الأول في العمل، بخبر الواحد

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج:۸، ص:۳۶۳، ۳٦٤، کتاب الذبائح، مطبوعه رضا اکیڈمی، مُمبئی

(۳) فتاویٰ رضویہ، ج:۸، ص:۳۵۱، کتاب الذبائح، مطبوعه رضا اکیڈمی، مُمبئی

کھانا حرام ہے کہ یقین ہی نہیں کہ مسلم یا کتابی کا ذبیحہ ہے اور اگر یقین بھی ہو تو وقت ذبح سے مسلم ملک آنے تک عموماً نظر مسلم سے اوجھل رہتا ہے ہاں اگر مسلم یا اس کے کافر و مشرک معتمد ملازم کے زیر نگرانی مستقل رہے تو حلال ہے، مگر ایسا ہوتا نہیں۔

• مولانا عبد الغفار اعظمی • مولانا کمال الدین احمد رضوی، باندہ • مولانا محمد مسیح احمد مصباحی، بلرام پور • مفتی محمد حبیب اللہ خاں نعیمی مصباحی • مولانا شیر محمد خاں مصباحی، دار العلوم وارثیہ، لکھنؤ • مولانا عبد السلام رضوی مصباحی، تلشی پور • مولانا معین الدین مصباحی، دار العلوم بہار شاہ فیض آباد • مفتی شیر محمد خاں رضوی جودھ پور • مولانا محمد شبیر عالم مصباحی جام نگر، گجرات • مولانا ساجد علی مصباحی • مولانا نور احمد مصباحی • مولانا محمد ہارون مصباحی • مولانا نثار احمد مصباحی • مولانا محمد آزاد مصباحی • مولانا محمد جابر خاں مصباحی جامعہ اشرفیہ مبارک پور • مولانا محمد شبیر احمد مصباحی، برگدہی • مولانا محمد رفیق عالم رضوی، بریلی شریف —— ان حضرات کی بھی یہی رائے ہے۔ ان میں سے بعض حضرات نے جواز کی صورتیں بھی تحریر کی ہیں اور گوشت کے احوال کا تفصیلی جائزہ پیش کیا ہے اور شبہۂ حرمت کے سبب حرمت کو ترجیح دی ہے اور حلت کے لیے سات شرطوں کا تحقق لازم قرار دیا ہے جو عام حالات میں مفقود ہے۔ ان حضرات نے فقہاے کرام کی متعدّد عبارتوں کے ساتھ فتاویٰ رضویہ کی اس عبارت سے بھی استدلال کیا ہے:

”ہاں جب تک وہ گوشت ذابح مسلم خواہ اور کسی مسلمان کی نگاہ سے غائب نہ ہو تو اس کو اور نیز دوسرے کو اس مسلمان کی خبر پر کہ یہ وہی گوشت ہے جو مسلمان نے ذبح کیا، خریدنا اور کھانا سب جائز ہے کہ اب خبر مسلم ہے نہ کافر، مگر وہ مخبر ثقہ نہ ہو تو قلب پر اس کا صدق جمنا شرط ہو کما فی التنویر : شرط العدالة فی الدیانات و یتحری فی الفاسق والمستور.“ (۱)

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”ان بلاد میں کہ مومن اور کافر، مشرک، ملحد، مرتد، زندیق ہر قسم کے لوگ رہتے ہیں، ایسا نامعلوم الحال ذبیحہ حلال نہ سمجھا جائے گا۔“(۲)

مولانا ساجد علی مصباحی استاذ جامعہ اشرفیہ نے فتاویٰ رضویہ کی گزشتہ عبارت کی روشنی میں تحریر کیا ہے کہ:

”اگر سنی صحیح العقیدہ مسلمانوں کی جماعت اپنی نگرانی میں گوشت درآمد برآمد کرے، اگرچہ بعض مقامات پر بعض معتمد غیر مسلموں کو اجیر رکھ کر نقل و حمل میں ان سے تعاون لے تو وہ گوشت خریدنا اور کھانا جائز ہوگا۔“

مولانا کمال الدین احمد رضوی، باندہ، تحریر فرماتے ہیں:

”جس کمپنی کے معتمد ہونے کے بارے میں اس ملک کے مقتدر و معتمد علماے کرام جس کے ذبیحہ کے متعلق تصدیق صادر فرمادیں کہ یہ معتمد کمپنی ہے اور فروخت کرنے والے اور لانے والے بھی مسلم ہوں تو اس گوشت کو کھانے میں کوئی حرج نہیں۔“

مولانا شیر محمد خاں مصباحی، دار العلوم وارثیہ گوشت کی حلت کی شرطیں اور اس کے احوال کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۸، ص:۳۵۱، کتاب الذبائح، مطبوعہ رضا اکیڈمی، مُمبئی

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج:۸، ص:۳۵۵، کتاب الذبائح، مطبوعہ رضا اکیڈمی، مُمبئی

''در آمد بر آمد گوشت میں ہندو ملازمین کی اکثریت ہوتی ہے اور ذبح کے لیے کوئی مولوی صاحب آتے ہیں مگر عقیدے کا کوئی پتہ نہیں بہر حال در آمد بر آمد گوشت میں شبہات قائم ہیں اس لیے جب تک حلت کی ساری شرطیں متحقق نہ ہوں عدم جواز ہی کا حکم ہونا چاہیے۔''

مولانا نور احمد مصباحی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور نے حرمت کے دلائل ذکر کر کے لکھا:

''احتیاط اسی میں ہے کہ جب پورے طور سے دل جم جائے کہ مسلمان ہی کا ذبیحہ ہے، نیز یہ بھی معلوم ہو کہ مسلمان ہی کے ذریعہ یا کم از کم مسلمانوں کی نگرانی میں گوشت منتقل ہوا ہے .... تو اب گوشت حلال ہو گا، اس کا خریدنا اور کھانا دونوں جائز ہو گا۔''

حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین صاحب قبلہ رضوی صدر شعبۂ افتا و ناظم مجلس شرعی و استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور فرماتے ہیں:

[۱] ایک مسلم ملک سے دوسرے مسلم ملک کو جو گوشت ارسال کیا جاتا ہے، اگر ذبح شرعی کے وقت سے مسلم ملک میں پہنچنے تک برابر مسلمانوں کے زیر نگرانی رہتا ہے یا قابلِ اعتماد غیر مسلم ملازم بھی ساتھ ہے جو مسلمان کے کہیں جانے کی صورت میں نگرانی کرتا ہے اور یہ ملازمین اس میں کوئی بے اعتنائی نہیں برتتے تو وہ گوشت حلال ہے، ورنہ حرام۔

[۲] مسلم حکمراں کو بھی درج بالا شرط کی پابندی لازمی ہے، التزام شرط کے ساتھ حلال ہے ورنہ حرام۔

[۳] یہ بھی درج بالا شرط کے ساتھ حلال اور اس کے فقدان کی صورت میں حرام ہے۔ اس صورت میں شرط کی پابندی عموماً ملحوظ ہوتی ہے، جب کہ پہلی اور دوسری صورتوں میں بالالتزام اس کا لحاظ نہیں کیا جاتا بلکہ عام طور سے مسلم حکمراں اور ملازمین اس شرط سے واقف بھی نہیں ہوتے، ان کے نزدیک اتنا کافی ہے کہ گوشت پر حلال کی مہر لگی ہوئی ہے، اس لیے زیادہ تر حالات میں یہ گوشت شبہۂ حرمت سے پاک نہیں جس کا حکم عدم جواز ہے۔

اور بہر حال یہ حکم اس حلال جانور کا ہے جسے شرعی طور پر کسی مسلمان نے ذبح کیا ہو، اور اگر اسے غیر شرعی طور پر ذبح کیا گیا ہو، جیسے مشین کے ذبائح تو وہ یوں ہی حرام ہیں، شرط ارسال کی پابندی سے کیا حلال ہوں گے۔''

آپ مختلف شہادتیں ذکر فرما کر تحریر فرماتے ہیں:

''یہ انکشافات واضح طور پر شہادت دے رہے ہیں کہ: ماکول اللحم جانور بھی اصالۃً حرام ہی ہوتے ہیں اور ''ذبح شرعی'' کی وجہ سے حلال قرار پاتے ہیں، لہٰذا جب تک ان کے ذبح شرعی کا یقین نہ ہو گا حرام مانے جائیں گے۔

اور کھلی ہوئی بات ہے کہ کافر و مشرک کے ذریعہ جو گوشت حاصل ہوتا ہے اس کے ذبح شرعی کا یقین نہیں، بلکہ شک ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اس نے خود ہی ذبح کر کے یا گلا دبا کر یہ گوشت فراہم کیا ہو اور باب حرمت میں شبہہ بھی مثل یقین ہوا کرتا ہے، اس لیے یہ گوشت حرام ہونا چاہیے اور باجماع ائمۂ اربعہ حرام ہونا چاہیے۔ یہاں تک کہ اگر وہ غیر مسلم یہ کہتا ہے کہ: یہ گوشت مسلمان کے ذبح کیے ہوئے جانور کا ہے تو بھی اس کا اعتبار نہ ہو گا، کیوں کہ حلت و حرمت کا تعلق باب دیانات سے ہے

اور باب دیانات میں کافر کی خبر بالاجماع نامقبول ہے، چناں چہ در مختار میں ہے:

خبر الكافر مقبول بالإجماع فى المعاملات لا فى الديانات.

رد المحتار میں ہے:

"فی التتار خانية قبيل الاضحية عن جمع الجوامع لأبی يوسف : من اشترى لحما فعلم أنه مجوسی و أراد الرد فقال : "ذبحه مسلم" يكره أكله اه.

و مفاده: أن مجرد كون البائع مجوسيا يثبت الحرمة فإنه بعد إخباره بالحل بقوله: "ذبحه مسلم" كره أكله فكيف بدونه."(۱)

اسی لیے اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ نے اپنے ایک فتویٰ میں یہ صراحت فرمائی:

"حکم شرعی یہ ہے کہ مشرک یعنی کافر غیر کتابی سے گوشت خریدنا جائز نہیں، اور اس کا کھانا حرام ہے، اگرچہ وہ زبان سے سو بار کہے کہ یہ مسلمان کا ذبح کیا ہوا ہے، اس لیے کہ امر و نہی میں کافر کا قول اصلاً مقبول نہیں۔

ہاں اگر وقت ذبح سے وقت خریداری تک وہ گوشت مسلمان کی نگرانی میں رہے بیچ میں کسی وقت مسلمان کی نگاہ سے غائب نہ ہو اور اطمینان کافی حاصل ہو کہ یہ مسلمان کا ذبیحہ ہے تو اس کا خریدنا جائز اور کھانا حلال ہوگا۔(۲)

یہ فتویٰ ہے فقہ حنفی کے ایک عبقری فقیہ کا جو "اجتہاد فی المسائل" کے منصب پر فائز تھے، لیکن جن اصولوں کی بنیاد پر انھوں نے یہ فتویٰ صادر کیا وہ اجماعی ہیں یعنی ❶ ماکول اللحم جانور کا اصالۃً حرام ہونا، ❷ ذبح شرعی کے ذریعہ حلال ہونا، ❸ ذبح شرعی میں شک کی بنا پر حرمت کا باقی رہنا، ❹ باب دیانات میں کافر کی خبر کا نامقبول ہونا۔ اس لیے یہی فیصلہ باقی تینوں مذاہب فقہ کا بھی ہونا چاہیے۔"

اس کے بعد آپ نے یہ تحریر فرمایا کہ: گوشت مسلمان کی نظر سے اوجھل نہ ہونا شرط حلت ہے، فقیہ النفس امام قاضی خاں کی روشن تصریح ذکر کر کے صاحب ہدایہ کی علت تحریر فرمائی:

"لما روى عن النبی عليه السلام أنه كره أكل الصيد إذا غاب عن الرامی و قال: لعل هُوَ أُمّ الأرض قتلته ولأن احتمال الموت بسبب أخر قائم فما ينبغی أن يحل أكله لأن الموهوم فی هذا كالمتحقق لما روينا."(۳) (٤/ ٤٩٤، كتاب الصيد)

اس کے بعد آپ فرماتے ہیں:

"تیر لگنے سے شکار کا بھاگنا پھر نگاہوں سے اوجھل ہو جانا، ایک ناگزیر امر ہے، پھر بھی یہ شکار کی حرمت کا باعث

---

(۱) رد المحتار، ج:۹، ص:٤٩٧، كتاب الحظر والاباحة، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج:۸، ص:۳٤۹، كتاب الذبائح، مطبوعه رضا اکیڈمی، مُمبئی

(۳) هدايه، ج:٤، ص:٤٩٤، كتاب الصيد، مجلس البركات، جامعه اشرفیه، مبارك فور

صرف ایک شک اور وہم کی وجہ سے ہو گیا، حالاں کہ یہ مسئلہ ذبح اضطراری کا ہے جس میں شریعت نے بہت کچھ چھوٹ دے رکھی ہے تو ذبح اختیاری میں یہ حکم بدرجۂ اولیٰ نافذ ہو گا کہ وہاں گوشت کا مسلمان کی حفاظت میں رہنا، یا اس کی نگاہوں سے اوجھل نہ ہونا ناگزیر امر نہیں بلکہ آسان ہے۔

اس لیے یہاں اگر وہ گوشت غیر مسلم کے ذریعہ نگاہوں سے اوجھل ہو گا تو ضرور اس کے ذبح شرعی میں وہم و شک کو راہ ملے گی اور اس بنا پر وہ حرام قرار پائے گا۔"

اس کے بعد آپ نے درج ذیل حلال ذرائع تحریر فرمائے:

❶ گوشت مسلمان اسے خود مذبح سے لائے، ❷ کسی مسلمان کے ذریعہ منگوائے، ❸ اپنے قابل اعتماد غیر مسلم ملازم سے منگوائے، ❹ کسی بھی غیر مسلم سے مسلمان کی نگرانی میں منگوائے۔"

پھر فرماتے ہیں:

"ان ذرائع کا فائدہ وہاں حاصل ہو سکتا ہے جہاں جانور شرعی طریقے پر ذبح کیا گیا ہو اور مشینی ذبیحہ تو غیر شرعی ذبیحہ ہے ،اس لیے یہ گوشت مسلم لائے یا غیر مسلم بہر حال حرام ہی رہے گا۔"

اس کے بعد آپ نے تحریر فرمایا:

" ایک ملک سے دوسرے ملک منتقل کرنے کے لیے شریعت طاہرہ نے جس شدت اہتمام کو لازم گردانا ہے، اس کا لحاظ پورے طور پر نہیں ہو پاتا اس لیے سپلائی ہونے والے گوشت میں حرمت کا پہلو ہی غالب ہے، جب کہ اس کے حلال ہونے کے لیے قطعی طور پر شبہۂ حرمت سے پاک ہونا ضروری ہے۔"

اس کے بعد آپ نے جواز کی صورت تحریر فرمائی:

"مسلم یا سیکولر ملک سے مسلم حکمراں اپنے ملازمین کے ذریعے گوشت بھیجے کہ وہی جہاز تک لے جائیں اور لوڈ کریں، پھر مسلم ملک میں حکمراں ملازمین اسے وصول کر کے مسلم گوشت فروشوں کو سپلائی کریں تو گوشت حلال ہے، اگرچہ ملازمین میں مسلم، غیر مسلم سبھی ہوں کہ یہ ملازمین نقل و حمل کے سوا کوئی اور تصرف نہیں کرتے اور مسلم حکمراں اور ملازمین پر اس قدر اطمینان قلب ہے کہ وہ کوئی حرام گوشت شامل نہیں کریں گے "مسلم حکمراں" سے مراد "سلطان اسلام" یا "وزیر اعظم" نہیں ہے بلکہ وہ صاحبِ اختیار شخص ہے جس کے ماتحت براہ راست گوشت کا یہ کاروبار ہو۔

در مختار میں ہے:

"و يقبل قول كافر قال: اشتريت اللحم من كتابي فيحل. أو قال: اشتريته من مجوسي. فيحرم اھ.

ردالمحتار میں "اشتريته من مجوسي" کے تحت ہے:

"ظاهره أن الحرمة تثبت بمجرد ذالك و إن لم يقل : ذبيحة مجوسي. و عبارة الجامع الصغير: و إن كان غير ذالك لم يسعه أن يأكل منه. قال في الهداية معناه إذا قال : كان ذبيحة غير

الکتابی و المسلم."اھ (۱)

اس کے بعد آپ نے جواز کی صورت اس جزئیہ سے واضح فرمائی:

"یہاں جامع صغیر اور ہدایہ کے جزئیہ پر بھی نظر رکھنی چاہیے کہ کافر جس گوشت کے بارے میں کہتا ہے کہ: وہ مجوسی کے یہاں سے لایا ہے" وہ صرف اس کے یہ کہہ دینے سے حرام نہ ہوگا جب تک کہ وہ یہ بھی نہ کہے کہ ذبیحہ غیر مسلم و غیر کتابی کا ہے۔"

اور مسلم ممالک سے جو گوشت مسلم و غیر مسلم ملازمین کے ذریعہ بھیجے جاتے ہیں ان کے متعلق وہ کبھی نہیں کہتے کہ یہ غیر مسلم و غیر کتابی کا ذبیحہ ہے، بلکہ ان سے پوچھیے تو یہی بتائیں گے کہ مسلم کا ذبیحہ ہے جو مسلم قصاب سے خریدا گیا ہے۔

جو لوگ مسلم ممالک میں رہتے ہیں وہ یہ معلوم کر کے کہ گوشت مسلم یا سیکولر ملک سے مسلم فرماں روا کے زیر انتظام ملک سے در آمد کیا جاتا ہے اسے خرید سکتا ہے اور کھا سکتا ہے اور اس کے یہاں دوسرے لوگ بھی کھا سکتے ہیں۔ حجاج و معتمرین، سیاح اور تجار بھی ایسے گوشت کھا سکتے ہیں اور اس کے سوا دوسرے گوشت سے مکمل احتراز لازم ہے۔

☆☆☆☆

---

(۱) رد المحتار، ج:۹، ص: ٤٩٨، اوائل کتاب الحظر و الاباحة، دار الکتب العلمیة، بیروت

فیصلے

درآمد، برآمد گوشت کا حکم

ایک شہر سے دوسرے شہر یا ایک ملک سے دوسرے ملک لائے جانے والے گوشت سے متعلق مذاکرات ہوئے اور درج ذیل امور طے ہوئے:

(۱) جو گوشت غیر مسلم ملکوں یا غیر مسلم کمپنیوں کے ذریعہ درآمد ہو وہ حلال نہیں، اس لیے کہ ان ملکوں میں زیادہ تر یہ کام عیسائیوں کے ہاتھوں میں ہے اور ان کی اکثریت اپنے کتابی مذہب سے مرتد ہو چکی ہے اور اس لیے بھی کہ ان ملکوں میں مشینوں سے ذبح کا رواج ہے۔

(۲) جس گوشت کے بارے میں معلوم ہو کہ مشین سے ذبح کیے ہوئے جانور کا ہے وہ حلال نہیں خواہ وہ مسلم ملک اور مسلم کمپنی ہی کے ذریعہ درآمد ہوا ہو۔

(۳) جو گوشت مسلم ملک سے مسلم ملک میں آئے اور یہ معلوم ہو کہ مشین کا ذبح کیا ہوا نہیں بلکہ مسلمان کے ہاتھ کا ذبح کیا ہوا ہے، وہ حلال ہے۔ فتاویٰ قاضی خاں میں ہے:

❋ ولو أن رجلا أراد أن يشتري لحما فقال له رجل عدل: لا تشترِ فإنه ذبيحة مجوسي، و قال له القصاب: إنه ذبيحة مسلم والقصاب عدل ، قال الفقيه أبو جعفر – رحمه الله تعالىٰ– : إن السّامع يتحرّىٰ، فإن لم يقع تحرّ يهِ علىٰ شيء يسقط الخبران ، فتبقى الإباحة الأصلية .اھ(۱)

❋عالم گیری میں ہے:

رجل دخل على قوم من المسلمين ياكلون طعاما و يشربون شرابا فدعوه إليه فقال رجل

(۱) فتاویٰ قاضی خاں علی هامش الهندية، ص:٤١٦،ج:٣

مسلم ثقة قد عرفه: "هذا اللحمُ ذبيحة المجوسي و هٰذا الشراب قد خالطه الخمر" و قال الذين دعوه الى ذٰلك: "ليس الأمر كما قال، بل هو حلال" فإنه ينظر في حالهم فإن كانوا عدولا ثقات لم يلتفت إلى قول ذٰلك الرجل الواحد و إن كانوا متهمين أخذ بقوله ولم يسعه أن يقرب شيئًا من الطعام والشراب... فإن كان في القوم رجلان ثقتان أخذ بقولهما، و إن كان فيهم واحدٌ ثقة عمل فيه بأكبر رأيه، فإن لم يكن له راى و استوى الحالان عنده فلا باس باكل ذلك و شربه اھ(۱)

۴ امریکہ کے متعلق معلوم ہوا کہ وہاں بعض شہروں میں یہودیوں کے مذابح ہیں، جو بالعموم اپنے طور پر اپنے کتابی مذہب کے پابند ہوتے ہیں، ان کے ذبیحہ کی حلت قرآن میں مصرح ہے۔ مزید برآں وہ یہ اہتمام بھی کرتے ہیں کہ اپنے یہاں مسلم ذابح رکھتے ہیں اور ان کے ہاتھ کا ذبح کیا ہوا جانور ہی مسلم دُکان داروں کو اپنے ملازمین سے سپلائی کرتے ہیں، پھر ان مسلم دُکان داروں سے عام مسلمان گوشت خریدتے ہیں۔ یہ جائز و حلال ہے۔ لیکن اگر وہ ایک ہی گاڑی میں حلال اور حرام جانور الگ الگ کر کے مسلم اور غیر مسلم کے یہاں بھیجتے ہیں تو مسلمانوں کو یہ چاہیے کہ وہ گوشت پہلے تین بار دھولیں، پھر پکائیں۔ اور مناسب یہ ہے کہ مسلم حضرات یہ کاروبار اپنے مسلمان بھائیوں کی بھلائی کے لیے خود اپنے ہاتھ میں لیں اور شریعت کی پوری پابندی کے ساتھ ذبح و ترسیل اور فروخت کا کام انجام دیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

☆☆☆☆

(۱) عالمگیری، ص:۳۰۹، ج:۵، ملتقطاً

جدید مسعیٰ میں سعی کا حکم

☆- سوال نامہ

☆- خلاصۂ مقالات

☆- فیصلے

سوال نامہ

جدید مسعیٰ میں سعی کا حکم

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظمِ مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

حجاج و معتمرین کی بڑھتی ہوئی تعداد اور مسعیٰ کی تنگی کے پیش نظر حکومتِ سعودیہ نے مسعیٰ میں جانب مشرق [مولد النبی ﷺ کی طرف] دوگنی توسیع کر دی ہے، مشاہدے سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ توسیع صفا و مروہ کے حدود سے باہر ہوئی ہے لیکن حکومت کے آثار و شعائر کو ختم یا کم کر دینے کے نظریے کے پیش نظر اس پر جزم نہیں کیا جا سکتا۔ "سعی بین الصفا والمروہ" چوں کہ واجب ہے، اس لیے سال گذشتہ جب سے توسیع کا یہ عمل شروع ہوا تبھی سے حجاج و معتمرین کے لیے یہ خلجان کا باعث بنا ہوا ہے اور ان کی زبان پر علماے کرام کی خدمت میں بس ایک سوال ہے کہ:

(۱) نئے مسعیٰ میں سعی جائز ہے یا نہیں؟

(۲) اس لیے ضرورت ہے کہ صفا و مروہ کی وسعتوں کی تحقیق کر کے اس کا حکم واضح کر دیا جائے۔

☆☆☆

خلاصۂ مقالات بعنوان

جدید مسعیٰ میں سعی کا حکم

تلخیص نگار: مولانا نفیس احمد مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے ارباب حل وعقد نے سولہویں فقہی سیمینار کے لیے جن سات موضوعات کا انتخاب کیا ان میں ایک اہم موضوع ہے: "جدید مسعیٰ میں سعی کا حکم"۔ اس موضوع پر ملک کے مختلف خطوں سے اکیس مقالات مجلس کو موصول ہوئے، جن کے صفحات کی مجموعی تعداد اٹھانوے (۹۸) ہے، ان میں کچھ نہایت مختصر، کچھ متوسط اور کچھ بہت مفصل اور تحقیقی ہیں۔

در اصل واقعہ یہ ہے کہ حج و عمرہ کرنے والوں کی روز بروز بڑھتی ہوئی تعداد اور مسعیٰ (مقام سعی) کی تنگی کے پیشِ نظر موجودہ حکومت سعودیہ نے مسعیٰ میں پورب کی طرف (جدھر مولد النبی ﷺ واقع ہے) قدیم مسعیٰ کے برابر ایک نیا مسعیٰ بنا دیا۔ دیکھنے سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ صفا و مروہ کی حدوں سے باہر ہے۔ حج میں صفا و مروہ کے درمیان سعی مذہب حنفی میں واجب اور مذہب شافعی و مالکی میں فرض (رکن) ہے، اور امام احمد بن حنبل علیہ الرحمۃ سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ اس لیے سالِ گزشتہ جب سے توسیع کا یہ عمل شروع ہوا، تبھی سے علمائے کرام، مفتیانِ عظام اور دیگر باشعور فرزندانِ اسلام کے لیے یہ خلجان کا باعث بنا ہوا ہے کہ حکومت سعودیہ کے ذریعہ تعمیر کیے گئے اس جدید مسعیٰ میں سعی جائز ہے یا نہیں؟ اور اس میں سعی کرنے سے مناسک حج و عمرہ کی کامل ادائگی ہوتی ہے یا نہیں؟

اس موضوع کی گہرائی میں جائیے تو یہ اپنے دامن میں تین سوالات چھپائے ہوئے نظر آتا ہے:

(۱) صفا و مروہ اور ان کے درمیان کا طول و عرض کتنا ہے؟

(۲) جدید مسعیٰ صفا و مروہ کی درمیانی حدود میں ہے یا ان سے باہر؟ —— اور بہر صورت اس میں سعی کرنے سے سعیِ مامور بہ سے سبک دوشی ہو جائے گی یا نہیں؟

(۳) اگر نہیں تو موجودہ صورت حال میں اسلامی شریعت کی رو سے امت مسلمہ کے لیے راہِ عمل اور راہِ نجات کیا ہے؟

(۱) صفا و مروہ اور ان کے درمیان کا طول و عرض کیا ہے؟

مقالہ نگار حضرات میں سے بارہ حضرات نے صفا و مروہ اور ان کے درمیان کی مسافت (لمبائی اور چوڑائی) بیان کی ہے۔

• قاضی فضل رسول مصباحی، مہراج گنج • مولانا شبیر احمد مصباحی، مہراج گنج • مولانا محمد انور نظامی، کٹگھرہ، ہزاری باغ

• مفتی محمد حبیب اللہ مصباحی بچپڑوا، بلرام پور • مفتی محمد ابرار احمد امجدی، اوجھاگنج، بستی • مولانا محمد رفیق عالم رضوی، بریلی شریف • مولانا رضاء الحق اشرفی مصباحی، کچھوچھہ شریف • قاضی فضل احمد مصباحی، بنارس • مولانا محمد نصر اللہ رضوی مصباحی، محمد آباد گوہنہ، مئو • مولانا محمد ناصر حسین مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مولانا ابرار احمد اعظمی، جلال پور، امبیڈکر نگر • مفتی محمد نظام الدین رضوی، جامعہ اشرفیہ۔

مولانا محمد ناصر حسین مصباحی نے اپنے مقالے میں اس موضوع پر بہت تفصیل سے گفتگو کی ہے، انھوں نے اصحابِ لغت اور مورخین کے بتیس نصوص پیش کیے ہیں، ان میں صفا و مروہ کے متعلق سات طرح کی تعبیرات ملتی ہیں، جن کا خلاصہ کچھ اس طرح ہے:

❶ صفا و مروہ "جبل" (پہاڑ) ہیں۔ (سولہ حضرات کی صراحت)۔
❷ صفا و مروہ "جُبَیل" یا "جبل صغیر" (پہاڑی) ہیں۔ (چار کتابوں کی صراحت)۔
❸ صفا و مروہ "حجر" (پتھر) ہیں۔ (تین حضرات کا بیان)۔
❹ صفا و مروہ "حجر عظیم" (بڑا پتھر) یا "صفح" (کشادہ پتھر) ہیں۔ (دو حضرات کا بیان)۔
❺ یہ "مکان مرتفع" (بلند جگہ) ہیں۔ (تین اہلِ علم کا بیان)۔
❻ یہ "جبل ابو قبیس" اور "جبل قُعَیقِعان" کی "اَنف" ہیں۔ (تین علما کی صراحت)۔
❼ یہ "أکَمَة" ہیں۔ (یاقوت حموی کا بیان بہ روایت سلیمان بن عبد اللہ مکی محدث)۔

ظاہر ہے کہ یہ ساری تعبیریں مبہم ہیں جن سے کسی خاص لمبائی اور چوڑائی کا پتہ نہیں چلتا، اس لیے ان پر استدلال کی عمارت نہیں کھڑی کی جا سکتی، اور ان سے مسعیٰ کا طول و عرض ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا اس مقصد کے حصول کے لیے مستند اہل علم اور ارباب تاریخ کے حوالے سے اس کی صحیح پیمائش درکار ہے۔ اس نقطۂ نظر سے جب مقالات پر نظر ڈالی گئی تو یہ محسوس ہوا کہ بیش تر مقالہ نگاروں نے شیخ ابو الولید ازرقی (متوفی ۲۲۳ھ، وقیل: ۲۵۰ھ) اور شیخ محمد بن اسحاق مکی فاکہی (متوفی ۲۷۲ھ) کی وہ پیمائش نقل کی ہے جس کو علامہ قطب الدین محمد بن احمد نہروالی حنفی (متوفی ۹۹۰ھ) نے اپنی کتاب "الإعلام بأعلام بیت الله الحرام" میں اور ان کے حوالے سے علامہ شامی نے "منحة الخالق حاشیه البحر الرائق" میں نقل کیا ہے۔ ان کے علاوہ کچھ اور علماے کرام اور مورخین کی عبارتیں بھی پیش کی گئی ہیں۔ کچھ عبارتیں درج ذیل ہیں۔

❖ ذرعُ ما بين العَلَمِ الذي على باب المسجد إلى العلم الذي بحذائه على باب دار العباس بن عبد المطلب و بينهما عرض المسعى خمسة و ثلاثون ذراعًا و نصف. (۱)

❖ و ذرع ما بين العلم الذي على باب المسجد إلى العلم الذي بحذائه على باب العباس بن عبد المطلب رضي الله تعالى عنه و بينهما عرضُ المسعى خمسة و ثلاثون ذراعًا و اثنتا عشرة إصبعًا. (۲)

(۱) أخبار مكة للأزرقي، ج ۲، ص ۱۱۹
(۲) أخبار مكة للفاكهي، ج ۲، ص ۲۴۳

❖ إنّ عَرض المسعى كان خمسة و ثلاثين ذراعًا.(۱)

ان کے علاوہ بحر الرائق شرح کنز الدقائق (ج۲، ص:۴۵۸)، حاشیہ قلیوبی و عمیرہ (ج:۲،ص:۸۰)، حواشی الشروانی (ج:۴،ص:۹۸)، تحفة المحتاج فی شرح المنهاج (ج:۱۵، ص:۱۷۲)، حاشية الجمل (ج:۴،ص:۱۷۴۱)، حاشية البجيرمی علی الخطیب (ج:۹،ص:۲۰۸) میں مسعیٰ کی چوڑائی ۳۵ذراع بتائی گئی ہے۔

جب کہ علامہ حربی نے مسعیٰ کی چوڑائی ۳۲ ذراع اور علامہ باسلامہ نے ۳۶ ½ ذراع لکھی ہے، ان کی عبارتیں درج ذیل ہیں۔

❖ و ذرعُ المسعى من المسجد الحرام إلى دار العباس اثنان و ثلاثون ذراعًا . (۲)

❖ ذرعُ ما بين العَلَم الذي على باب المسجد إلى العلم الذي بحذائه على دار العباس بن عبد المطلب و بينهما عرضُ المسعى ستة و ثلاثون ذراعًا و نصف. (۳)

اور علامہ تقی الدین فاسی مالکی نے اپنی کتاب "شفاء الغرام باخبار البلد الحرام" میں علامہ ازرقی کے حوالے سے مسعیٰ کی چوڑائی ۳۵ ½ ذراع نقل کرنے کے بعد اپنی پیمائش کے مطابق اس کی چوڑائی ذراعِ حدید سے ۲۷ ¾ گز اور ذراع ید سے ۳۱ ⁵⁄₇ گز لکھی۔ ان کی عبارت درج ذیل ہے:

"وقد حررنا مقدار ما بين هذه الاعلام طولاً و عرضاً و ذلك أنّ مِنَ العَلَمِ الذي في حدّ باب المسجد الحرام المعروف بباب العباس عند المدرسة الأفضلية إلى العَلَم الذي يُقابِلُه في الدار المعروفة بدار العباس ثمانيةً و عشرين ذراعاً إلّا ربعَ ذراع بذراع الحديد، يكون ذلك بذراع اليد إحدى و ثلاثين ذراعاً و خمسة أسباع ذراع. و ذلك ينقصُ عما ذكره الأزرقي في مقدار هذين العَلَمَينِ و من العَلَم الذي في المنارة المعروفة بمنارة "عليّ" إلى الميل المقابل له في الدار المعروفة بدار سلمة أربعةٌ و ثلاثون ذراعا و نصفُ ذراع و قيراطان بذراع الحديد، يكون ذلك بذراع اليد سبعةً و ثلاثين ذراعاً و نصف ذراع و سُدُسَ سُبُع ذراع. "(۴)

اس موقع پر مولانا نصر اللہ رضوی اور مولانا ناصر حسین مصباحی نے جدید نظام پیمائش کے اعتبار سے بھی اس کا جائزہ لیا ہے۔ مولانا نصر اللہ رضوی صاحب لکھتے ہیں:

"ذراع دو قسم کا ہے، ذراع کرباس اور ذراع ہاشمی۔ اور ذراع کرباس 18 انچ =46.2 سینٹی میٹر بتایا گیا ہے، جب کہ

---

(۱) الإعلام بأعلام بيت الله الحرام للعلامة قطب الدين محمد بن أحمد النهروالي الحنفي، ص ۱۰۷
(۲) المناسك و طُرُق الحج، ص:٤٦٥، و فی النسخة الأخرى،ص:٥٠٢
(۳) عمارة المسجد الحرام ص ۲۹۹
(۴) شفاء الغرام،ص:٣٢٥.

ذراع ہاشمی 61.6 سینٹی میٹر کا............اس حساب سے عرض مسعیٰ $16.40 = 35.5 \times 46.2$ تقریباً ساڑھے سولہ میٹر ہوا۔ البتہ ذراع ہاشمی سے $21.86 = 35.5 \times 61.6$ یعنی تقریباً بائیس میٹر چوڑا ہے۔ اور سعودی تعمیر میں قدیم مسعیٰ تقریباً 20 میٹر ہے۔"

مولانا ناصر حسین مصباحی صاحب نے "معجم لغة الفقهاء" اور "المعجم الوسيط" کے حوالے سے جدید نظام پیمائش کے اعتبار سے مسعیٰ کی چوڑائی بڑی تفصیل کے ساتھ پیش کی ہے اور آخر میں لکھا ہے:

"ایک ذراع کی لمبائی 46.2 سینٹی میٹر ہوئی، اس کو مسعیٰ کے عرض یعنی ½35 میں ضرب دینے سے 1640 سینٹی میٹر ہوتا ہے، یعنی موجودہ رائج نظام میٹر کے حساب سے مسعیٰ کا عرض تقریباً ساڑھے سولہ ½16 میٹر ہوگا۔

اور اگر ذراع سے مراد ذراع ہاشمی ہو تو مسعیٰ کا عرض "معجم لغة الفقهاء" کے اعتبار سے 2179.7 سینٹی میٹر یعنی تقریباً 22 میٹر ہوتا ہے۔ اور "المعجم الوسیط" کے اعتبار سے 2272 سینٹی میٹر یعنی ساڑھے بائیس میٹر ہوتا ہے۔ بہر صورت مؤرخین اور فقہا کی عبارات واقوال کے پیش نظر مسعیٰ کا عرض ساڑھے سولہ میٹر سے ساڑھے بائیس یا تیئیس میٹر تک ہوسکتا ہے، اس سے زیادہ نہیں۔"

مختلف مورخین اور علما کی پیمائشوں میں اختلاف کی وجہ

کچھ مقالہ نگاروں نے مختلف علما و مورخین کی پیمائشوں میں اختلاف ذکر کرنے کے بعد ان کے درمیان تطبیق کی صورتیں بھی ذکر کی ہیں۔ مولانا محمد ناصر حسین مصباحی صاحب نے مورخین و علما کے اقوال میں اختلاف کے لیے چار توجیہات پیش کی ہیں، لیکن میں اختصار کے پیشِ نظر یہاں صرف حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی مدظلہ کی توجیہ پیش کرتا ہوں۔ آپ فرماتے ہیں:

"ان اقوال میں تطبیق یہ ہے کہ لوگوں کے مکانات کچھ مسعیٰ کے عرض کے حدود میں بھی آگئے اس لیے اس کا عرض سمٹ کر کم ہوگیا، پھر جب وہ گھر کچھ ہٹے تو کشادگی آئی اور جب زیادہ ہٹے تو زیادہ کشادگی آگئی۔ چوں کہ مسعیٰ کے کناروں پر کوئی روک نہیں لگائی گئی تھی، اس لیے بھول چوک کا امکان ضرور تھا۔"

② جدید مسعیٰ صفا و مروہ کی درمیانی حدود میں ہے یا باہر؟ اور اس میں سعی کا حکم کیا ہے؟

اس بات پر تمام مقالہ نگار حضرات کا اتفاق ہے کہ سعی صفا و مروہ کے درمیان ہی واجب ہے، لیکن ان کے درمیان اختلاف اس سلسلے میں پایا جاتا ہے کہ جدید مسعیٰ، صفا و مروہ کی درمیانی حدود میں ہے یا باہر۔ مقالات کے مطالعہ سے معلوم ہوا کہ مقالہ نگار حضرات چار خانوں میں بٹے ہوئے ہیں:

① یہ مسعیٰ صفا و مروہ کی درمیانی حدود ہی میں معلوم ہوتا ہے۔ ② یہ، صفا و مروہ کی درمیانی حدود سے خارج اور علاحدہ ہے ③ اگر یہ صفا و مروہ کی حدود میں ہو تو اس میں سعی جائز ہے ورنہ ناجائز۔ ④ اگر جدید مسعیٰ، قدیم مسعیٰ سے مماس اور متصل ہو

تو اس میں سعی ہو سکتی ہے، اگرچہ یہ خلافِ سنت ہوگی۔

پہلی رائے: جدید مسعیٰ صفا و مروہ کی درمیانی حدود میں ہی معلوم ہوتا ہے۔ یہ رائے درج ذیل علمائے کرام کی ہے:

• مفتی شیر محمد خاں رضوی، جودھ پور، راجستھان • مولانا مسیح احمد قادری مصباحی، بلرام پور • مفتی آل مصطفیٰ مصباحی، گھوسی، مئو • مولانا محمد معین الدین مصباحی، فیض آباد • مفتی محمد حبیب اللہ خاں مصباحی، بیچپڑوا • مفتی محمد ابرار احمد امجدی، اوجھاگنج، بستی • مولانا محمد انور نظامی مصباحی، کٹگھرہ، ہزاری باغ • مولانا رضاء الحق اشرفی مصباحی، کچھوچھہ شریف۔

مولانا محمد معین الدین مصباحی لکھتے ہیں:

"مندرجہ بالا اقتباس سے جزم تو نہیں، لیکن اس بات کا ظن ضرور حاصل ہوتا ہے کہ صفا و مروہ کی پہاڑی بہت کشادہ اور وسیع و عریض تھی کہ صفا و مروہ کی بہت سی سیڑھیاں بھر گئیں اور یہ جاری ہے اور مروہ کے اوپر اہل مکہ کے مکانات آباد تھے اور جب یہ اتنی وسیع و عریض تھیں تو جدید مسعیٰ کے حدودِ صفا و مروہ میں ہونے کا ظن غالب ہے اور ظن سے بہت سے احکام ثابت ہوتے ہیں، کما لا یخفی، اس لیے جدید مسعیٰ میں سعی، "سعی بین الصفا والمروہ" ہی ہوگی۔"

مفتی آل مصطفیٰ مصباحی لکھتے ہیں:

"اگر (جدید مسعیٰ کی توسیع) حدودِ صفا و مروہ کے اندر ہوئی ہے تو (اس پر سعی، وجوبِ سعی کی ادائیگی کے لیے) کافی ہوگی۔ قرائن سے پتہ چلتا ہے کہ یہ توسیع صفا و مروہ کے اندر ہوئی ہے۔"

مولانا محمد مسیح احمد قادری مصباحی لکھتے ہیں:

"صفا و مروہ کافی وسیع و عریض پہاڑ تھے، کیوں کہ فی زماننا "جبل بو قبیس" اور صفا کے درمیان کافی فاصلہ ہے، جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ حکومت سعودیہ نے دیگر آثار و شعائر کی طرح ان دونوں پہاڑوں کو بھی کافی کم کر دیا ہے، لہٰذا مسعیٰ کی موجودہ توسیع کے بعد اس میں سعی جائز و درست ہے۔"

مفتی محمد حبیب اللہ خاں مصباحی تحریر فرماتے ہیں:

"اور قیاس بھی یہ چاہتا ہے کہ جدید مسعیٰ میں سعی جائز ہو، اس لیے کہ صفا و مروہ دونوں کے بارے میں علما نے تحریر فرمایا ہے کہ یہ دونوں مکہ کے پہاڑ ہیں اور ظاہر ہے کہ پہاڑ کا اطلاق کسی چھوٹے ٹیلہ پر نہیں ہوتا ہے، جس کی لمبائی چوڑائی، اونچائی مختصر ہو، بلکہ اس پر ہوتا ہے جو لمبا، چوڑا، اونچا ہو اور اس کی جڑ وسیع و عریض و عمیق ہو۔ حکومت سعودیہ کی توڑ پھوڑ اور خرد برد کی وجہ سے اب اگرچہ بہ ظاہر ایسا لگتا ہے کہ مختصر سا ہے، لیکن اگر اس کی جڑ کھود کر دیکھی جائے تو اتنا نہ ہوگا جو بظاہر نظر آتا ہے، بلکہ اس سے کہیں زیادہ کشادہ ہوگا۔ مرورِ زمانہ کی وجہ سے صفا و مروہ کا کچھ حصہ زمین میں چھپ گیا ہے اور اوپر کا حصہ توڑ دیا گیا ہے، صرف نشانی کے لیے تھوڑا سا باقی رکھا ہے، لیکن نیچے کا حصہ ابھی جوں کا توں ہے، اس میں کوئی بجا و بے جا تصرف نہیں کیا گیا ہے، اس لیے جدید مسعیٰ میں جو ابھی فی الحال اضافہ کیا گیا ہے صفا و مروہ کے مابین ہونے کی وجہ سے سعی جائز ہونا چاہیے۔"

اسی سے ملتی جلتی بات مولانا انور نظامی نے بھی لکھی ہے۔

مفتی ابرار احمد امجدی، رحلة ابن بطوطه، رد المحتار اور تهذيب الاسماء واللغات کی عبارتیں پیش کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”اس تفصیل سے یہ واضح اشارہ ملتا ہے کہ حضرت امام نووی کے عہد میں صفا و مروہ کی وسعت ۱۲۵ فُٹ سے زیادہ تھی اور موجودہ مسعیٰ کی وسعت تقریباً ۲۰ر میٹر یعنی ۶۲ر فُٹ ہے، اور جدید مسعیٰ بھی تقریباً اتنا ہی ہے، اس لیے وہ بھی صفا و مروہ کی مُحاذات میں ہے اور جدید مسعیٰ میں سعی ”سعی بین الصفاوالمروہ“ ہی ہے.... اس لیے یہ جائز و درست ہے۔“

مولانا رضاء الحق مصباحی مختلف کتابوں سے صفا و مروہ کی لمبائی، چوڑائی، اونچائی نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”اس سے اس بات کا ظن غالب حاصل ہوتا ہے کہ جانب مشرق توسیع شدہ نیا میدانِ سعی، حدودِ صفا و مروہ کے اندر ہے، لہٰذا اس میں سعی جائز ہے۔“

دوسری رائے: یہ ہے کہ اگر یہ مسعیٰ صفا و مروہ کی حدود میں ہو تو اس میں سعی جائز ہے ورنہ ناجائز۔ یہ رائے قاضی فضل احمد مصباحی، مولانا محمد سلیمان مصباحی، مولانا شبیر احمد مصباحی کی ہے۔

قاضی فضل احمد مصباحی لکھتے ہیں:

”سوال نامے میں جس توسیع کا ذکر ہے وہ مسعیٰ میں جانبِ مشرق ہے، اس سے ظاہر یہی ہے کہ یہ توسیع جانب عرض میں ہوئی ہے، لہٰذا اگر یہ توسیع ۳۵ر گز کے اندر ہے تو سعی جائز و درست ہے اور اگر ۳۵ر گز سے زائد ہے تو زائد حصے میں سعی کرنے کی صورت میں واجب ذمے سے ساقط نہ ہوگا۔“

تیسری رائے: یہ ہے کہ اگر جدید مسعیٰ حدودِ صفا و مروہ سے باہر ہونے کے باوجود اس سے مماس، متّصل اور ملصق ہو تو اس میں سعیِ واجب کی ادائگی ہو جائے گی، مگر یہ ادائگی خلافِ سنت اور مکروہ ہوگی۔ یہ رائے مولانا محمد عالم گیر مصباحی (جودھ پور) کی ہے۔ بالکل اسی سے ملتی جلتی بات مفتی عبدالسلام رضوی نے بھی کہی ہے۔

چوتھی رائے: یہ ہے کہ جدید مسعیٰ صفا و مروہ کی درمیانی حدود سے بالکل خارج اور علاحدہ ہے، اس لیے اس میں ”سعی بین الصفاوالمروہ“ نہیں ہے، اور وہ جائز نہیں۔ یہ رائے درج ذیل اہلِ علم کی ہے:

• مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلس شرعی • مولانا محمد نصر اللہ رضوی • مولانا محمد عارف اللہ مصباحی • مولانا محمد رفیق عالم رضوی مصباحی • مولانا ابرار احمد اعظمی • مولانا محمد ناصر حسین مصباحی • قاضی فضل رسول مصباحی۔

مولانا نصر اللہ رضوی صاحب رقم طراز ہیں:

”ان ساری تفصیلات سے ظاہر یہ ہوا کہ مسعیٰ کی چوڑائی میں اضافے کی جتنی گنجائش تھی، اس سے کچھ بڑھ کر مسعیٰ کی چوڑائی میں اضافہ کیا جا چکا ہے۔ اب مزید گنجائش باقی نہیں رہی۔ تو اَب مولد النبی شریف کی سمت میں اضافہ کرتے ہوئے مزید ۲۰ر میٹر چوڑے مسعیٰ کی تعمیر حدودِ صفا اور حدودِ مروہ سے باہر ہے۔ نقشے بھی دیکھے گئے، ان سے بھی یہی پتہ چلتا ہے اور یہ احتمال کہ ان دونوں پر پہاڑ کا اطلاق ہوتا ہے تو ان کی جڑیں بھی کافی وسیع ہوں گی۔ یہ صرف احتمال ہے، جس کو مدار بنا کر کوئی قطعی حکم نہیں لگایا جا سکتا۔“

مولانا محمد عارف اللہ مصباحی صاحب لکھتے ہیں:

”اِس مقالے کی تیاری کے دوران سعودی عرب کے ایک عالم شیخ علوی بن عبد القادر سقاف کا ایک مضمون ”حکم السعي في المسعی الجدید“ دیکھنے کو ملا جس سے معلوم ہوا کہ سعودی عرب کے سب سے بڑے سرکاری مذہبی ادارے ”مجلس کبار علماء“ اور دوسرے بڑے بڑے علما مثلاً شیخ صالح اللحیدان، شیخ عبد الرحمٰن البراك، شیخ صالح الفوزان اور شیخ عبد المحسن العبّاد وغیرہم بھی جدید مسعیٰ کو عرض میں صفا و مروہ کی حدود سے نہ صرف خارج مانتے ہیں بلکہ ان لوگوں نے شرعی، تاریخی اور لغوی اَدِلّہ سے مُؤیَّد اپنے فتاویٰ، بیانات اور بحثوں کے ذریعہ ثابت کیا کہ جدید مسعیٰ صفا و مروہ کی حد سے باہر ہے، اور اس میں جوازِ سعی کے قائل علما کے شبہات کا انھوں نے رد بھی کیا۔“

مولانا محمد ناصر حسین مصباحی نے اپنے مقالے کی ”پانچویں بحث: مسعیٰ عہد نبوی سے ۱۴۲۹ھ تک“ میں مختلف علما و مورخین کے حوالوں سے ۱۴۲۹ھ تک مسعیٰ کی مختلف توسیعات کو بیان کیا ہے۔ بحث کے آخر میں لکھتے ہیں:

”تاریخ سے ثابت ہو گیا کہ مسعیٰ میں جو بھی توسیع ہوئی ہے، وہ مسعیٰ کی حد کے اندر ہی ہوئی ہے، ایسا نہیں ہے کہ غیر مسعیٰ کو مسعیٰ میں داخل کر دیا گیا ہو۔ جب یہ ثابت ہو گیا کہ مسعیٰ میں گھر اور دکانوں کے سبب تنگی ہو گئی تھی، لہٰذا مختلف زمانوں میں اس کی توسیع ہوتی رہی، یہاں تک کہ مسعیٰ کو اس کے اصل عرض تک وسیع کر دیا گیا۔ لہٰذا اب اس میں کسی طرح کی توسیع کی گنجائش نہیں ہے۔ اور جب کسی بھی توسیع کی گنجائش باقی نہ رہی، تو حالیہ توسیع جو حکومت سعودیہ نے ۱۴۲۹ھ میں کی، جس کی وجہ سے اصل مسعیٰ جس کا عرض بیس میٹر تھا اور توسیع کے بعد چالیس میٹر ہو گیا ہے، یہ توسیع جائز نہیں ہے۔ اور نہ ہی اس میں سعی کرنا درست ہے۔“

اس کے بعد مزید لکھتے ہیں:

”مسعیٰ شعائرِ اسلام میں سے ہے، اور تمام شعائر توقیفی ہیں، ان میں تبدیلی کی کوئی گنجائش نہیں۔ نیز مسعیٰ پوری امتِ مسلمہ میں ہر دور میں مشہور و معروف رہا ہے، اور اسی اصل مسعیٰ میں سعی ضروری ہے، مسعیٰ میں اس طرح توسیع کرنا کہ غیر مسعیٰ کو مسعیٰ بنا دیا جائے جائز نہیں ہے۔ اس پر متعدّد جزئیات شاہد ہیں:

[۱] علامہ باجی نے منتقی شرح موطا میں فرمایا:

”والسعيُ بين العَلَمَين هو الذي يقتضيه الحديثُ المذكور، وقد أَعْلَمَتِ الخَلَفُ ذينك الموضعين حتى صار إجماعًا.“ (۱)

[۲] ملا علی قاری نے مرقاۃ المفاتیح میں فرمایا:

”والمسعى هو المكان المعروف اليوم، لإجماع السلَف والخَلَف عليه كابراً عن كابر.“ (۲)

[۳] ابو علی جوینی نے فرمایا:

(۱) منتقی شرح موطا، ج:۲ ص:۳۰۵

(۲) مرقاۃ المفاتیح لملا علی قاری، ج:۵، ص:۴۷۵

"و مكان السعي معروف لا يتعدى. (۱)

۴ علامہ فاسی نے فرمایا:

"و ما عن أحد منهم (أي أهل العلم) إنكارٌ لذلك (أي السعي في محل السعي المعروف) ولا أنه سعى في غير المسعى اليوم. .. فيكون إجراءُ السعي بمحل السعي مُجمعًا عليه عند من وقع التغيير في زمنهم و عند من بعدهم، والله تعالى أعلم." (۲)

۵ محمد طاہر کردی نے کہا:

"و موضع السعي هو هو، لم يتغير ولم يتبدّل ولم ينقص ولم يزد." (۳)

۶ علامہ قطب الدین حنفی تحریر فرماتے ہیں:

"السعيُ بين الصفا والمروة من الأمور التعبدية التي أو جبها اللهُ تعالى علينا، ولا يجوز العدولُ عنه، ولا تُؤدَّى هذه العبادةُ إلّا في ذلك المكان المخصوص الذي سعى رسولُ الله ﷺ فيه." (۴)

۷ منحۃ الخالق میں ہے:

"أنّ السعي بين الصفا والمروة من الأمور التعبدّية في ذلك المكان المعروف." (۵)

۸ نہایۃ المحتاج میں ہے:

"وهو المسعى المعروف الآن .... فقد أجمع العلماء وغيرهم من زمن الأزرقي إلى الآن على ذلك." (۶)

اس مقام پر مولانا ابرار احمد اعظمی صاحب نے "جدید مسعیٰ میں غور وخوض کا ایک اور پہلو" کے عنوان سے ایک اہم بات پیش کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ صفا سے مروہ تک مسعیٰ دو حصوں میں منقسم ہے: مسعیٰ موضع المشي (چلنے کی جگہ) مسعیٰ موضع الھَرْوَلَہ۔ (دوڑنے کی جگہ) کو صفا سے میل اول تک "موضع المشی" ہے، میل اول سے میل ثانی تک بطن وادی "موضع الھرولہ" ہے پھر میل ثانی سے مروہ تک "موضع المشی" ہے۔ موضع الھرولہ کا طولِ مسافت علامہ ازرقی اور علامہ فاسی کے بیان کے مطابق ۱۲۱ر گز ہے اور فقہاو مورخین کی صراحت کے مطابق بطن وادی اور موضع الھرولہ کا عرض ۳۵ر گز ہے۔ اب اگر بالفرض کوہ صفا و مروہ کی قدیم وسعت کا تخمینہ لگاتے ہوئے جدید مسعیٰ کا مابین الصفا والمروہ ہونا ثابت ہو جائے

---

(۱) نهاية المطلب، ج:٤، ص: ٣٠٤

(۲) شفاء الغرام، ج:١، ص: ٥٢١

(۳) التاريخ القويم، ج:٥، ص: ٣٦٣

(۴) الإعلام ص١٠٣/ تحصيل المرام، ج:١، ص: ٣٤٢

(۵) منحة الخالق البحر الرائق، ج:٢، ص:٥٨٦، كتاب الحج، باب الإحرام، دار الكتب العلمية، بيروت

(۶) نهاية المحتاج، ج:٣، ص:٣٩١

پھر بھی مسعیٰ کے جزو اہم "بطن الوادی" اور "موضع الهروله" کو جدید مسعیٰ کی طرف منتقل کرنا غیر متصور و ناممکن ہے۔ لا محالہ جدید مسعیٰ قدیم مسعیٰ کے اہم جز "بطن الوادی" سے خالی ہوگا لہٰذا جدید مسعیٰ میں سعی مامور بہ کی ادائگی کی بالکل گنجائش نہیں ہے۔ اسی لیے جب علامہ برجَندی نے بطن وادی سے انحراف کی صورت میں بزعم خود سعی مشروع کا تصور پیش کیا اور کہا کہ "ما بين الصفا والمروه" کہیں بھی سعی کی جا سکتی ہے تو اس پر حضرت ملا علی قاری نے تعاقب کرتے ہوئے اپنی کتاب "المسلك المتقسط" میں ص:۸۷ پر فرمایا کہ یہ علامہ برجندی کا عجیب قول ہے۔

ناظم مجلس شرعی حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی صاحب نے اس سلسلے میں بہت محققانہ گفتگو فرمائی ہے۔ وہ رقم طراز ہیں:

منحۃ الخالق حاشیہ بحر الرائق میں ہے:

"(مهمة) ذكر الشيخ عبد الرحمٰن المرشدي في شرحه على الكنز أنّ مسافة ما بين الصفا والمروة سبع مائة وخمسون ذراعاً فعليه فعدة السعى خمسة آلاف و مائتان و خمسون ذراعاً اه و فى الشمني سبع مائة و ستة ستّتون ذراعاً و اما عرض المسعى فحكى العلامة الشيخ قطب الدين الحنفى فى تاريخه نقلا عن تاريخ الفاكهى أنه خمسة و ثلاثون ذراعاً، ثم قال: وههنا إشكال عظيم ما رأيت أحدا تَعَرَّضَ له و هو أنَّ السعيَ بين الصفا والمروة من الأمور التعبدية فى ذلك المكان المخصوص، و على ما ذكر الثقات أدْخِلَ ذلك المسعى في الحرم الشريف و حُوِّلَ ذلك المسعى إلى دار ابن عباد كما تقدم والمكان الذى يُسْعىٰ فيه الاٰن لا يتحقق انه من عرض المسعى الذى سعى فيه رسولُ الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم أو غيره فكيف يصح السعى فيه و قد حُوِّلَ عن محله؟ و لعل الجواب أنَّ المسعىٰ كان عريضا و بُنِيَتْ تلك الدُّوْرُ بعد ذالك فى عرض المسعىٰ القديم فهدمها المهديُّ و أدخل بعضها فى المسجد الحرام و ترك البعض و لم يُحَوِّل تحويلا كليا و إلا لأنكره علماء الدين من الأئمة المجتهدين اه ملخصاً من المدنى." (۱)

اس عبارت سے کئی ایک اہم فائدے حاصل ہوئے:

(الف) مسعیٰ کا عرض ۳۵/ ذراع ہے۔

(ب) اس مکان مخصوص میں سعی امور تعبدیہ میں سے ہے۔ اس مکانِ مخصوص میں لفظ "اُس" کا اشارہ "عرض مسعیٰ" کی طرف ہے اور "مکان مخصوص" سے مراد وہی مکان معروف ہے، اور "امور تعبدیہ" کے لفظ سے عیاں ہے کہ اُس مکان مخصوص میں سعی کا عبادت ہونا شارع علیہ السلام کے فرمان و عمل سے ثابت ہوا، اس میں عقل کو کچھ بھی پر مارنے کی گنجائش نہیں ہے۔

(ج) خلیفہ مہدی کے زمانے میں مسعیٰ کی توسیع ہوئی، مگر اس میں تحویل کلی نہ ہوئی کہ سعی کے مکان معروف سے ہٹا

(۱) منحة الخالق على البحر الرائق، ج:۲، ص:۵۸۵. ۵۸۶، باب الاحرام من كتاب الحج، دار الكتب العلمية، بيروت بيروت

کر کسی نئی جگہ کو مسعیٰ بنادیا گیا ہو، بلکہ یہ صرف تحویل جزئی ہوئی کہ قدیم مسعیٰ کے حدود سے لوگوں کے مکانات ہٹا کر وہاں تک مسعیٰ بڑھادیا گیا۔

(د) اگر یہ توسیع خارج مقام پر ہوئی ہوتی تو اس وقت کے علماے دین وائمۂ مجتہدین نے اس پر انکار فرمایا ہوتا کہ اس وقت علما بلا خوف نہی عن المنکر فرماتے تھے۔

(ہ) شیخ مدنی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے یہ بات جزم کے ساتھ نہیں فرمائی، بلکہ فرمایا کہ ''شاید قدیم مسعیٰ توسیع کی حد تک کشادہ تھا جو لوگوں کے مکانات کی وجہ سے سمٹ گیا تھا'' مگر حق یہ ہے کہ یہ بات شک و شبہہ سے بالاتر ہے۔ مہدی کے زمانے میں وہ توسیع قدیم مسعیٰ کے حدود میں ہوئی تھی، جو مسعیٰ الرسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تھا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ توسیع دار ابن عباد تک ہوئی اور وہ خیر القرون میں مسعیٰ کی آخری حد تھا، جیسا کہ بخاری شریف میں ہے:

وقال ابن عمر: السعي من دار بنى عبّاد إلى زقاق بني أبي حسين. اھ (۱)

قَسطَلانی میں ہے:

قال سفيان فيما رواه الفاكهي: هو بين العلمين. اھ (۲)

ٹھیک یہی تحدید علامہ تقی الدین فاسی مکی مالکی نے بھی کی ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے شفاء الغرام باخبار البلد الحرام للفاسي، ج:۱، ص: ۳۲٤-۳۲٥، اس کی کچھ عبارت اسی تلخیص کے ص:۳ پر گزر چکی ہے) علامہ ابو الولید احمد بن محمد الازرقی (متوفی ۲۲۲ھ/ ۸۳۷ء) اپنی مشہور زمانہ کتاب ''اخبار مكة المشرفة'' میں رقم طراز ہیں:

ذرع ما بين الصفا والمروه الخ. (یہ عبارت اِسی تلخیص کے ص:۲ پر گزر چکی ہے۔)

ان تاریخی حقائق سے یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ مسعیٰ کی توسیع پہلے بھی ہوئی ہے، مگر ساتھ ہی یہ بھی واضح ہوجاتا ہے کہ وہ توسیع مسعیٰ الرسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے حدود میں تھی، اس سے کبھی انحراف نہ ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ جو علما بلا تامل امر بالمعروف ونہی عن المنکر فرماتے تھے خاموش رہے۔

ہاں مسعیٰ کے عرض میں کمی بیشی ہوتی رہی ہے، مگر خیر القرون کے حدود سے کبھی تجاوز نہ ہوا۔ اس لیے ہر عہد اور ہر قرن میں مسعیٰ مکانِ معروف ومخصوص ہی رہا جس میں سلفاً خلفاً برابر سعی ہوتی رہی، اس لیے اسی مسعیٰ میں سعی واجب ہے جو مسعیٰ الرسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہے اور آج کے جدید مسعیٰ میں سعی ناجائز وعبث کام ہے کہ یہ خالص ''مسعیٰ الوهابية النجدية'' ہے... جب اس بات پر سلف وخلف کا اجماع ہے کہ مسعیٰ مکان معروف ومخصوص ہے اور اس سے انحراف جائز نہیں ورنہ خرقِ اجماع لازم آئے گا تو اس سے لازمی طور پر دو امور میں سے ایک ضرور ثابت ہوجاتا ہے۔ یا تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ جبل صفا ومروہ کے عرض کی وسعت وہی ہے جو مکان معروف کی ہے، یا یہ اجماع ''بَيْنَهُمَا'' کے عموم کا مُخَصِّص ہے، تو اس

---

(۱) صحيح البخاری، ج:۱، ص:۲۲۳، كتاب المناسك، باب ما جاء فی السعى بين الصفا والمروة، مجلس البركات، مبارك فور

(۲) حاشية صحيح البخاري، ج:۱، ص:۲۲۳

طور پر بھی سعی صرف قدیم مسعیٰ میں ہی جائز ہے۔ بلکہ حق یہ ہے کہ جبل صفا و مروہ کے عرض کی وسعت مسعیٰ کے عرض سے زیادہ نہیں ہے، جیسا کہ امام ابوزکریا محی الدین نووی شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے درج ذیل انکشاف سے عیاں ہے، آپ رقم طراز ہیں:

الصفا: هو مبدأ السعي، و هو مكان مرتفع عند باب المسجد الحرام و هو أنف من جبل أبي قبيس، و هو الآن إحدى عشرة درجة فوقها أَزَجٌ كإيوان، و عرض فُتْحَة هذا الأَزَج نحو خمسين قدما. و أما المروة فلاطئة جدا، و هي من أنف جبل قُعَيقِعان، و هي درجتان و عليها أزج نحو أربعين قدماً. اهـ (۱)

قدم کا معنی ہے فُٹ، اور فُٹ کا معنی ہے قدم۔ تو صفا پر بنے دالان کی وسعت عرض میں پچاس فٹ ہوئی اور صفا پر چڑھنے کے لیے جو زینے بنائے گئے تھے وہ ظاہر یہ ہے کہ مغرب اور شمال کی سمت میں تھے کہ انھیں اطراف میں چڑھنے اور اترنے کی حاجت تھی۔ رہے سمت مشرق و جنوب تو ادھر چڑھنے اترنے کی حاجت نہ تھی، اس لیے گمانِ غالب یہ ہے کہ سمت مشرق میں زینے نہ ہوں گے۔ تاہم زمین سے چوٹی کا فاصلہ وہی دس گیارہ زینے کے قریب ہوگا، پہاڑ کا زینہ کچھ کم و بیش ایک فُٹ کا ہوتا ہے اس لیے اس حساب سے امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کے زمانے میں صفا کی زمینی وسعت کچھ کم و بیش اکسٹھ (۶۱) فٹ ہوئی جو قدیم مسعیٰ (قبل ۱۶ر رمضان ۱۴۲۹ھ/ ۲۰۰۸ء) کی وسعت کے قریب ہے، کیوں کہ یہ مسعیٰ ۲۰ میٹر کا ہے اور ایک میٹر برابر تین فٹ تین انچ لگ بھگ۔ تو اس کے اکسٹھ فٹ، بیس انچ ہوئے۔ رہ گیا مروہ تو ہمارے مشاہدے میں اس کی وسعت آج بھی صفا جیسی ہے اور کوئی بھی شخص دونوں پہاڑوں کا سرسری جائزہ لے کر یہ محسوس کر سکتا ہے، امام نووی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے چالیس فٹ کے قریب مروہ پر بنے دالان کی وسعت بتائی ہے، مروہ کی نہیں اور یہ ہو بھی نہیں سکتا کہ ظاہر کے خلاف ہے۔

صفا پر بنے دالان کے تعلق سے اس طرح کا فرق نہیں کیا جا سکتا کہ آج بھی صفا کی وسعت کچھ کم و بیش اتنی ہی ہے جو ''تہذیب الاسماء'' میں اس پر بنے دالان کی بتائی گئی ہے۔ یہاں سے معلوم ہوا کہ ہمارا یہ قدیم مسعیٰ جس کی وسعت عرض میں ۲۰ میٹر ہے اور جس کا ''شرعی مسعیٰ'' ہونا اجماعی ہے وہ صفا و مروہ کی وسعت کے مطابق ہے۔ بہ لفظ دیگر صفا و مروہ کی وسعت عرض میں ''شرعی مسعیٰ'' کی وسعت سے زیادہ نہیں، اس لیے جدید مسعیٰ ''بین الصفا والمروہ'' نہیں ہے اور نہ اس میں سعی جائز ہے۔''

(۳) اگر جدید مسعیٰ میں سعی کرنے سے سعیِ مامور بہ سے سبک دوشی نہیں ہوتی تو موجودہ حالات میں اسلامی شریعت کی رو سے امت مسلمہ کے لیے راہِ عمل کیا ہے؟

اس سوال کا تعلق ان حضرات سے ہے جو جدید مسعیٰ کو صفا و مروہ کی درمیانی حدود سے خارج قرار دیتے ہیں اور اس میں سعی کو ناجائز یا خلافِ سنت کہتے ہیں۔ اس حیثیت سے متعلقہ مقالات کا جائزہ لینے کے بعد یہ بات سامنے آئی کہ بعض مقالہ نگاروں نے اس گوشے کی جانب کوئی توجہ نہیں دی، جن حضرات نے اس گوشے کی طرف توجہ فرمائی ہے وہ چار طرح کے نظریات رکھتے ہیں۔

پہلا نظریہ: بہ وجہ مجبوری جدید مسعیٰ میں سعی ہو جائے گی اور اس پر کچھ لازم نہیں۔ اس نظریہ کے حامل دو علمائے

---

(۱) تهذيب الاسماء واللغات، ص: ۱۸۱، ج: ۱

کرام ہیں۔(۱) مفتی عبد السلام رضوی (۲) مولانا محمد سلیمان مصباحی۔

مفتی عبد السلام صاحب فرماتے ہیں:

”بوجہ مجبوری (جدید مسعیٰ میں سعی) کرنے کی وجہ سے نہ دَم واجب ہوگا، نہ صدقہ، البتہ افضل ہے کہ صدقہ کردے۔“

مولانا محمد سلیمان مصباحی صاحب لکھتے ہیں:

”سعودی حکومت کی پابندیوں کی وجہ سے حجاج و معتمرین پر کوئی کفارہ نہیں، پھر بھی اگر کوئی صاحب اطمینان قلب کے لیے دَم دے دیں تو یہ احوط ہے۔“

دوسرا نظریہ: یہ ہے کہ اس صورت میں دم دینا واجب ہے۔ یہ نظریہ بھی دو علمائے کرام کا ہے۔ (۱) مولانا محمد ناصر حسین مصباحی (۲) مولانا شبیر احمد مصباحی۔

مولانا ناصر حسین مصباحی صاحب نے تبیین الحقائق (ج:۴، ص:۳۱۵)، عنایہ شرح ہدایہ (ج:۴، ص:۱۲۵)، مبسوطِ سرخسی (ج:۴، ص:۶۴)، جوہرہ نیرّہ (ج:۲، ص:۱۵۷)، بحر العلوم (ج:۱، ص:۱۳۴)، اللباب فی شرح الکتاب (ج:۱، ص:۹۲)، مجمع الانہر (ج:۱، ص:۴۳۴)، کی ان عبارتوں سے استدلال کیا ہے جن میں ترک واجب پر لزومِ دم کی صراحت ہے۔

تیسرا نظریہ: یہ ہے کہ جدید مسعیٰ میں سعی کی اجازت نہیں، اور اگر کسی عذر کی وجہ سے قدیم مسعیٰ میں سعی ترک ہو جائے تو حج ہو جائے گا، اس پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ یہ نظریہ مولانا محمد رفیق مصباحی کا ہے۔

چوتھا نظریہ: حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی (ناظم مجلس شرعی) کا ہے۔ آپ نے ”رخصت کی تلاش“ کے عنوان کے تحت موجودہ حالات میں امت مسلمہ کے لیے آسانی کی راہیں تلاش کرنے کی شرعی حاجت ثابت کی ہے اور پھر ”جواز کے راستے“ کے عنوان کے تحت امت کے لیے تین راہیں بتائی ہیں۔ اصل کے اعتبار سے جدید مسعیٰ میں سعی کو ناجائز اور مامور بہ کی ادائگی سے سبک دوشی کے لیے ناکافی قرار دینے اور حج نفل کے لیے سفر نہ کرنے کی تلقین کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”یہ سارے احکام اپنی جگہ حق اور واجب العمل ہیں، مگر کیا نجدی حکومت اور شائقین حج و عمرہ اس پر عمل در کنار، سنجیدگی سے غور بھی کر سکتے ہیں، اس کا جائزہ لینا ضروری ہے۔ جہاں تک نجدی حکومت کا سوال ہے تو وہ بہت ضدی حکومت ہے، وہ شریعت کے احکام کے خلاف اپنے احکام جاری کرتی رہتی ہے، اس لیے اس سے کوئی توقع نہیں کہ وہ احیاے سنت کرے گی، بلکہ اس کے بر خلاف اپنی ایجاد کردہ بدعت پر عمل کرنے کے لیے مجبور کرے گی اور اس کی خلاف ورزی کرنے پر وہ قید و بند اور زد و کوب کے مراحل سے بھی گزار سکتی ہے۔

دوسری طرف شائقین حج و عمرہ کا یہ حال ہے کہ وہ حج پر حج اور عمرہ پر عمرہ کرنے کے باوجود نئے حج و عمرہ کا عزم رکھتے اور وقت آنے پر رخت سفر باندھ لیتے ہیں، شاید کچھ خدا کے بندے ہوں جو حج نفل و عمرہ سے رُکیں۔ اس طرح ہر سال لاکھوں حجاج و معتمرین کا ترکِ سعی کے گناہ میں ابتلا لازم آئے گا اور لاکھوں افراد تو ایسے بھی ہوں گے جو حلال ہی نہ ہوں گے، مگر حلال شخص کے وہ سب کام کریں گے جو حالت احرام میں حرام ہیں، تو وہ حرام در حرام میں مبتلا ہوتے رہیں گے۔ دَم دیں تو لاکھوں روپے کا ضیاع لازم آئے گا جو بلا شبہہ ضرر شدید ہے۔ یہاں پر یہ نہ سوچا جائے کہ لوگ جدید مسعیٰ میں سعی کے لیے

مجبور ہیں، اس لیے گناہ کا بار اُن پر نہ پڑنا چاہیے، کیوں کہ جب لوگوں کو معلوم ہے کہ شرعی مسعیٰ میں وہ حکومت کے جبر و دباؤ کی وجہ سے سعی نہیں کر سکتے تو حج و عمرہ کا احرام باندھنا ترکِ سعی پر اقدام ہوا۔ آخر وہ کام کیوں کیا جس سے ترکِ سعی کا ارتکاب لازم آئے، تو گناہ میں ابتلاے عام سے انکار نہیں کیا جا سکتا، اس لیے رخصت کی تلاش ضروری ہوئی۔"

پھر آپ نے جواز کے تین راستے بتائے ہیں جن کا خلاصہ ترتیب کے ساتھ درج ذیل ہے:

[۱] ایسے حرجِ شدید و ضررِ عظیم کی صورت میں حنفی، شافعی، مالکی مذہب کے پیرو کاروں کے لیے مذہب امام احمد بن حنبل میں گناہ سے بچنے کی گنجائش ہے، کیوں کہ ایک روایت کے مطابق وہ سعی کو سنت قرار دیتے ہیں اور ترک پر دم کا حکم نہیں دیتے۔ جمہورِ علمانے یہی روایت نقل کی ہے، جیسا کہ تفسیر خازن (ج:۱، ص:۹۶) اور تفسیرات احمدیہ (ج:۱، ص:۴۰) کی عبارتوں میں اس کی صراحت ہے۔ علامہ ابن قدامہ حنبلی علیہ الرحمۃ نے المغنی میں امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے دو طرح کے قول سعی کے رکن ہونے اور سنت ہونے کے ذکر فرمائے ہیں، مگر دونوں کو ہی بلفظ روایت ذکر کیا ہے جس سے یہ تعیین نہیں ہو پاتی کہ حضرت امام کا مذہب کیا ہے۔ مگر اس کے باوجود ابھی ہم اس پر عمل کی اجازت نہیں دیتے، کیوں کہ علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اس باب میں مذہب امام اعظم کو "وهو أولى" کہہ کر ترجیح دی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"قال القاضي: هو واجب، ليس بركن، إذا تركه وَجَبَ عليه دمٌ و هو مذهب الحسن و أبي حنيفة والثوري و هو أولى." (۱)

تو ممکن ہے حنبلی مذہب اب یہی ہو، پھر تقلید غیر کا کوئی حاصل نہ ہوگا۔

علاوہ ازیں اس امر کی بھی تحقیق ضروری ہے کہ خود مذہب حنفی میں ترکِ سعی کے گناہ سے بچنے کا کوئی راستہ ہے یا نہیں، کیوں کہ تقلیدِ غیر کی اجازت اس وقت تک نہیں ہوتی جب تک کہ اپنے مذہب میں گنجائش کے تمام راستے بند نہ ہوں، یہاں تک کہ ضرورت متحقق ہو تو بھی اپنے مذہب کے قولِ ضعیف پر ہی عمل اولیٰ ہوتا ہے۔

اس حیثیت سے جب ہم فقہ حنفی کے مسائلِ سعی پر نظر ڈالتے ہیں تو دو امکانی راستے نظر آتے ہیں:

[۲] ایک یہ کہ صفا سے سعی کی ابتدا ایک روایت پر سنت ہے، لہٰذا مروہ سے صفا کو سعی کی جائے تو وہ بھی شمار میں آئے گی۔

(پھر آپ نے در مختار و رد المحتار (ج:۳، ص:۴۷۲) اور مسلك متقسط (ص:۱۱۸-۱۲۰) کی عبارت پیش کرنے کے بعد لکھا:)

"اس تشریح کے مطابق حاجی و معتمر کو چاہیے کہ چار بار مروہ سے صفا کو جائیں تو سعی واجب ادا ہو جائے گی، رہ گئے تین چکر تو ہر چکر کے بدلے صدقہ ادا کر دے، صدقہ سے مراد صدقۂ فطر کی مقدار ہے، اس طرح سعی کے وجوب سے سبک دوشی ہو جائے گی۔"

[۳] پھر اپنے مقالہ میں شرح لباب (ص:۲۳۸)، رد المحتار (ج:۲، ص:۲۱۷)، پھر شرح لباب (ص:۲۲۳) اور ارشاد الساري إلى منسك الملا علي القاري (ص:۲۲۳) کی عبارتیں ذکر کرنے کے بعد ان کا نچوڑ ان الفاظ میں

(۱) المغنی، ج:۳، ص:۳۸۹

پیش فرمایا ہے:

”ترک سعی اگر عذر سماوی کی وجہ سے ہو تو بالاتفاق دَم واجب نہ ہوگا، اور اگر عذر بندے کی طرف سے ہو مثلاً کسی کو ترک سعی پر مجبور کر دے تو علامہ فاسی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے نزدیک اب بھی دَم کا وجوب نہ ہوگا۔ یہاں سے معلوم ہوا کہ بندے کی طرف سے پائے جانے والے عذر کی وجہ سے سعی کا ترک ہو تو اس سے دَم کے واجب ہونے، نہ ہونے میں اختلاف ہے، اب اگر دونوں قول یکساں قوت کے ہوں تو دونوں میں سے کسی بھی ایک کو اختیار کرنے کی اجازت ہوگی۔ غنیہ شرح منیۃ میں ہے:

”فاعمل بما تختار، والاحتياط أولىٰ.“[۱]

اور اگر علامہ فاسی کا قول ضعیف ہو تو لوگوں کو گناہ سے بچانے کے لیے اسے اختیار کرنے کی اجازت ہوگی اور اسے اختیار کرنا دوسرے امام کی تقلید سے اولیٰ ہوگا۔ حاشیہ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”عند الضرورة تقليد ”قيل“ في المذهب أحسن من تقليد مذهبِ الغير.“[۲]

پھر یہ اختلاف اس وقت ہے جب عذر من جهة العباد ایک یا چند افراد کے حق میں ہو اور اگر عوام و خواص، مرد و عورت، جوان بوڑھے ہر طرح کے بے شمار لوگوں کے حق میں ہو، یعنی عمومِ بلویٰ ہو چکا ہو تو وہ اختلاف نہ ہونا چاہیے کہ عموم بلویٰ بجائے خود باعث تخفیف ہے۔ ارشاد ربانی ہے:

”وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ.[۳] (القرآن الحکیم)

ہمارے مسئلہ دائرہ میں صورت حال یہی ہے کہ جدید مسعیٰ جو در اصل غیر مسعیٰ ہے، میں پہلے ہی سال ابتلائے عام ہو چکا ہے، پھر ہر سال موسم عمرہ ”ربیع الاول و رمضان المبارک“ اور موسم حج ”ذوالقعدہ و ذوالحجہ“ میں انسانوں کا سیلاب عظیم اس میں مبتلا ہوگا اور ہوتا رہے گا۔ اس لیے بر بنائے حرج شدید و عموم بلویٰ و فساد مظنون بظن غالب یہ ترک سعی عفو ہونا چاہیے۔“ (مقالہ مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب، ص: ۱۳ تا ۱۷ ملخصاً)

یہ تھا مقالات کا خلاصہ، اب اس کی روشنی میں درج ذیل گوشے تنقیح طلب معلوم ہوتے ہیں:

تنقیح طلب گوشے

(۱) صفا و مروہ اور ان کے درمیان کا طول و عرض کیا ہے؟ اور کیا مسعیٰ کی تحدید و تعیین عہدِ نبوی ہی سے تھی؟

(۲) جدید مسعیٰ، صفا و مروہ کے درمیانی حدود کے اندر ہے یا باہر، یا کچھ حصہ اندر اور کچھ باہر؟

(۳) اور بہر صورت جدید مسعیٰ میں سعی کرنے سے سعیِ مامور بہ سے سبک دوشی ہو جائے گی، یا نہیں؟

---

(۱) غنية شرح منية، بحث زلة القاری، ص: ۴۹۳

(۲) حاشیہ فتاویٰ رضویہ، ج: ۱، ص: ۶۳، رسالہ الطراز المعلم، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی

(۳) الحج ۲۲، آیت: ۷۸

(۴) اگر نہیں تو موجودہ صورتِ حال میں اسلامی شریعت کی رو سے امتِ مسلمہ کے لیے راہِ عمل اور راہِ نجات کیا ہے؟

فیصلے

جدید مسعیٰ میں سعی کا حکم

مجلس شرعی کے اجلاس میں بحث وتمحیص کے بعد جس حل پر اتفاق ہوا، وہ یہ ہے کہ مذہب حنفی کے ایک قول کے مطابق صفا سے سعی کی ابتدا سنت ہے، اس قول پر اگر مروہ سے صفا کی طرف سعی کی جائے تو وہ بھی شمار میں آئے گی۔ ایسی صورت میں ہر حاجی ومعتمر کو چاہیے کہ چار بار مروہ سے صفا کی طرف جائے یعنی کل آٹھ چکر لگائے تو چار چکر قدیم مسعیٰ میں ہو جائیں گے، اتنے سے اکثر سعی ادا ہو جائے گی اور باقی تین چکر نا قابلِ شمار ہونے یا فوت ہونے کی وجہ سے دم واجب نہ ہوگا بلکہ اخیر کے تین چکروں میں سے ہر چکر کے عوض ایک صدقۂ فطر کی مقدار تصدق لازم ہوگا۔ اور اگر کل چودہ چکر لگالیں تو قدیم مسعیٰ میں سات چکر پورے ہو جائیں گے اور صدقہ کرنا بھی واجب نہ ہوگا۔

مسعیٰ معذورین جن کا ایک چکر بھی قدیم مسعیٰ میں ہونے کی گنجائش نہیں رکھی گئی، ان کے بارے میں حکم فقہ یہ ہے کہ بر بنائے عذر فوت سعی کی وجہ سے دم یا صدقہ واجب نہ ہوگا۔

مسعیٰ حکومت سعودیہ سے مطالبہ یہ ہے کہ تمام نصوص وروایات کی اہمیت کو بھی سامنے رکھے اور انتظامی سہولت بھی پیدا کرے۔ اس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ قدیم مسعیٰ کے اوپر سعی کے لیے ایک یا کئی منزلیں بنائے، تاکہ اطراف عالم سے حجاز مقدس پہنچنے والے حجاج ومعتمرین کے مناسک پورے طور سے ادا ہوں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

☆☆☆☆

مآخذ و مصادر

ماخذ و مصادر

اسماے کتب	اسماے مصنفین	سنہ وفات ہجری
قرآنِ کریم	(خداے حیّ وقیوم کا کلام اور پوری شریعت اسلامیہ کا ماخذ و سرچشمہ)	

تفاسیر و اصول

الجامع لاحکام القرآن	امام ابوبکر احمد بن علی الرازی الجصاص الرازی	۳۷۰ھ
تفسیرات احمدیہ	علامہ شیخ احمد بن ابو سعید ملا جیون جون پوری امیٹھوی	۱۱۳۰ھ
الاتقان فی علوم القرآن	امام جلال الدین سیوطی	۹۱۱ھ
بیضاوی شریف	علامہ عبداللہ بن عمر بیضاوی	۶۹۱ھ

کتب حدیث:

موطا امام محمد	امام ابو عبداللہ محمد بن حسن شیبانی	۱۸۹ھ
کتاب الآثار	امام ابو عبداللہ محمد بن حسن شیبانی	۱۸۹ھ
مسند امام احمد بن حنبل	امام احمد بن حنبل	۲۴۱ھ
صحیح بخاری	امام محمد بن اسماعیل بخاری	۲۵۲ھ
صحیح مسلم	امام مسلم بن حجّاج قشیری	۲۶۱ھ
سنن بیہقی	علامہ ابوبکر احمد بن حسین بن علی	۴۵۸ھ
مستدرک للحاکم	علامہ ابو عبداللہ حاکم	۴۰۵ھ
سنن ابن ماجہ	امام ابو عبداللہ محمد بن یزید ابن ماجہ	۲۷۳ھ
جامع ترمذی	امام ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ ترمذی	۲۷۹ھ
جامع المسانید	علامہ محمد بن محمود خوارزمی	۶۶۵ھ
مجمع الزوائد	علامہ نور الدین علی ابن ابی بکر ہیثمی	۸۰۷ھ
مشکوٰۃ المصابیح	علامہ شیخ ولی الدین عراقی	۷۴۲ھ

شروحِ حدیث:

عمدۃ القاری	علامہ بدر الدین ابی محمد محمود بن احمد عینی	۸۵۵ھ
فتح الباری	علامہ شہاب الدین احمد بن علی ابن حجر عسقلانی	۸۵۲ھ
اشعۃ اللمعات	شیخ عبد الحق محدث دہلوی	۱۰۵۲ھ

کتب فقہ:

کتاب الأصل	امام عبد اللہ محمد بن حسن شیبانی	۱۸۹ھ
المبسوط	علامہ شمس الائمہ محمد بن احمد سرخسی	۴۸۳ھ
المحیط	علامہ شمس الائمہ محمد بن احمد سرخسی	۴۸۳ھ
فتح القدیر	امام کمال الدین محمد بن عبد الواحد	۸۶۱ھ
الفتاویٰ الخیریہ لنفع البریّۃ	علامہ خیر الدین بن احمد بن علی رملی	۱۰۸۱ھ
تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ	علامہ محمد امین بن عمر شامی	۱۲۵۲ھ
المسلک المتقسط	علامہ علی بن سلطان، ملا علی قاری	۱۰۱۴ھ
طحطاوی علی الدر المختار	علامہ سید احمد طحطاوی	۱۳۰۲ھ
المدخل	علامہ محمد بن محمد، المشہور ابن الحاج	۷۳۷ھ
لباب المناسک	شیخ رحمۃ اللہ سندھی مکی	۱۰۱۴ھ
کنز الدقائق	علامہ عبد اللہ بن احمد بن محمود	۷۱۰ھ
منحۃ الخالق	علامہ محمد امین ابن عابدین شامی	۱۲۵۲ھ
بحر الرائق	علامہ زین الدین بن ابراہیم بن نجیم	۹۷۰ھ
میزان الشریعۃ الکبریٰ	شیخ عبد الوہاب شعرانی	۹۷۳ھ
الکواکب الدریّۃ	....	....
جمیلۃ ارباب المقاصد شرح عقیلۃ اتراب القصائد		
المنتقیٰ	حاکم شہید ابو الفضل محمد بن محمد بن احمد	۳۳۴ھ
حاشیۃ الشلبی تبیین الحقائق	علامہ شیخ شہاب الدین احمد بن یونس شلبی حنفی	۱۰۱۰ھ
خزانۃ الروایات	قاضی جکن، حنفی، ہندی	
فتاویٰ عتابیہ	امام احمد بن محمد بن عمرو ابو نصر عتابی	۵۸۶ھ

جامع المضمرات	علامہ جمال الدین یوسف بن محمد بن عمر بن یوسف صوفی ماذرونی	....
کافی	حاکم شہید محمد بن محمد حنفی	....
الحدیقۃ الندیۃ	علامہ عبدالغنی نابلسی	۱۱۴۳ھ
جامع الرموز	علامہ شمس الدین محمد خراسانی	۹۶۲ھ
مختصر القدوری	علامہ ابوالحسین احمد بن محمد قدوری حنفی	۴۲۸ھ
الجوہرۃ النیّرۃ	علامہ ابوبکر بن علی بن محمد بن أبي المفاخر	۵۶۵ھ
تبیین الحقائق	علامہ فخرالدین عثمانی بن علی زیلعی	۷۴۳ھ
بدایۃ المجتہد	امام ابی الولید محمد بن احمد بن محمد بن القرطبی	۵۹۵ھ
الِاختیار لتعلیل المختار	ابوالفضل مجد الدین عبداللہ بن محمود بن مودود موصلی حنفی	۶۸۳ھ
ہدایہ	حضرت شیخ الِاسلام مولانا برہان الدین علی بن ابی بکر مرغینانی، حنفی	۵۹۳ھ
عنایہ	علامہ اکمل الدین محمد بن محمد بابرتی	۷۸۶ھ
بنایہ	امام بدر الدین ابو محمد عینی	۸۵۵ھ
کفایہ	علامہ جلال الدین بن شمس الدین خوارزمی	۸۰۰ھ
در مختار	علامہ علاء الدین حصکفی	۱۰۸۸ھ
ردالمحتار	علامہ محمد امین ابن عابدین شامی	۱۲۵۲ھ
النہر الفائق	علامہ سراج الدین عمرو بن نجیم مصری	۱۰۰۵ھ
شرح نقایہ	علامہ علی بن سلطان ملا علی قاری	۱۰۱۴ھ
فتاویٰ قاضی خان	علامہ حسن بن منصور قاضی خاں	۵۹۲ھ
فتاویٰ بزازیہ	علامہ محمد بن محمد بن شہاب بن بزار	۸۲۷ھ
ملتقی الأبحر	شیخ ابراہیم بن محمد حلبی، حنفی	۹۵۶ھ
مجمع الأنہر	شیخ عبداللہ بن محمد بن سلیمان	۱۰۷۸ھ
الحاوی	علامہ جلال الدین عبدالرحمٰن سیوطی	۹۱۱ھ
غنیۃ المستملی	علامہ محمد ابراہیم بن محمد حلبی	۹۵۶ھ
نہایہ	علامہ حسام الدین حسن بن علی سغناقی حنفی	۷۱۱ھ
فتاویٰ تاتارخانیہ	علامہ بن علاء انصاری، دہلوی	۷۸۶ھ
الأشباہ والنظائر	علامہ زین الدین بن ابراہیم بن نجیم	۹۷۰ھ

غمز عیون البصائر	علامہ احمد بن محمد، محمودی مکی	۱۰۹۸ھ
بدائع الصنائع	علامہ علاء الدین بن أبی بکر مسعود کاسانی	۵۸۷ھ
فتاویٰ عالم گیری	علامہ شیخ نظام الدین رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ	۱۱۶۱ھ
محیط برہانی	علامہ برہان الدین محمود بن تاج الدین احمد بن عبد العزیز	۶۱۶ھ
رسالہ: تنبیہ ذوی الأفہام	علامہ محمد امین ابن عابدین شامی	۱۲۵۲ھ
رسالہ نشر العرف فی بناء الأحکام علی العرف	علامہ محمد امین ابن عابدین شامی	۱۲۵۲ھ
رسالہ شرح عقود رسم المفتی	علامہ محمد امین ابن عابدین شامی	۱۲۵۲ھ
فتاویٰ رضویہ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری، برکاتی	۱۳۴۰ھ
جدّ الممتار	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری، برکاتی	۱۳۴۰ھ
حجۃ اللہ البالغہ	علامہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی	۱۱۷۹ھ
الملفوظ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری، برکاتی	۱۳۴۰ھ
بہارِ شریعت	صدر الشریعہ مفتی محمد امجد علی رضوی	۱۳۶۷ھ
قامع الواہیات	صدر الشریعہ مفتی محمد امجد علی رضوی	۱۳۶۷ھ
فتاویٰ امجدیہ	صدر الشریعہ مفتی محمد امجد علی رضوی	۱۳۶۷ھ

رسائل رضویہ

حاجز البحرین الواقی عن جمع الصلاتین	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالٰی عنہ	۱۳۴۰ھ
النہی الحاجز عن تکرار صلاۃ الجنائز	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالٰی عنہ	۱۳۴۰ھ
اجلی الإعلام أن الفتویٰ مطلقاً علی قول الإمام	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالٰی عنہ	۱۳۴۰ھ
القطوف الدانیہ لمن احسن الجماعۃ الثانیہ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالٰی عنہ	۱۳۴۰ھ
الأحلیٰ من السکر	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالٰی عنہ	۱۳۴۰ھ
المنیٰ والدرر لمن عمد منی آرڈر	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالٰی عنہ	۱۳۴۰ھ
شمائم العنبر فی آداب النداء امام المنبر	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالٰی عنہ	۱۳۴۰ھ
اذاقۃ الأثام لمانعی عمل المولد والقیام	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالٰی عنہ	۱۳۴۰ھ
الطراز المعلم	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالٰی عنہ	۱۳۴۰ھ
تبیان الوضوء	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالٰی عنہ	۱۳۴۰ھ

الھبۃ الاحمدیہ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
اراءۃ الادب لفاضل النسب	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
اجود القریٰ لطالب الصحۃ فی القریٰ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
اقامۃ القیامۃ علی طاعن القیام لنبی تہامہ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
جلی النص فی اماکن الرخص	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
الفقه التسجيلى فى عجين النار جيلى	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
انور البشارۃ فی مسائل الحج والزیارۃ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ

کتب اصولِ فقہ

المستصفی من علم الاصول	حجۃ الاسلام محمد بن محمد غزالی	۵۰۵ھ
مسلم الثبوت	علامہ محبّ اللہ بہاری	۱۱۱۹ھ
فواتح الرحموت	علامہ عبد العلی محمد بن نظام الدین کندی	۱۲۲۵ھ
نور الانوار	علامہ احمد بن ابو سعید معروف بہ ملا جیون	۹۱۱ھ
قمر الاقمار	علامہ عبد الحلیم فرنگی محلی	۱۲۸۵ھ
المحصول من علم الاصول	امام فخر الدین رازی	۶۰۶ھ
تحریر الاصول	امام ابن الہمام کمال الدین حنفی	۶۸۱ھ
اصول الرشاد لقمع مبانی الفساد	علامہ نقی علی خاں رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۲۹۷ھ

کتب فقہ مالکی

مختصر العلّامۃ الخلیل	خلیل بن اسحاق جندی	۷۷۶ھ
منح الجلیل	شیخ محمد بن احمد بن محمد علیش	۱۲۹۹ھ

تاریخ و سیر

تاریخ الخلفاء	امام جلال الدین سیوطی	۹۱۱ھ
ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء	شاہ ولی اللہ محدث دہلوی	۱۱۷۹ھ
اسلام اور چاند کا سفر	مفتی محمد شریف الحق امجدی	۱۴۲۱ھ

طبعیات ولغات

مخزن الادویہ
جدید طریقۂ تجارت
ایجادات کی کہانی
توانائی کے ذرائع
بجلی کی کہانی
بھارگواز ڈکشنری کلاں
ایڈوانس ٹوینتھ سنچری ڈکشنری

مجلسِ شرعی سے متعلق علما و مشائخ کے گراں قدر تاثرات

مشترکہ تاثرات

تاج الشریعہ حضرت علامہ اختر رضا خاں ازہری، فقیہ ملت حضرت مولانا مفتی جلال الدین احمد امجدی، حضرت مولانا خواجہ مظفر حسین رضوی، حضرت مولانا مفتی اختر حسین رضوی علیہم الرحمۃ والرضوان

مجلسِ شرعی کا قیام وقت کی ایک اہم ضرورت ہے اور جامعہ اشرفیہ کا ملک کی دیگر علمی و دینی ضرورتوں کی تکمیل کے ساتھ اس طرف متوجہ ہونا باعثِ مبارکباد اور لائقِ تحسین ہے۔

جامعہ کی خدمات پورے ملک کے طول و عرض میں پھیلی ہوئی ہیں اور اب اس کا دائرۂ عمل دیگر ممالک کو بھی محیط ہو رہا ہے۔ جامعہ اشرفیہ نے ہر میدان میں بہترین افراد پیدا کیے۔ اور اس سیمینار میں بھی اکثر مصباحی حضرات نے ہی مقالات پیش کیے۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ جامعہ نے اپنے طرزِ تعلیم میں علمی بالغ نظری کے ساتھ قلمی پختگی اور فقہی دقیقہ سنجی بھی پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔

یہ سارا فیضان حافظ ملت حضرت مولانا عبد العزیز مراد آبادی قدس سرہ کا ہے جن کی روحانیت آج بھی کار فرما ہے۔ پھر ان کے جانشین حضرت عزیز ملت کے اخلاص عمل اور حسن نیت کا ثمرہ ہے کہ اس وسیع پیمانے پر سیمینار کا انعقاد ہوا اور علمائے کرام کے اعزاز و اکرام اور انھیں راحت پہنچانے میں ہر طرح حسن انتظام اور سلیقہ مندی کا ثبوت پیش کیا گیا۔ سیمینار کی بحثیں نہایت سنجیدہ اور خوشگوار ماحول میں خالص علمی انداز میں جاری رہیں جب تک کوئی مسئلہ منقح نہ ہو گیا، فیصلہ نہ کیا گیا۔ یہی اہلِ علم اور اہلِ تقویٰ کی شان ہے۔ یقیناً ان تمام امور میں مجلس شرعی کے ارکان اور جامعہ اشرفیہ کے اساتذہ کا خاص حصہ ہے۔ اساتذہ ہی کا یہ فیضان ہے کہ ان کے فارغ شدہ تلامذہ اتنے دقیق علمی مسائل پر بحث کر سکے اور مقالات لکھے۔ ان کے حسن تعلیم و تربیت کو فراموش کرنا بہت بڑی ناسپاسی ہوگی۔

تاثرات
حضرت علامہ مفتی مجیب اشرف مدظلہ العالی، بانی دار العلوم امجدیہ، ناگپور

ہمارے فقہی اور علمی سیمینار کے دو اہم مقاصد ہیں: ایک نت نئے مسائل کی تنقیح وتحقیق کر کے ان کا شرعی حکم بیان کرنا، اور دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ علما اور فقہا کی ایسی باوقار جاندار ٹیم تیار کرنا جن میں پیش رو محققین کی علمی و تحقیقی کاوشوں اور پُر مغز نکتہ سنجیوں کی فہم کامل ہو جس کی روشنی میں چل کر منزلِ تحقیق و تدقیق تک پہنچنے میں کامیابی حاصل کر سکیں، الحمد للہ رب العالمین! الجامعۃ الاشرفیہ، مبارک پور کا بیسواں فقہی سیمینار جو جامعۃ البرکات کے خوب صورت کیمپس میں منعقد ہوا ہے اسی کی ایک اہم کڑی ہے۔

اب الجامعۃ الاشرفیہ کے اس فقہی سیمینار کی افادیت محدود نہیں رہی، لاکھوں کروڑوں مسلمان اس سے مستفیض ہو رہے ہیں اور اہلِ علم مسائل شرعیہ کی تحقیق و تنقیح میں اس کے فیصلوں پر اعتماد کرتے ہوئے اس کو نافذ العمل جانتے ہیں۔

حضرات محترم! یہ بات غور کرنے کی ہے کہ ہمارے اکابر نے اس دور میں شرعی مجلس مشاورت اور فقہی سیمینار کی ضرورت اور اہمیت کو محسوس فرمایا، جب کہ مجتہد فی الشرع یعنی مجتہد مطلق، مجتہد فی المذہب اور مجتہد فی المسائل جیسی عبقری شخصیتیں اپنی پوری علمی آن بان کے ساتھ موجود تھیں، تو پھر اس دور انحطاط میں اس قسم کے سیمینار کی کس قدر ضرورت اور اہمیت ہوگی، اس کا اندازہ لگانا مشکل ہے، جب کہ ہم میں کوئی مجتہد فی المسائل تو در کنار صاحبِ تمیز بھی نہیں ملتا۔ یہ دور مقلدینِ محض کا دور ہے۔ اس لیے ایسے حالات میں اس قسم کے سیمینار کا انعقاد صرف وقت کی عارضی ضرورت نہیں، بلکہ من جملہ فرائضِ اسلام ایک اہم فرض ہے۔ الجامعۃ الاشرفیہ مبارک پور نے اس جانب پیش رفت کر کے ایک عظیم کارنامہ انجام دیا ہے، اس لیے اشرفیہ کے تمام اربابِ حل و عقد اور اصحابِ علم و دانش مبارک باد کے مستحق ہیں، جنھوں نے حالات کی نامساعدت اور وقت کے بدلتے ہوئے تیور کی پروا کیے بغیر جس طرح بھی ہو سکا افتاں و خیزاں جانب منزل اپنا سفر جاری رکھا۔ الحمد للہ! آج ان مخلصین کی ہمت مردانہ کی برکتیں ہیں کہ ان کا علمی رہوار اپنی جولان گاہ میں سرپٹ دوڑ رہا ہے، خدا اس تیز گامی کو برق رفتاری سے بدل دے۔ آمین۔

=====================

جدید مسائل
پر
علما کی رائیں اور فیصلے

(جلد سوم)

۱۴۱۴ھ تا ۱۴۲۶ھ مجلسِ شرعی کے چار سیمیناروں کے مقالات کے خلاصے اور فیصلے

ترتیب
مفتی محمد نظام الدین رضوی برکاتی

ناشر
طلبۂ درجۂ فضیلت (سال اول) ۲۰۱۸ء
جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، ضلع اعظم گڑھ

بہ اہتمام: مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

وَ لَوۡ رَدُّوۡہُ اِلَی الرَّسُوۡلِ وَ اِلٰۤی اُولِی الۡاَمۡرِ مِنۡہُمۡ لَعَلِمَہُ الَّذِیۡنَ یَسۡتَنۡۢبِطُوۡنَہٗ مِنۡہُمۡ ؕ ﴿۸۳﴾

(النساء:٤ آیت:٨٣)

اور اگر رسول اور اپنے ذی اختیار لوگوں کی طرف رجوع لاتے
تو ضرور ان سے اس کی حقیقت جان لیتے یہ جو بعد میں استنباط کرتے ہیں۔

جدید مسائل
پر
علما کی رائیں اور فیصلے

(جلد سوم)

۱۴۳۱ھ تا ۱۴۳۴ھ مجلسِ شرعی کے چار سیمیناروں کے مقالات کے خلاصے اور فیصلے

ترتیب
مفتی محمد نظام الدین رضوی برکاتی
ناظم مجلس شرعی وصدر المدرسین وصدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

ناشر: طلبۂ درجۂ فضیلت (سال اول) ۲۰۱۸ء

باہتمام: **مجلسِ شرعی** جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، ضلع اعظم گڑھ

باسمہٖ سبحانہٗ وتعالیٰ

سلسلہ اشاعت: (۱۰)

نام کتاب	جدید مسائل پر علما کی رائیں اور فیصلے (جلد سوم)
مرتب	مفتی محمد نظام الدین رضوی برکاتی ناظم مجلس شرعی، صدر المدرسین و صدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ مبارک پور
تصحیح	مولانا محمد عارف حسین مصباحی، استاذ جامعہ نوریہ قادریہ، بگھاڑو اور جملہ تلخیص نگار اساتذۂ جامعہ اشرفیہ
اشاعت	۱۴۴۰ھ/۲۰۱۸ء
تعداد	۱۱۰۰
کمپوزنگ	مولانا محمد ناصر حسین مصباحی، ماسٹر مہتاب پیامی
ناشر	طلبۂ درجۂ فضیلت (سال اول) ۱۹-۲۰۱۸ء
باہتمام	مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ
ہدیہ	....

Contact:
MAJLIS-E-SHARAEE
Jamia Ashrafia, Mubarakpur, Azamgarh (U.P.) PIN : 276404

جدید مسائل

پر

علما کی رائیں اور فیصلے

(جلد سوم)

خلاصۂ مقالات : ۱۵

فیصلے : ۱۶

از: ۱۴۳۱ھ / ۲۰۱۰ء تا ۱۴۳۴ھ / ۲۰۱۳ء

بسم الله الرحمن الرحيم

اَلحمدُ لِلّٰهِ العزيزِ الغفّار.
والصَّلاة وَالسَّلَام علىٰ نبيّهٖ
المُختار. وعَلىٰ آله وصَحبهٖ الاَخيار.
لا سيّما الشّيخَين الصّاحبَين.
الاٰخِذَين مِنَ الشريعة والحقيقة
بكلا الطرفَين. وعلىٰ مجتهدِى
ملّتهٖ. وَفُقَهَاءِ اُمَّتِهٖ. وعلىٰ
جميع مَن تمسّك بسنّتهٖ

جدید مسائل پر علما کی رائیں اور فیصلے (جلد سوم)

ایک نظر میں

مدّتِ کار

۱۷ر صفر المظفر ۱۴۳۱ھ / ۲ر فروری ۲۰۱۰ء، سہ شنبہ

— تا —

۸ر رجب المرجب ۱۴۳۴ھ / ۱۹ر مئی ۲۰۱۳ء، یک شنبہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فہرست مضامین

تبرکات

ابتدائیہ

سترھواں فقہی سیمینار

۲۵-مساجد کی آمدنی سے اے سی وغیرہ کا انتظام

۲۶-مجوزہ فلیٹوں کی سلسلہ وار بیع

۴۷- غیر رسم عثمانی میں قرآن حکیم کی کتابت

۴۸- طویلے کے جانوروں اور دودھ پر زکاۃ

اٹھارھواں فقہی سیمینار

۴۹- ایٹی میشن کا شرعی حکم

۵۰- برقی کتابوں کی خرید و فروخت

۵۱- زینت کے لیے قرآنی آیات کا استعمال

⑤②-انٹرنیٹ کے شرعی حدود

انیسواں فقہی سیمینار

⑤③-بینکوں کی ملازمت شریعت کی روشنی میں

⑤④-فلیٹوں کی زکاۃ

⑤⑤-مسئلہ کفاءت عصر حاضر کے تناظر میں

⑤⑥-ڈی این اے ٹیسٹ اسلامی نقطۂ نظر سے

بیسواں فقہی سیمینار

۵۷-انٹرنیٹ کے موادو مشمولات کا شرعی حکم

۵۸-عذر کے باعث طوافِ زیارت کا شرعی حکم

۵۹-چلتی ٹرین پر فرض اور واجب نمازوں کا شرعی حکم

۶۰-جینیٹک ٹیسٹ کا شرعی حکم

ضمیمہ

تبرکات

☆ارشاداتِ کتاب وسنت
☆اقوالِ زریں

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

وَمَنۡ یُّؤۡتَ الۡحِکۡمَةَ فَقَدۡ اُوۡتِیَ خَیۡرًا کَثِیۡرًا ؕ

(البقرۃ: ۲۶۸)

اور جس کو حکمت دی گئی
اسے بہت بھلائی دی گئی

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

عن ابن عمر قال:

قال رسول الله صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم :

يد الله على الجماعة ....

رواه الترمذی۔

ترجمہ:- حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ عزوجل کی مدد و توفیق اور حفاظت و رحمت جماعت پر ہے۔

(جامع الترمذی ۔ مشکوٰۃ المصابیح، باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ الفصل الثانی، ص:۳۰، مجلس برکات)

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

امام ابو یوسف رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

مَا رَأَيْتُ أَحَدًا أَعْلَمَ بِتَفْسِيْرِ الْحَدِيْثِ وَ مَوَاضِعِ النُّكَتِ الَّتِي فِيْهِ مِنَ الْفِقْهِ مِنْ أَبِي حَنِيْفَةَ وَ قَالَ أَيْضًا: مَا خَالَفْتُه فِي شَيْءٍ قَطُّ فَتَدَبَّرْتُه إِلَّا رَأَيْتُ مَذْهَبَه الَّذِيْ ذَهَبَ إِلَيْهِ أَنْجَىٰ فِي الْآخِرَةِ وَ كُنْتُ رُبَّمَا مِلْتُ إِلَى الْحَدِيْثِ فَكَانَ هُوَ أَبْصَرَ بِالْحَدِيْثِ الصَّحِيْحِ مِنِّي وَ قَالَ: كَانَ إِذَا صَمَّمَ عَلَىٰ قَوْلٍ دُرْتُ عَلَىٰ مَشَايِخِ الْكُوْفَةِ هَلْ أَجِدُ فِي تَقْوِيَةِ قَوْلِه حَدِيْثًا أَوْ أَثَرًا فَرُبَّمَا وَجَدْتُّ الْحَدِيْثَيْنِ وَ الثَّلَاثَةَ فَأَتَيْتُه بِهَا فَمِنْهَا مَا يَقُوْلُ فِيْهِ غَيْرُ صَحِيْحٍ أَوْ غَيْرُ مَعْرُوْفٍ فَأَقُوْلُ لَه: وَ مَا عِلْمُكَ بِذٰلِكَ مَعَ أَنَّه يُوَافِقُ قَوْلَكَ فَيَقُوْلُ: أَنَا عَالِمٌ بِعِلْمِ أَهْلِ الْكُوْفَةِ.

ترجمہ: میں نے احادیث کی تفسیر اور فقہ کی نکتہ آفرینی میں حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے زیادہ علم والا شخص نہیں دیکھا، نیز انھوں نے فرمایا: میں نے جب بھی کسی مسئلہ میں ان سے مخالفت کی پھر میں نے اس میں غور و خوض کیا تو مجھے یہی محسوس ہوا کہ آخرت میں زیادہ نجات بخش وہی مذہب ہے جس کی طرف امام ابو حنیفہ گئے ہیں۔ کبھی میرا میلان حدیث کی طرف ہوتا تو دیکھتا کہ ان کو حدیثِ صحیح کی بصیرت مجھ سے زیادہ ہے۔ نیز فرمایا: جب وہ کسی بات پر ڈٹ جاتے تو میں کوفہ کے مشائخ کے پاس اس غرض سے حاضر ہوتا کہ اس قول کی تقویت میں مجھے کوئی حدیث یا اثر ملے تو بسا اوقات مجھے دو تین حدیثیں مل جاتیں تو میں ان کی خدمت میں لے کر حاضر ہوتا۔ آپ فرماتے اس میں یہ حدیث صحیح نہیں ہے یا غیر معروف ہے۔ میں عرض کرتا حضور یہ آپ کو کیسے معلوم ہو گیا حالاں کہ یہ حدیثیں تو آپ کے قول کی تائید میں ہیں۔ تو فرماتے: میں اہلِ کوفہ کے علوم کا عالم ہوں۔

(الخيرات الحسان، ص:١٤٣، الفصل الثلاثون في سنده في الحديث)

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

فقیہ بے مثال اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری برکاتی علیہ الرحمۃ نے فرمایا:

حوادث غیر متناہی ہیں، احادیث میں ہر جزئیہ کے لیے نام بنام تصریحِ احکام اگر فرمائی بھی جاتی ان کا حفظ وضبط نامقدور ہوتا۔ پھر جو مدارجِ عالیہ مجتہدانِ امت کے لیے ان کے اجتہاد پر رکھے گئے وہ نہ ملتے۔

نیز اختلافِ ائمہ کی رحمت ووسعت نصیب نہ ہوتی۔

لہٰذا حدیث نے بھی جزئیات معدودہ سے کلیاتِ حاویۂ مسائل نامحدودہ کی طرف اِشعار فرمایا۔ اس کی تفصیل وتفریع وتاصیل مجتہدین کرام نے فرمائی اور احاطۂ تصریحِ نامتناہی کے تعذّر نے یہاں بھی حاجتِ ایضاحِ مشکل وتفصیلِ مجمل وتقییدِ مرسل باقی رکھی جو قرناً فقرناً، طبقةً فطبقةً مشائخ کرام وعلماے اعلام کرتے چلے آئے، ہر زمانہ کے حوادثِ تازہ کے احکام اس زمانے کے علماے کرام حاملانِ فقہ حامیانِ اسلام نے بیان فرمائے اور یہ سب اپنی اصل ہی کی طرف راجع ہوئے اور ہوتے رہیں گے۔ حتی یاتی امر اللہ وھم علیٰ ذلك.

در مختار میں ہے:

"ولا يخلو الوجود عمن يميّز هذا حقيقة لا ظنًّا وعلىٰ من لم يُميّز أن يرجع لمن يميّز براءة لذمته."

ترجمہ:- زمانہ ان لوگوں سے خالی نہ ہوگا جو یقینی طور پر نہ محض گمان سے اس کی تمیز رکھیں اور جسے اس کی تمیز نہ ہو اس پر واجب ہے کہ تمیز والے کی طرف رجوع کرے کہ بَرِی الذّمہ ہو۔

ردالمحتار میں ہے:

اور جسے اس کی تمیز نہ ہو اس پر علما کی طرف رجوع لانے کو اس لیے واجب کہا کہ قرآن عظیم میں اس کا حکم فرمایا ہے کہ " علما سے پوچھو اگر تمھیں نہ معلوم ہو۔"

(فتاویٰ رضویہ، ص:۵۶، ۵۷، ج:۱۲، رسالہ: اقامة القیامہ، رضا اکیڈمی)

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

مجدد اعظم امام احمد رضا قدس سرہٗ نے فرمایا:

اس قدر میں شک نہیں کہ سلف میں اکثر لوگ خدا ترس، متقی پرہیز گار تھے
بعد کو فتنے فساد پھیلتے گئے۔
پھر یہ (فتنے، فساد) کن میں (پھیلے)؟
یہ انھیں لوگوں میں:

جو علم و محبتِ اکابر سے بہرہ نہیں رکھتے ورنہ علماے دین ہر طبقہ اور ہر زمانہ میں منبع و مجمعِ خیر رہے ہیں مگر ہوا یہ کہ ان زمانوں میں علم بکثرت تھا، کم لوگ جاہل رہتے اور جو جاہل رہتے وہ علما کے فرماں بردار، اس لیے شر و فساد کو کم دخل ملتا کہ دینِ متین دامنِ علم سے وابستہ ہے اس کے بعد علم کم ہوتا گیا، جہل نے فروغ پایا، جاہلوں نے سرکشی و خود سری اختیار کی لاجرم فتنوں نے سر اٹھایا............ انھیں سرتابیوں نے اس زمانے کو زمانۂ شر بنا دیا تو یہ جس قدر مذمتیں ہیں زمانۂ مابعد کے جُہّال کی طرف راجع ہیں، ان سے کون استدلال کرتا ہے، نہ ہمارا یہ عقیدہ کہ جس زمانہ کے جاہل جو بات چاہیں اپنی طرف سے نکال لیں وہ مطلقاً محمود ہو جائے گی۔ کلام علما میں ہے کہ جس امر کو یہ اکابرِ امت مستحب و مستحسن کہیں وہ بے شک مستحب و مستحسن ہے چاہے کبھی واقع ہو کہ علماے دین کسی وقت میں مصدر و مظہرِ شر نہیں ہوتے۔

(فتاویٰ رضویہ، ص:۸۰، ج:۱۲، رسالہ: اقامۃ القیامۃ، رضا اکیڈمی)

ابتدائیہ

☆کلماتِ طیبات............. حضرت سرپرست مجلسِ شرعی دام ظلہ العالی

☆خطبۂ استقبالیہ.................... حضرت سرپرست مجلسِ شرعی دام ظلہ

☆خطبۂ صدارت......................... حضرت صدرِ مجلسِ شرعی دام ظلہ

☆تقدیم............................ حضرت ناظمِ مجلسِ شرعی دام ظلہ العالی

کلماتِ طیبات

جانشینِ حضور حافظِ ملت، عزیزِ ملت حضرت مولانا شاہ عبدالحفیظ صاحب قبلہ دام ظلہ العالی
سرپرست مجلس شرعی، وسربراہِ اعلیٰ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہٖ سبحانہٗ و تعالیٰ
نحمدہٗ و نصلی ونسلم علیٰ رسولہٖ الکریم

خلوص وللّٰہیت کے ساتھ کوئی بھی عمل کبھی رائیگاں نہیں جاتا، اس کے اثرات بہت مضبوط اور دور رس ہوتے ہیں۔ بحمدہٖ تعالیٰ مجلس شرعی مبارک پور ضلع اعظم گڑھ کا قیام اللہ عزوجل کی رضا و خوشنودی کے لیے ہوا۔ مجلس شرعی کے ارکان اور اعوان و انصار کی مخلصانہ جدوجہد سے حسب حاجات علمی مجالس اور فقہی سیمینار منعقد ہوتے رہے، ملک و بیرون ملک کے فقہی ذوق رکھنے والے علماے اہلِ سنت و مفتیانِ کرام جدید اور پیچیدہ مسائل پر اپنی تحقیقات قلم بند فرماتے رہے اور پوری دیانت و فقاہت کے ساتھ بحث و مباحثہ میں حصہ لیتے رہے، رب کریم کا بے پایاں احسان رہا کہ اس نے رسول کریم علیہ التحیۃ والتسلیم کے صدقہ و طفیل ہمارے مفتیانِ کرام اور علماے ذوی الاحترام کو مسائل کی تہ تک رسائی عطا فرمائی، پھر نتیجہ خیز ابحاث کے بعد فیصلے تیار ہوئے۔ فالحمد للہ علیٰ ذلك.

نہایت مسرت و شادمانی ہے کہ آج مجلس شرعی علماے کرام و مفتیانِ عظام کی رایوں کے ساتھ انھی فیصلوں کا مجموعہ تین جلدوں میں کتابی شکل میں شائع کرنے جا رہی ہے۔ جماعت فضیلت سال اول (۴۰-۱۴۳۹ھ/۱۹-۲۰۱۸ء) کے بلند حوصلہ طلبہ تقریباً دو ثلث مالی تعاون میں شریک ہیں۔ میں مجلس شرعی کے ارکان اور جماعت فضیلت سال اول کے ان طلبہ کو مبارک باد دیتا ہوں اور دعا گو ہوں، مولیٰ تعالیٰ علماے اہلِ سنت و مفتیانِ کرام کی عمر اور علم و فضل میں خوب خوب برکتیں عطا فرمائے اور مستقبل میں بھی پورے اخلاص کے ساتھ ملت کے مسائل حل کرنے میں انھیں توفیقات جلیلہ سے نوازے۔ آمین بجاہ سید المرسلین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

عبدالحفیظ عفی عنہ
سرپرست مجلس شرعی
وسربراہ اعلیٰ الجامعۃ الاشرفیہ، مبارکپور
۲۷ / ذو الحجہ ۱۴۳۹ھ / ۸ / ستمبر ۲۰۱۸ء

خطبۂ استقبالیہ

از: عزیز ملت حضرت علامہ شاہ **عبدالحفیظ** صاحب قبلہ دام ظلہ
سرپرست مجلس شرعی و **سربراہِ اعلیٰ** جامعہ اشرفیہ، مبارکپور

قابل صد افتخار مندوبین کرام و علمائے ذوی الاحترام ----- السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

محترم حضرات! ملک کے مختلف گوشوں سے آئے ہوئے علمائے کرام و مفتیان عظام اس وقت ہمارے روبرو ہیں، جن کے نوارانی چہروں کی زیارت سے ہم پر ایک کیف کا عالم طاری ہے۔ ایسے مسرت انگیز مواقع کبھی کبھی میسر آتے ہیں کہ اتنی کثیر تعداد میں علمی شخصیتیں جدید فقہی مسائل کے حل کے لیے یکجا جلوہ افروز ہوں۔

محترم حضرات! سب سے پہلے ہم صمیم قلب سے آپ تمام حضرات کا شکریہ ادا کرتے ہیں کہ آپ جیسے مصروف ترین حضرات نے اپنا قیمتی وقت نکالا اور سفر کی صعوبتوں کو جھیلتے ہوئے وقت موعود پر یہاں تشریف لائے۔ میزبانی کے فرائض کی انجام دہی میں ہمیں اپنی کوتاہیوں کا اعتراف ہے۔ تاہم وسعت بھر کوشش کریں گے کہ دوران قیام آپ کو کوئی تکلیف نہ پہنچے۔ سیمیناروں کے دوران اگر کوئی بات دل شکنی کی باعث ہو تو اپنے قیمتی مشوروں سے نوازیں تاکہ بروقت یا آئندہ اس کی اصلاح کی جاسکے۔

محترم حضرات! مجلس شرعی مبارک پور کی جانب سے جو سوال نامہ آپ کی خدمت میں ارسال کیا گیا تھا وہ حسب ذیل تین موضوعات پر مشتمل تھا:

(۱) طبیب کے لیے اسلام اور عدالت کی شرط۔ (۲) مساجد میں مدارس کا قیام۔ (۳) نیٹ ورک مارکیٹنگ کی شرعی حیثیت۔

یہ تینوں سوالات عہد حاضر میں بڑی اہمیت کے حامل ہیں جو برسوں سے ہمارے دارالافتاؤں میں زیر غور تھے، ان میں آخری مسئلہ عصر جدید کی پیداوار ہے، جب کہ دو مسائل کی اہمیت کچھ اس طرح ہے کہ ایک طرف ہمارے قدیم فقہائے حنفیہ کا نقطۂ نظر ہے اور دوسری طرف بدلتے حالات کے شدید تقاضے ہیں۔ ان حالات نے موجودہ دارالافتاؤں کو ایسے دوراہے پر کھڑا کر دیا ہے کہ نہ وہ اسلاف کے طے شدہ فیصلوں سے انحراف کر سکتے ہیں اور نہ موجودہ حالات کے شدید

تقاضوں کو مسلسل نظر انداز کر سکتے ہیں۔ ضرورت تھی کہ اہل علم اور اہل افتا سر جوڑ کر بیٹھیں اور ان مسائل کا ایسا حل نکالیں کہ فقہ حنفی کے اصول بھی متاثر نہ ہوں اور جدید تقاضوں کی رعایت بھی ہو سکے۔ جیسا کہ اسی ڈگر پر ماضی میں ہمارے فقہی سیمیناروں میں فیصلے ہوتے رہے۔ ید اللہ علی الجماعۃ۔ اللہ تعالیٰ کی مدد شامل حال ہوگی اور ہمارے علما و فقہا اجتماعی بصیرتوں کے اجالے میں کسی اہم نتیجے تک ضرور پہنچیں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

صد قابل قدر علمائے کرام! مجلس شرعی مبارک پور کی تشکیل کے دو بنیادہ نشانے تھے: (۱) جدید فقہی مسائل کا حل تلاش کرنا (۲) علمائے کرام کی فقہی تربیت۔ قریب سولہ سال کی تاریخ آپ کے سامنے ہے۔ مجلس شرعی اپنے دونوں اہداف میں بڑی حد تک کامیاب ہے، اگر ہمارے بزرگ اور نوجوان علمائے کرام نے اس رخ پر پیہم محنت اور مسلسل جدو جہد نہ کی ہوتی تو شاید آج ہماری پیشانی پر یہ فخریہ لکیریں نہیں ابھرتیں، مگر اسی کے ساتھ یہ بھی ایک نا قابل تردید حقیقت ہے کہ ہمارا کارواں ابھی اپنی منزل تک نہیں پہنچا۔ ابھی منزل تک پہنچنے کے لیے ہمارے علما و مفتیان کرام کو مزید محنت و مطالعہ کی ضرورت ہے۔ لگتا ہے ہمارے بعض علما نے یہ سمجھ لیا ہے کہ ہم نے اپنی منزل پالی ہے اور اسی کا نتیجہ ہے کہ ان کی فکر و تحقیق میں کچھ سرسری پن در آیا ہے، جیسا کہ اس بار کے بعض مقالات سے اندازہ ہوا۔ خاص طور پر ہمارے نوجوان علما کو اس راہ میں بے پناہ تلاش و تحقیق کا سفر جاری رکھنا ہوگا۔ بفضلہ تعالیٰ ہمارے علما باصلاحیت ہیں اگر وہ سیمینار سے پہلے اپنی محنت بڑھا دیں تو گراں قدر مقالات بھی لکھ سکتے ہیں اور بحثوں میں بھرپور حصہ بھی لے سکتے ہیں۔ مقام افسوس ہے کہ بعض حضرات خالی الذہن سیمینار میں شرکت فرماتے ہیں جب کہ مہینوں پہلے انھیں سوالات ارسال کر دیے جاتے ہیں۔ خیر ہم اپنے علما و ارباب افتا سے مایوس نہیں بلکہ پر امید ہیں کہ ان شاء اللہ آئندہ وہ ہمیں مزید شکر گزاری کا موقع دیں گے۔

مایہ ناز علمائے ملت اسلامیہ! آپ حضرات کا دائرۂ فکر و علم صرف مدارس و مساجد کی چہار دیواری تک محدود نہیں بلکہ آپ کی نظر ملت کے حساس مسائل پر بھی رہتی ہے۔ اس وقت جماعت اہل سنت جس دردناک مسائل سے دوچار ہے وہ آپ پر مخفی نہیں۔ دنیا بھر میں اجتماعی فکر و عمل کا سفر بڑھ رہا ہے مگر ہماری نگاہیں صرف انفرادی مسائل پر محدود رہتی ہیں۔ یہ ایک سچائی ہے کہ کوئی بھی جماعت اجتماعی شعور کی بالادستی کے بغیر آگے نہیں بڑھ سکتی۔ جدید الیکٹرانک میڈیا نے پوری دنیا کو ایک گاؤں میں تبدیل کر کے رکھ دیا ہے اور بڑے بڑے مسائل افہام و تفہیم کے ذریعہ حل کیے جا رہے ہیں، ایسے وقت میں ہمارے درمیان اختلاف و انتشار کی خلیج مزید بڑھ رہی ہے۔ اور سب سے افسوس ناک صورت حال یہ ہے کہ جو علما و مشائخ حکم بن امت مسلمہ کے اجتماعی شعور کو بیدار کر سکتے تھے، وہ خود فریق بن کر میدان عمل اتر آتے ہیں۔ اس پس منظر میں ہم یہ کہنے میں حق بہ جانب ہیں کہ جماعتی بالادستی کے حوالے سے کہیں نہ کہیں ہمارے درمیان اخلاص کا فقدان ضرور ہے۔ ملت کے حساس مسائل میں جو حضرات فریق بن کر سامنے آتے ہیں، اگر وہ افہام و تفہیم کی روش اختیار کریں تو اختلاف کا بڑے سے بڑا طوفان عین اسی جگہ دفن ہو سکتا ہے جہاں سے وہ اٹھا ہے۔

محترم قائدین ملت اسلامیہ! کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ ہمارے دخلی اختلافات نے جماعتی مسائل کے تعلق سے

ہمیں مفلوج کر کے رکھ دیا ہے، بلکہ دین و دانش کے انتہائی اہم مسائل ہر لمحہ آواز دے رہے ہیں اور ہم باہم دست و گریباں ہیں دیگر فرقے بڑے بڑے اجتماعات کر کے جماعت اہل سنت میں نقب لگا رہے ہیں اور فکر و قلم کی طاقت سے جدید تعلیم یافتہ طبقوں کو شب و روز متاثر کر رہے ہیں اور ہم خواب خرگوش میں مگن ہیں، کیا یہ زمینی حقیقت نہیں کہ ہم بڑھنے کے بجائے سمٹ رہے ہیں، کیا ہم علمائے کرام اس کے ذمہ دار نہیں ہیں؟ ہم دعوت و تبلیغ کے میدان میں حکمت و موعظت کے تقاضو کو کہاں تک پوارا کر رہے ہیں، اس سلسلے میں تنظیم ابنائے اشرفیہ، مبارک پور نے ''محفل درس'' کے نام سے اپنے سفر کا آغاز کیا ہے۔ اگر داعیان اسلام کی حیثیت سے آپ بھی اس طرف قدم بڑھائیں تو امت مسلمہ میں ایک صالح انقلاب برپا ہو سکتا ہے۔

محترم حضرات! ایک بار پھر آپ کے سامنے اپنے درد و کرب کا احساس دلاتا ہوں کہ اہل سنت کو مزید اختلاف و انتشار سے بچایا جائے اور کسی بھی مسئلہ میں فتوی کی زبان کا آخری فیصلہ نافذ کرنے سے پہلے افہام و تفہیم کی راہ اختیار کی جائے۔ اگر پانی سر سے گزر جائے اور افہام و تفہیم کی ہر کوشش ناکام ہو جائے تو جو چاہیں قلم سے صادر فرمائیں۔ مگر یہاں تو عالم یہ ہے کہ یکساں معاملات میں بھی قلم کے دو قسم کے رویے نظر آتے ہیں اور کمزور گردنوں پر حکم کی گرفت اتنی تنگ کر دی جاتی ہے کہ ان کی صفائی بھی نہیں سنی جاتی۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ بعض کام کے لوگ ہماری جماعت سے ہی منحرف ہو گئے اور جو ہماری حمایت میں زبان و قلم کا استعمال کرتے تھے یا تو انھوں نے کام کا رخ بدل دیا یا سینہ سپر ہو کر ہمارے خلاف میدان میں آکر کھڑے ہو گئے۔ یہاں یہ ہرگز تصور نہ کیا جائے کہ میں مجرمین کی وکالت کر رہا ہوں بلکہ میرا مدعائے نگارش یہ ہے کہ ہماری روش نے مجرمین کو اصلاح قبول کرنے کے بجائے بغاوت اور کنارہ کشی کی راہ پر ڈال دیا ہے۔ ہمارے ذمہ دار علما و مفتیان کرام کو اپنی روش پر نظر ثانی کرنا چاہیے، اسی میں ہمارے دارین کی بھلائی ہے اور جماعت کی فلاح و بہبود بھی۔ اللہ تعالی نے علم دین کے حوالے سے ہمیں جو عظیم منصب عطا فرمایا ہے اس میں نفس کا دخل ظاہر ہے۔ ہمیں بھی ایک دن اپنے پروردگار کے سامنے اپنی ذمہ داریوں کے تعلق سے جواب دہ ہونا ہے۔ اللہ تعالی ہمارے فکر و قلم کو جذبۂ اخلاص عطا فرمائے۔ آمین۔

محترم حضرات! اب میں آپ کی توجہ ایک اور انتہائی حساس مسئلہ کی جانب مبذول کرانا چاہتا ہوں۔ آزادی کے بعد سے گاہے بگاہے یکساں سول کوڈ کا مسئلہ اٹھایا جا رہا ہے۔ جب شاہ بانو کے کیس کا مسئلہ اٹھا تھا تو پورا ملک سراپا احتجاج بن گیا تھا اور یہ یقین ہو چلا تھا کہ اب مسلم پرسنل لا میں مداخلت کا سلسلہ بند ہو جائے، مگر اس کے برخلاف ع: مرض بڑھتا گیا جوں جوں دوا کی۔

اب اگر چہ یکساں سول کوڈ کے نفاذ کا مسئلہ تو سامنے نہیں ہے، مگر عملا وہ سب کچھ ہو رہا ہے جو یکساں سول کوڈ کے نفاذ کے بعد ہونا تھا۔ ملک کی مختلف عدالتوں نے درجنوں ایسے فیصلے صادر کیے ہیں جو شریعت مخالف ہیں۔ جب کوئی شریعت مخالف فیصلہ سامنے آتا ہے تو دو چار اخبارات میں تردیدی بیانات جاری ہو جاتے ہیں اور مسئلہ جوں کا توں اپنی جگہ باقی رہتا ہے اگر شریعت مخالف عدالتی فیصلوں کی تفصیل پیش کی جائے تو کافی وقت درکار ہوگا۔ اس قسم کے جو فیصلے سامنے آئے ہیں ان سے

آپ حضرات اچھی طرح واقف ہیں۔ اس وقت ہمارے سامنے ذمہ دار علمائے کرام تشریف فرما ہیں، ہمیں یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ یہ کتنا اہم اور حساس مسئلہ ہے۔ اگر اس رخ پر اجتماعی طور پر توجہ نہیں کی گئی تو پانی سر سے اونچا ہو جائے گا اور پھر ایک دن آئے گا کہ ہمارے دار الافتا اور دار القضا بے اثر ہو کر رہ جائیں گے۔ یہ ایک بڑا ہی نازک اور حساس مسئلہ ہے، جس پر بروقت فکر و عمل کی شدید ضرورت ہے۔ ہمارے ذمہ دار علما اور مشائخ اجتماعی طور پر اس طرف پیش قدمی کریں تو اس کا حل ضرور نکلے گا۔ سب کچھ لٹنے کے بعد اگر ہم بیدار ہوئے تو کف افسوس ملنے کے سوا ہمارے ہاتھ کچھ نہیں آئے گا۔ اس دردناک مسئلہ کا حل کیا ہے، اس سلسلے میں آپ کو سر جوڑ کر بیٹھنا ہوگا۔ یہ مسئلہ بجائے خود ایک مسلسل تحریک اور بھرپور جد وجہد کا متقاضی ہے۔ اللہ تعالی ہمارے علما و مشائخ کو مزید تدبر و استحکام عطا فرمائے۔

محترم حضرات! ہم اپنی گفت گو ختم کرتے ہوئے ایک بار پھر آپ کے شکر گزار ہیں کہ آپ نے اپنا قیمتی وقت نکال کر اپنی آمد سے سیمینار کو زینت بخشی۔ اللہ تعالی ہم سب کو اپنے دین کا سچا خادم بنائے اور مسائل کے حل میں فکر صائب کی دولت سے سرفراز فرمائے۔ اگر ان چند جملوں میں کوئی بات ناگوار خاطر ہو تو در گزر فرمائیں۔ ہم نے جو کچھ عرض کیا ہے جذبۂ اخلاص ہی کے ساتھ عرض کیا ہے۔ و آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العلمین

خطبۂ صدارت

مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور کے بیسویں فقہی سیمینار

منعقدہ جامعہ البرکات علی گڑھ، بتاریخ ۶/۷/۸/ رجب المرجب ۱۴۳۴ھ /۱۷/۱۸/۱۹/ مئی ۲۰۱۳ء میں

صدر مجلس شرعی حضرت علامہ محمد احمد مصباحی دام ظلہ کا خطاب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم　　　　　حامداً و مصلّیاً

سب سے پہلے میں مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کی جانب سے اپنے مندوبین کرام اور تمام شُرکا کا خیر مقدم کرتا ہوں کہ انھوں نے اپنے اوقات کا قیمتی حصہ مجلس کو عنایت فرمایا۔ رب کریم سب کو جزائے خیر سے نوازے اور مجلس کے مقاصد جمیلہ کو کامیابیوں سے ہم کنار فرمائے۔

حضرات! ہمیں بڑی مسرت ہے کہ مجلس شرعی کا بیسواں سیمینار (بتاریخ ۶/۷/۸/ رجب ۱۴۳۴ھ /۱۷/۱۸/۱۹/ مئی ۲۰۱۳ء) علی گڑھ کی سرزمین پر منعقد ہو رہا ہے۔ یہ شہر اگرچہ اپنی تجارت اور صنعت و حرفت کے اعتبار سے ملک کے چند بڑے شہروں کا مقابلہ نہیں کر سکتا لیکن ''مسلم یونیورسٹی'' کے باعث اسے ملکی اور عالمی پیمانے پر جو شہرت حاصل ہے وہ دوسرے شہروں سے کسی طرح کم نہیں۔

اس دانش گاہ کا ایک دور وہ بھی تھا جب اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری بریلوی (۱۲۷۲ھ - ۱۳۴۰ھ) کے خلیفہ حضرت مولانا سید سلیمان اشرف بہاری (م ۱۳۵۸ھ) تلمیذ مولانا ہدایت اللہ خاں رام پوری (م ۱۳۲۶ھ) شاگرد علامہ فضل حق خیر آبادی (۱۲۱۲ھ - ۱۲۷۸ھ) علیہم الرحمہ کا علمی جاہ و جلال یہاں چھایا ہوا تھا۔ ان کے عالمانہ شکوہ و وقار کی بڑی جاندار اور شاندار منظر کشی پروفیسر رشید احمد صدیقی (م ۱۹۷۷ء) نے اپنی کتاب ''گنج ہائے گراں مایہ'' میں کی ہے۔

دوسری مسرت و سعادت یہ ہے کہ ہمارا سیمینار جامعہ البرکات کے بارونق اور بابرکت خطّے میں انعقاد پذیر ہے جس کی تاسیس ایسی بلند ہمت شخصیات کے ہاتھوں عمل میں آئی ہے جنھیں مارہرہ شریف کی اس عظیم خانقاہ برکاتیہ کی سجادگی یا رکنیت حاصل ہے جو آج صرف بریلی و بدایوں ہی نہیں بلکہ برصغیر کے تقریباً تمام شہروں اور ضلعوں کا بالواسطہ یا بلاواسطہ مرجعِ ارادت اور مرکز عقیدت ہے بلکہ اب اس کا فیضان ملکی حدوں کو توڑ کر دور دراز ملکوں تک عام ہو چکا ہے۔ اللھم زِد فزِد.

اس خانقاہ سے نسبت کو ہمارے اکابر نے سرمایۂ افتخار سمجھا ہے۔ اس کی عظمت و جلالت سے آگاہ و خبردار کرنے کے لیے امام عشق و محبت امام احمد رضا قدس سرہ کی یہ صدا برابر کانوں میں گونجتی رہتی ہے۔

کیسے آقاؤں کا بندہ ہوں رضاؔ　　　　بول بالے مری سرکاروں کے

ہم سراپا سپاس و امتنان ہیں کہ مجلس شرعی کے سرپرست حضرت امین ملت پروفیسر سید محمد امین میاں برکاتی دام ظلہ نے بیسویں سیمینار کے لیے جامعہ البرکات کی فضا پسند فرمائی اور ایک ڈیڑھ سال قبل دار العلوم امجدیہ بھیونڈی میں منعقدہ انیسویں سیمینار کے آخری اجلاس میں بذات خود جملہ مندوبین کو علی گڑھ آنے کی دعوت دی جس کی تکمیل آج عملی شکل میں ہماری نگاہوں کے سامنے ہے۔

الحمدللہ! اس خاندان اور اس خانقاہ میں بذل و سخا اور جود و عطا کی شان آج بھی نمایاں ہے۔ یہاں اس سیمینار کا انعقاد بھی اسی کا ایک جلوۂ دل نواز ہے۔ مختلف افراد، اداروں اور تنظیموں کے ساتھ عنایات کا سلسلہ اگر کوئی باخبر صاحب قلم جمع کرے تو یہ ایک چشم کشا، سبق آموز اور حیرت انگیز باب ہوگا۔

لیکن ان نوازشات کے پیچھے جماعت کی سربلندی، دینی علمی اور ملّی کاموں کے فروغ، اچھے کام کرنے والوں کی ہمت افزائی، ان کی تقویت اور کار خیر میں پر خلوص تعاون کا جو ناقابل شکست اور عبرت انگیز جذبہ کار فرما ہے وہ نگاہوں سے کبھی اوجھل نہیں ہونا چاہیے۔ یہی وہ نایاب یا نادر و کمیاب جوہر ہے جو ہمارے کریموں کا مقام بلند سے بلند تر کر دیتا ہے۔

حضرات! اب کچھ ذکر جامعہ اشرفیہ کا بھی سن لیجیے۔ مبارک پور میں مدرسہ مصباح العلوم کے نام سے اس کا قیام تو آج سے ایک سو سترہ سال پہلے ۱۳۱۷ھ میں ہو چکا تھا مگر اس کے عروج و ارتقا کی تاریخ آج سے بیاسی سال پہلے ۱۳۵۲ھ مطابق ۱۹۳۴ء سے شروع ہوتی ہے جب جلالۃ العلم، ابو الفیض حافظ ملت مولانا شاہ عبد العزیز محدّث مرادآبادی قدس سرہ (۱۳۱۲ھ - ۱۳۹۶ھ) نے اسے اپنے قدوم میمنت لزوم سے نوازا۔ ایک سال کی مدت پوری نہ ہوئی تھی کہ مبارک پور میں دینی و علمی جوش و خروش کا سماں بندھ گیا اور ۱۰/ شوال ۱۳۵۳ھ کو پہلے سے زیادہ وسیع اور مضبوط ایک نئی عمارت کا سنگ بنیاد رکھا گیا جس کا تاریخی نام "باغِ فردوس" ہے۔ اس وقت تک ادارے کا نام صرف مصباح العلوم سے بڑھ کر مدرسہ اشرفیہ مصباح العلوم ہو چکا تھا۔ شیخ المشائخ حضرت شاہ علی حسین اشرفی برکاتی (۱۲۶۶ھ - ۱۳۵۵ھ) اور صدر الشریعہ مولانا امجد علی اعظمی رضوی مصنف بہار شریعت (۱۳۰۰ھ - ۱۳۶۷ھ) اور محدّث اعظم حضرت مولانا سید محمد کچھوچھوی (وصال - ۱۳۸۱ھ) علیہم الرحمہ نے بنیاد رکھی۔ حضرت شیخ المشائخ نے اس کے استحکام و ترقی کی دعاؤں کے ساتھ یہ بھی فرمایا تھا "جو اس کی ایک اینٹ بھی کھسکائے گا، اس کی اینٹ سے اینٹ بج جائے گی"۔

جب حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمۃ ۱۳۶۷ھ مطابق ۱۹۴۸ء میں دوسرے سفر حج پر روانہ ہو رہے تھے اس وقت حافظ ملت نے عرض کیا تھا: حضور "اشرفیہ" کو اپنی دعاؤں میں یاد رکھیے گا۔ صدر الشریعہ علیہ الرحمۃ نے فرمایا: "اشرفیہ بڑھے گا، پھولے گا، پھلے گا اور جو اس کی مخالفت کرے گا ذلیل ہوگا"۔

حضرت شیخ المشائخ اور حضرت صدر الشریعہ علیہما الرحمہ کے ان کلمات کی صداقت اور مقبولیت کا مشاہدہ دنیا بارہا کر چکی ہے اور ان شاء اللہ آئندہ بھی کرے گی۔

چالیس سال بھی پورے نہ ہوئے تھے کہ وہ نئی عمارت طالبان علم کی کثرت کے باعث تنگ سے تنگ تر معلوم ہونے لگی اور کسی کشادہ زمین کی تلاش اور وسیع عمارت کی تدبیر شروع ہوگئی۔ یہاں تک کہ قصبہ کے باہر تیس (۳۰) ایکڑ زمین خرید لی گئی (جو اب پچاس ایکڑ کے قریب ہو چکی ہے) ۲۰/۲۱/۲۲ ربیع الاول ۱۳۹۲ھ مطابق ۵/۶/۷ رمئی ۱۹۷۲ء کی تاریخیں رسم سنگ بنیاد اور تعلیمی کانفرنس کے لیے مقرر ہوگئیں۔ حافظ ملت کی دعوت پر اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری بریلوی قدس سرہ کے شہزادے سرکار مفتی اعظم ہند علامہ شاہ مصطفیٰ رضا قادری بریلوی (۱۳۱۰ھ - ۱۴۰۱ھ) سید العلما حضرت مولانا سید آل مصطفیٰ برکاتی مارہروی (۱۳۳۲ھ-۱۳۹۴ھ) ، مجاہد ملت حضرت مولانا حبیب الرحمن قادری اڑیسوی (۱۳۲۲ھ-۱۴۰۱ھ) علیہم الرحمہ اور بہت سے مشاہیر علماے ہند کی تشریف آوری ہوئی۔ سہ روزہ تعلیمی کانفرنس حضرت سید العلما کی صدارت میں ہوئی۔ ۲۱ ربیع الاول مطابق ۷ رمئی کو بعد نماز ظہر سرکار مفتی اعظم علیہ الرحمہ نے اشرفیہ مصباح العلوم کی نئی عمارت کا سنگ بنیاد رکھا اور ادارے کے عروج و استحکام کی دعائیں کیں۔ اسی کانفرنس میں ادارے کا نام ''الجامعۃ الاشرفیہ'' تجویز ہوا، اور جلسۂ عام میں اس کا اعلان ہوا صرف چودہ ماہ کی مدت میں مرکزی درس گاہ کی دو منزلہ عمارت تیار ہوگئی جس کے افتتاح کے موقع پر دوسری کانفرنس ۱۹/ ۲۰ رشوال ۱۳۹۳ھ مطابق ۱۶/ ۱۷/ نومبر ۱۹۷۳ء کو منعقد ہوئی۔ اس موقع پر بھی سرکار مفتی اعظم ہند، حضرت سید العلما اور مشاہیر علما و مشائخ کی تشریف آوری ہوئی۔ بعد نماز مغرب حضرت مفتی اعظم علیہ الرحمہ نے علما و مشائخ کی موجودگی میں طلبہ کو بخاری شریف شروع کرا کے عمارت کا افتتاح کیا اور دن میں دار الاقامہ کا سنگ بنیاد رکھا۔ حافظ ملت نے اپنے ایک مضمون میں ان ساری کامیابیوں اور تیز گامیوں کو حضرت مفتی اعظم قدس سرہ کی مخلصانہ دعاؤں کا ثمرہ لکھا ہے۔ حضرت سید العلما نے اسی دوسری کانفرنس میں اپنا وہ تاریخی جملہ ارشاد فرمایا کہ '' حافظ صاحب اپنے کو تنہا نہ سمجھیں ضرورت ہوئی تو میں سارے برکاتیوں کو ان کے قدموں پر جھکا دوں گا''۔

حضرت احسن العلما مولانا سید شاہ مصطفیٰ حیدر حسن میاں (۱۳۴۵ھ-۱۴۱۶ھ) قدس سرہ نے ۱۴/ جون ۱۹۷۸ء [۸/ رجب ۱۳۹۸ھ، چہار شنبہ] کو حافظ ملت نمبر کے لیے جو تحریر ارسال فرمائی اس کا اختتام اس عبارت پر ہوتا ہے ''ان کی یادگار ''الجامعۃ الاشرفیہ'' کی تعمیر کے لیے آئیے ہم سب مل کر سیسہ پلائی ہوئی دیوار بن جائیں۔ السعي مني و الإتمام من الله''.

ہمارا اعتقاد و ایمان ہے کہ ان جلیل القدر بزرگوں کی خلوص بھری دعائیں اور ان کی اخلاص و محبت سے لبریز تمنائیں رائیگاں جانے والی نہیں، پھر اشرفیہ کے عروج و استحکام کے لیے ان کی عطائیں مزید برآں ہیں۔ انہی مستجاب دعوات و عنایات کا صدقہ ہے کہ ابتدا سے اب تک اشرفیہ نے ہمیشہ آندھیوں کی زد پر چراغ جلایا ہے جس کی لَو کو کوئی بڑا سے بڑا سورما بھی مدّھم نہ کر سکا، بلکہ بزرگوں کی پیشین گوئی کے مطابق ذلیل و ناکام ہو کر رہا۔

حافظ ملت نے نصاب تعلیم، طریقۂ تعلیم اور دینی علمی دعوتی تربیت پر بھی ہمیشہ توجہ مبذول فرمائی مگر سب کی تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں۔

انھوں نے جو علمی و دینی مشن چھوڑا وابستگان جامعہ اشرفیہ آج بھی اس کی تکمیل اور اسے مختلف جہتوں سے آگے بڑھانے

میں سرگرم ہیں۔ جامعہ میں اختصاص فی الفقہ، اختصاص فی الحدیث، اختصاص فی الادب العربی، اختصاص فی الادیان وغیرہ شعبے جاری ہیں اور آج بھی فارغین جامعہ ملک وبیرون ملک اپنی دینی وعلمی خدمات کے باعث ممتاز اور نمایاں نظر آتے ہیں۔

تقریباً ۱۵ر سال پہلے جامعہ اشرفیہ کے اندر حضرت امین ملت پروفیسر سید محمد امین میاں برکاتی دام ظلہ کی سرپرستی میں "مجلس برکات" کا قیام عمل میں آیا، اس کا دائرۂ کار یہ متعیّن ہوا: (۱) اہلِ سنت کے حواشی کے ساتھ درسیات کی اشاعت (۲) ضرورت کے مطابق نئے حواشی کی ترتیب (۳) نئی نصابی کتب کی تیاری۔

الحمد للہ! تینوں خطوط پر کام جاری ہے بلکہ زیادہ کام ہو چکا ہے اور مجلس برکات کی نشریات کو ہمہ جہت وقار و مقبولیت حاصل ہے۔

مجلس شرعی بھی ذمہ دارانِ ادارہ کی پیش رفت کی ایک زندہ مثال ہے۔ جامعہ کے سربراہ اعلیٰ حضرت مولانا عبد الحفیظ صاحب دام ظلہ نے حضرت شارح بخاری مفتی محمد شریف الحق امجدی علیہ الرحمۃ (۱۳۴۰ھ - ۱۴۲۱ھ) اور دیگر علماے اشرفیہ کو جدید مسائل میں امت کی رہ نمائی کے لیے باضابطہ تشکیلِ مجلس کی جانب متوجہ کیا اور ۲۳ر جمادی الآخرہ ۱۴۱۳ھ مطابق ۱۹ر دسمبر ۱۹۹۲ء بروز شنبہ علماے اشرفیہ کی مشاورت کے بعد اس کا قیام عمل میں آیا۔ اس سے سات سال قبل علامہ ارشد القادری، کی تحریک پر اشرفیہ میں "شرعی بورڈ" قائم ہوا تھا مگر وہ صرف دو نا تمام مسئلوں تک محدود رہا۔ آگے نہ بڑھ سکا۔

بحمدہ تعالیٰ! مجلس شرعی کے ذریعہ اب تک ۴۷ پیچیدہ مسائل حل ہو چکے ہیں۔ اور اس سیمینار کی تکمیل پر اِن شاء اللہ تعالیٰ پچاس کی تعداد پوری ہو جائے گی۔ مجلس شرعی کے موضوعات ایسے آسان نہیں رکھے جاتے جن کا صحیح اور مستند جواب دینے کے لیے ایک ہی مفتی کافی ووافی ہو بلکہ موضوعات ایسے ہوتے ہیں جو مشکل ہوں اور ان میں اختلاف آرا کی راہیں نکلتی ہوں۔ تجربہ بھی بتاتا ہے کہ ایک موضوع کے تحت متعدّد گوشے نکلتے ہیں اور ہر پہلو پر مختلف رائیں سامنے آجاتی ہیں اور مندوبین کھلی فضا میں مکمل بحث وتمحیص کے بعد کسی متفقہ نتیجے تک پہنچتے ہیں۔

یہ سب کچھ فیضان ہے سیدنا امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ (۸۰ھ - ۱۵۰ھ) ان کے اصحاب اور مشائخ حنفیہ کا، اور متاخرین میں اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ کی تحقیقات اور فتاوی کا۔

ہمارے فقہاے احناف نے اپنی تدوین فقہ میں پیش قدمی ہی کے وقت مسائل کی مختلف جہتوں اور نوعیتوں کا استخراج کیا پھر کتاب وسنت کی روشنی میں اپنی خداداد اجتہادی صلاحیتوں کو بروے کار لاتے ہوئے جوابات طے کیے جن کی روشنی میں خادمان فقہ آج صدیاں گزر جانے کے بعد بھی نو پید امسائل کا حل تلاش کر لیتے ہیں۔

فقہ حنفی کی جامعیت کے بارے میں امام موفّق بن احمد مکی (۴۸۴ھ - ۵۶۸ھ) کی کتاب مناقب امام اعظم (ص ۱۳۷، طبع اول - دائرۃ المعارف حیدر آباد ۱۳۲۱ھ) سے یہاں ایک روایت نقل کرنا چاہتا ہوں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابن سُریج رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے سامنے کوئی شخص امام اعظم پر طعن کرنے لگا۔ حضرت ابن سریج نے فرمایا: اے شخص اپنی زبان روک۔ ان کی شان یہ ہے کہ تین چوتھائی (¾) علم ان کے لیے مسلّم ہے۔ اور ایک چوتھائی جو دوسروں کے حصے میں آتا ہے وہ بھی ان

لوگوں کے لیے مسلّم نہیں، کیوں کہ ابو حنیفہ اس حصّے میں ان سے نزاع رکھتے ہیں۔ اس شخص نے کہا: یہ کیسے؟ حضرت ابن سُریج نے فرمایا: علم سوال و جواب کا مجموعہ ہے۔ نصف علم سوال ہے اور نصف علم جواب۔ ابو حنیفہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے سوالات تیار کیے یعنی کسی عبادت یا معاملت کے کسی جز میں کیا کیا صورت حال پیدا ہو سکتی ہے اور فقہا کے سامنے کیا کیا سوالات آسکتے ہیں؟ ان سب کا استخراج کرکے انھیں مرتب کیا۔ پھر ان کے جوابات بیان کیے۔ ان جوابات کو بعض نے صحیح کہا، بعض نے غلط کہا۔ اگر ہم یہ مان لیں کہ ان کی خطا صواب کے برابر ہے تو نصف ثانی کا نصف یعنی ایک چوتھائی ان کے لیے مسلّم رہا جب کہ نصف اول یعنی وضع سوالات میں ان کا کوئی شریک و سہیم نہیں۔ اس طرح تین چوتھائی علم ان کے لیے مسلّم ہو گیا۔ اب ایک چوتھائی جو باقی رہا وہ بھی دوسروں کے لیے مسلّم نہیں اس لیے کہ ابو حنیفہ کو اس حصّے میں دوسروں سے اختلاف ہے۔ حضرت ابن سُریج نے اس پر اور بھی شواہد پیش کیے ہیں، میں نے مختصر پر اکتفا کیا۔

حقیقت یہ ہے کہ امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا احسان پوری امت پر ہے۔ اس احسان کی بھی مختلف جہتیں ہیں مگر تفصیل کی گنجائش نہیں۔ اجلّۂ محدثین ان کے تلامذہ یا تلامذہ کے تلامذہ میں شامل ہیں۔ امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل، امام بخاری، امام مسلم اور بقیہ اصحاب ستّہ سب براہ راست یا بالواسطہ یا بوسائط ان کے دامن تلمذ سے وابستہ ہیں۔ اس کی تفصیل بھی ایک مستقل تحقیقی مقالے کی طالب ہے۔

الغرض ہمارے علما اپنے بزرگوں کے رشحات قلم سے استفادہ و استفاضہ کرتے ہوئے پیچیدہ مسائل حل کرنے کی سعی بلیغ کرتے ہیں۔ ربّ کریم کا فضل و کرم شامل حال ہوتا ہے اور صحیح نتائج تک رسائی ہو جاتی ہے۔ فالحمد لله علی ذلك۔

میں سابقہ روایت کے مطابق اس سیمینار میں اپنے مندوبین کرام سے یہ نہیں کہنا چاہتا کہ آپ کی راحت و سہولت میں کوئی فروگزاشت ہوئی ہو تو درگزر فرمائیں، اس لیے کہ اس بار آپ اپنے مخدوموں کے زیر سایہ حاضر ہیں جہاں اگر واقعی تکلیف ہو تو بھی شکوہ نہیں ہونا چاہیے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہاں کوئی پریشانی متوقع بھی نہیں، اس لیے کہ اب تک جو منتظم ہوتے تھے وہ تجربات کی وادی سے گزرنے والے تھے مگر یہاں تو سیمینار آئے دن کا دل چسپ مشغلہ ہے، اس کی ضروریات و سہولیات کی فراہمی کا اتنا مشاہدہ اور تجربہ ہے کہ بھول چوک بہت بعید از کار ہے۔

رب کریم ہم سب کو اخلاص کے ساتھ دین متین اور شرع مبین کی بیش بہا خدمات کی توفیق مرحمت فرمائے اور اس راہ کی ہر مشقت کو راحت تصور کرنے کا حوصلہ بخشے اور ہر فرد کو اس کی سعی جمیل کا بے پایاں اجر عطا فرمائے۔ وهو المستعان و علیه التکلان۔

و صلى الله تعالى على حبيبه سيد العالمين و على آله و صحبه و فقهاء شرعه و علماء دينه و أولياء أمته أجمعين.

محمد احمد مصباحی

صدر مجلس شرعی و صدر المدرسین الجامعۃ الاشرفیہ مبارک پور

تقدیم

ناظم مجلسِ شرعی مفتی محمد نظام الدین رضوی
صدر المدرسین و صدر شعبۂ افتا، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حامدًا و مصلیًا و مسلمًا

فقہی سیمینار کی کامیابی کا دار و مدار بڑی حد تک اچھے مقالات پر ہوتا ہے۔ مقالات جس قدر تحقیقی، مدلل اور جامع ہوتے ہیں، سیمینار اسی لحاظ سے کامیاب سے کامیاب تر اور بحثیں زبردست و دلچسپ ہوتی ہیں۔ اِلّا یہ کہ مقالات زیر بحث مسئلہ کا واضح حل ہوں تو بحث سمٹ آتی ہے، اس وقت ناظم مجلس کی صواب دید پر ہوتا ہے کہ بحث کو اس کے مقررہ وقت تک جاری رکھے یا جلد سمیٹ لے۔

مجلس شرعی کے مندوبین الحمد للہ اچھی صلاحیت کے مالک اور فقہ سے شغف رکھنے والے علماے دین ہوتے ہیں جو عموماً پوری تیاری اور کامل جد و جہد کے ساتھ مقالہ لکھتے ہیں، جیسا کہ ان کی تلخیصات سے ظاہر ہے۔ اس لیے جملہ مقالہ نگار حضرات پوری جماعتِ اہلِ سنت کی طرف سے بجا طور پر شکریہ کے حق دار ہیں۔

ہمارے مقالہ نگار علما تین طرح کے ہیں: اعلیٰ، اوسط، ادنیٰ۔

"ادنیٰ" میں وہ اصاغر آتے ہیں جنھیں ہم فقہی تربیت کے لیے شامل اجلاس کرتے ہیں۔ ان کی شمولیت یا ان کی کاوشوں سے ہمارا اولین مقصود مسائل کا حل نہیں ہوتا بلکہ ان کو تربیت دینا ہوتا ہے۔

اور "قسم اوسط" میں عموماً وہ جوان علما آتے ہیں جو فقہی تربیت حاصل کر کے مسائل کو حل کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور اپنے مقالات میں ایسے دلائل پیش کرتے ہیں جن کے بارے میں ہم سمجھتے ہیں کہ یہ استدلال اپنے محل سے بے گانہ نہیں، بلکہ مظنۂ استدلال میں ہے۔

اور "صفِ اعلیٰ" میں وہ علما اور مقالہ نگار آتے ہیں جو عموماً اپنی تحقیقات کے ذریعہ منزلِ صواب تک پہنچ جاتے ہیں اور بحث و تمحیص کے بعد ان کا قول، قول فیصل قرار پاتا ہے۔ ٹھیک یہی تینوں مراحل ان حضرات کے مقالوں کے بھی ہیں۔ اس لیے خلاصے میں یہ تینوں مظاہرِ قوت و ضعف آپ کو نظر آئیں گے اور کبھی کسی مقالہ یا خلاصۂ مقالہ کی کوئی ضعیف بات پڑھ کر یا سن کر یہ

نہ سوچا جائے کہ ایسے نوآموز لوگ بھی مجلس شرعی کے مندوب ہیں، کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ وہ مجلس کے صف آخر کے کسی فرد کا مقالہ ہو، پھر ہم معصوم نہیں ہیں، ہم میں صفِ اعلیٰ کے کسی فردِ اہم سے بھی قصداً یا سہواً ضعیف بات صادر ہو سکتی ہے۔

مسائل کے حل میں چند باتوں کا علم لازمی ہوتا ہے:

(۱)-اس مسئلہ کے صحیح، غلط، قوی، ضعیف، آسان، دشوار، ظاہر، خفی تمام گوشے پیش نظر ہوں۔

(۲)-کتاب وسنت اور فقہ وفتاویٰ کے کن دلائل سے جواز اور کن دلائل سے عدم جواز ثابت ہوتا ہے، اس پر نظر ہو۔

(۳)-ساتھ ہی ان دلائل میں محاکمہ کی بھی صلاحیت موجود ہو۔

ان معلومات کے لیے ہمیں تینوں طرح کے مقالہ نگاروں کی ضرورت پیش آتی ہے۔ صف اصاغر کے علما کچھ ایسی باتیں بھی لاتے ہیں جن کی طرف صف اعلیٰ کے لوگوں کا ذہن نہیں جاتا۔ بڑے لوگ عموماً ضعیف باتیں پیش نہیں کرتے جب کہ ہمیں تنقیح کے لیے ان کی بھی ضرورت پڑتی ہے اس لیے یہ سبھی لوگ مجلس کی حاجت ہیں اور ہم سب کا ہی دل کی گہرائیوں سے شکریہ ادا کرتے ہیں۔ خدائے کریم ان سب کی خدمات کو شرفِ قبول عطا فرمائے اور انھیں اپنے فضلِ خاص سے فقہ کی نعمتِ عظمیٰ سے نوازے اور اجرِ عظیم عطا فرمائے۔

آمین بجاہ حبیبك الکریم علیه و علیٰ آلهٖ واصحابهٖ وازواجهٖ الصلاة والتسلیم.

ہدیۂ تشکر

مجلس شرعی کے آغاز سے اب تک جتنے حضرات نے بھی مجلس کا کوئی علمی یا مالی تعاون کیا ہم اپنے تمام رفقاے مجلس کی طرف سے صمیم قلب سے ان کا شکریہ ادا کرتے ہیں اور دعا کرتے ہیں کہ خداے پاک اپنے پیارے رسول ﷺ کے صدقے میں سب کی خدمات کو قبول فرمائے اور انھیں اجر عظیم سے نوازے۔ بالخصوص تمام خلاصہ نگاروں اور سوالات و مقالات مرتب کرنے والوں اور جملہ باحثین کے شکر گزار ہیں، جن کی بے پناہ کوششوں، محنتوں اور بے لوث عرق ریزیوں سے جدید فقہی مسائل حل ہوئے ہم ذیل میں سوالات اور خلاصے مرتب کرنے والوں کا ایک چارٹ پیش کرتے ہیں:

سوالات اور خلاصے مرتب کرنے والوں کا چارٹ

علامہ محمد احمد مصباحی		محمد نظام الدین رضوی		مولانا عبد الحق رضوی		مولانا قمر الحسن بستوی، امریکہ	
سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے
–	۳	۲۹	۴	۱	۱	۲	–
مفتی آل مصطفیٰ مصباحی		مفتی محمد معراج القادری		مفتی بدر عالم مصباحی		مولانا مبارک حسین مصباحی	
سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے
۴	–	۱	۱	۱	۱	۱	–

مولانا زاہد علی سلامی		مولانا نفیس احمد مصباحی		مولانا محمد صدر الوری قادری		مولانا محمد ناظم علی مصباحی	
سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے
۱	۱	۲	۱۱	۳	۹	–	۱
مولانا ساجد علی مصباحی		مولانا دستگیر عالم مصباحی		مولانا ناصر حسین مصباحی		مولانا محمد عرفان عالم مصباحی	
سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے/تذییل
–	۶	–	۱	۶	۱	–	۱/۵
مولانا محمد ہارون مصباحی		مولانا عارف حسین مصباحی		مولانا نثار احمد مصباحی		یہ چارٹ بیسویں سیمینار تک کا ہے	
سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے/تذییل	سوالات	خلاصے		
–	۱	–	۲/۴	–	۱		
کل سوال نامے: ۵۱				کل خلاصے: ۵۱			

مقالہ نگاروں کی تعداد زیادہ ہے، اس لیے ہم ان کا تذکرہ ان شاء اللہ تعالیٰ کسی اور تحریر میں جلد ہی کریں گے، یہ تمامی حضرات اپنی زریں خدمات کی بنا پر پوری جماعت کی طرف سے شکریہ کے حقدار ہیں۔

تینوں جلدوں کے تمام خلاصوں کو عزیز سعید، مولانا محمد عارف حسین مصباحی استاذ دار العلوم قادریہ، بگھاڑو نے دوبار بغور پڑھ کر اصلاحات کی ہیں اور ہر خلاصہ نگار نے اپنا اپنا خلاصہ ایک ایک بار پڑھ کر اصلاح کی ہے اور تیسری کاپی کا اصلاحات سے مقابلہ درج ذیل علمائے کرام نے کیا ہے:

جناب مولانا توفیق احسن برکاتی — جناب مولانا محمد عرفان عالم مصباحی
جناب مولانا ازہر الاسلام مصباحی ازہری — جناب مولانا ارشاد احمد مصباحی
جناب مولانا محمد سعید رضا مصباحی — جناب مولانا محمد شہروز مصباحی
جناب مولانا محمد اظہار النبی حسینی مصباحی — جناب مولانا عبد الرحمن مصباحی
جناب مولانا رئیس اختر مصباحی

اول الذکر دونوں علما بعد میں بھی میرے ساتھ رہ کر پوری دل چسپی اور محنت کے ساتھ متفرق کام انجام دیتے رہے یہاں تک کہ تینوں جلدیں مکمل و قابل اشاعت ہوگئیں۔

تینوں مقدمات کا املا عزیزی مولوی محمد اعظم مصباحی متعلّم درجہ تحقیق ادب نے کیا، یہ میرے لیے ان کا بڑا تعاون ہے اور میرے ولد عزیز مولوی محمد فضل الرحمٰن سلّمہ المنان متعلّم درجہ سادسہ جامعہ اشرفیہ نے شروع سے ہی میرے ساتھ رہ کر میرا تعاون کیا ہے، بعض امور میں حضرت مولانا مسعود احمد برکاتی، حضرت مولانا زاہد علی سلامی اور حضرت مولانا نفیس احمد مصباحی (اساتذۂ جامعہ اشرفیہ) بھی شریک رہے۔ میں ان سب کرم فرماؤں کا پورے اخلاص قلب کے ساتھ شکریہ ادا کرتا ہوں۔

جناب مولانا ساجد علی مصباحی استاذ اشرفیہ نے اپنے خلاصوں کی کمپوزنگ خود کی اور حضرت مصباحی صاحب، راقم الحروف اور مولانا محمد عارف حسین مصباحی کے خلاصوں کے سوا تمام تلخیصات کی کمپوزنگ جناب مولانا ناصر حسین مصباحی استاذ اشرفیہ نے اور پہلی جلد کے مقدمے کی کمپوزنگ جناب مولانا محمد اسلم مصباحی استاذ اشرفیہ نے کی ہے۔ پھر چند سوال ناموں کو چھوڑ کر سارے مواد کی کمپوزنگ، سیٹنگ اور تزئین جناب ماسٹر مہتاب پیامی صاحب شعبہ کمپیوٹر جامعہ اشرفیہ نے کی ہے۔ مجلس ان حضرات کی شکر گزار ہے۔

فضیلت سال اول کے طلبہ ہر سال کوئی اہم کتاب "یوم مفتی اعظم" کے موقع پر شاندار طریقے پر شائع کر کے اس کی رسم اجرا کراتے ہیں، اس سال انھوں نے "جدید فقہی مسائل پر علما کی رائیں اور فیصلے" کا انتخاب کیا، اس کتاب کی طباعت میں انھوں نے تقریباً دو ثلث مالی تعاون کیا ہے۔ ہم ان کے اس انتخاب اور تعاون پر تمام رفقائے مجلس کی طرف سے ان کا شکریہ ادا کرتے ہیں اور دعا کرتے ہیں کہ خدائے کریم انھیں عالم کامل، عالم باعمل، عالم بافیض بنائے اور ان سے دین حنیف کی زیادہ سے زیادہ خدمات لے اور انھیں ہر گام پر شاد کام فرمائے۔

نام اس کتاب کا حضرت مصباحی صاحب دام ظلہ نے تجویز کیا ہے، کتاب کی فائنل کاپی آنے کے بعد کتاب حضرت کی ہی خدمت میں پیش ہوتی ہے پھر وہاں سے جانچ اور منظوری کے بعد پریس بھیجی جاتی ہے۔ شکر اللہ مساعیھم الجمیلة وجزاھم خیر الجزاء.

محمد نظام الدین رضوی
[ناظم مجلس شرعی و صدر المدرسین جامعہ اشرفیہ]
۲۹؍ ذی الحجہ ۱۴۳۹ھ/۱۰؍ ستمبر ۲۰۱۸ء، دوشنبہ

سترہواں فقہی سیمینار

منعقدہ: ۱۴/ ۱۵/ ۱۶/ ۱۷/ صفر ۱۴۳۱ھ
مطابق: ۳۰/ ۳۱/ جنوری و یکم، ۲/ فروری ۲۰۱۰ء
بروز شنبہ، یک شنبہ، دوشنبہ، سہ شنبہ
بمقام: دار العلوم نوری، اندور، ایم. پی.

موضوعات

۲۵- مساجد کی آمدنی سے اے سی وغیرہ کا انتظام
۲۶- مجوزہ فلیٹوں کی سلسلہ وار بیع
۲۷- غیر رسم عثمانی میں قرآن حکیم کی کتابت
۲۸- طویلے کے جانوروں اور دودھ پر زکاۃ

مساجد کی آمدنی سے اے. سی. وغیرہ کا انتظام

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

مساجد کی آمدنی سے اے سی وغیرہ کا انتظام

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

زمانۂ اقدس حضور نبی اکرم ﷺ میں مسجدیں بالکل سادہ انداز کی بنائی جاتی تھیں، ان کے لیے مینار اور کنگرے کا اہتمام نہیں ہوتا تھا، بلکہ عہد رسالت میں مسجد نبوی شریف میں بھی پکا ستون، پختہ چھت، پکا فرش، گچ کاری اور دیگر نقش و نگار کی چیزیں نہ تھیں، سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے دور خلافت میں مسجد شریف کو علی حالہ باقی رکھا، اس میں کسی طرح کا کوئی اضافہ نہ فرمایا۔ سیدنا امیر المومنین عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے دور خلافت میں اضافہ تو فرمایا مگر عہد رسالت کے طرز کی نہایت ہی سادہ انداز کی تعمیر فرمائی یعنی دیوار کچی اینٹ کی بنائی، کھجور کی ٹہنیوں سے چھت ڈالی اور کھجور کے تنے کو ستون بنا کر کھڑا کیا۔

البتہ سیدنا عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے دور خلافت میں اچھا خاصا اضافہ فرمایا، مسجد شریف کی حدوں میں توسیع فرمائی اور کچھ مناسب تبدیلی بھی کی، چناں چہ دیواریں خوبصورت قسم کے منقش پتھروں کی بنائیں، گچ کاری کا بھی اہتمام فرمایا، ستون بھی انھیں منقش پتھروں کے کھڑے کیے اور چھت میں ساکھو کی لکڑیوں کا استعمال فرمایا۔ بخاری شریف، کتاب الصلاۃ، باب بنیان المسجد میں ہے، حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں:

إنّ المسجد كان على عهد رسول الله ﷺ مبنيًّا باللبن و سقفه الجريد و عمده خشب النخل فلم يزد فيه أبو بكر شيئًا، و زاد فيه عمر و بناه على بنيانه في عهد رسول الله ﷺ باللبن والجريد، و أعاد عمده خشبًا ثم غيّره عثمان فزاد فيه زيادة كثيرًا و بنى جداره بالحجارة المنقوشة والقصّة و جعل عمده من حجارة منقوشة و سقفه بالساج.(۱)

(۱) صحيح بخاری شريف، ج:۱، ص:٦٤، كتاب الصلاة، باب بنيان المسجد، مطبوعه : مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك فور

واقعہ یہ تھا کہ سیدنا عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور خلافت میں لوگوں نے اپنے رہائشی مکانات پختہ قسم کے تعمیر کروا لیے اور ان کی زینت و آرائش بھی کرلی، اب اگر مسجد اپنی سابقہ حالت پر ہی باقی رہتی تو یہ اندیشہ تھا کہ لوگوں کے دلوں میں مسجد کی عظمت کم ہو جاتی، اس بنا پر سیدنا عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے مسجد نبوی کی عظمت کو برقرار رکھنے کے لیے پختہ تعمیر فرمائی، گچ کاری کا اہتمام کیا، نقش و نگار والے پتھروں کو استعمال فرمایا، ساکھو کی لکڑیوں کی چھت ڈالی، عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری میں ہے:

”لما شيّد الناس بيوتهم وزخرفوها فانتدب أن يصنع ذلك بالمساجد صونا لها عن الإستهانة، وقال بعضهم: ورخص في ذلك بعضهم وهو قول أبي حنيفة إذا أوقع ذلك على سبيل التعظيم للمساجد ولم يقع الصرف على ذلك من بيت المال“.(۱)

مجدد اعظم اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں:

واقعی زمانہ اقدس حضور سرور عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم میں مساجد کے لیے برج کنگرے اور اس طرح کے منارے جن کو لوگ مینار کہتے ہیں ہرگز نہ تھے بلکہ زمانۂ اقدس میں پکے ستون، نہ پکی چھت، نہ پکا فرش، نہ گچ کاری، یہ امور اصلاً نہ تھے۔ كما في صحيح البخاري في ذكر مسجده ﷺ۔ بلکہ حدیث میں ہے: ابنوا المساجد واتخذوها جُمّا، رواه أبو بكر بن أبيشيبة والبيهقي في السنن عن أنس رضي الله تعالىٰ عنه عن النبي صلى الله تعالىٰ عليه وسلم دوسری حدیث میں ہے: ابنوا مساجدكم جمّا وابنوا مدائنكم مشرفة. اپنی مسجدیں منڈی بناؤ اور اپنے شہر کنگرہ دار۔ رواه ابن أبي شيبة عن ابن عباس رضى الله تعالىٰ عنهما عن النبي صلى الله تعالىٰ عليه وسلم.

مگر تغیر زمانہ سے جب کہ قلوب عوام تعظیم باطن پر تنبہ کے لیے تعظیم ظاہر کے محتاج ہو گئے، اس قسم کے امور علما و عامۂ مسلمین نے مستحسن رکھے، اسی قبیل سے ہے قرآن عظیم پر سونا چڑھانا کہ صدر اول میں نہ تھا اور اب بہ نیت تعظیم و احترام قرآن مجید مستحب ہے۔ یوں ہی مسجد میں گچ کاری اور سونے کا کام، وما رأه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن۔

ہدایہ میں ہے:

”لا بأس بتحلية المصاحف لما فيه من تعظيمه كما في نقش المسجد“۔(۲)

تبیین الحقائق میں ہے:

”لايكره نقش المسجد بالجص وماء الذهب“۔

عالمگیری میں ہے:

”لاباس بنقش المسجد بالجص والساج وماء الذهب والصرف إلى الفقراء أفضل كذا في

---

(۱) عمدة القاری شرح صحيح البخاری، ج:٤، ص:٢١

(۲) الهداية، ج:٤، ص:٤٥٨، كتاب الكراهية، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك فور.

السراجية وعليه الفتوى كذا في المضمرات وهكذا في المحيط"۔(۱)

اور ان میں ایک منفعت یہ بھی ہے کہ مسافر یا ناواقف منارے، کنگرے دور سے دیکھ کر پہچان لے گا کہ یہاں مسجد ہے، تو اس میں مسجد کی طرف مسلمانوں کو ارشاد وہدایت اور امر دین میں ان کی امداد واعانت ہے، اور اللہ عزوجل فرماتا ہے: تَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى۔

تیسری منفعت جلیلہ یہ ہے کہ یہاں کفار کی کثرت ہے، اگر مسجدیں سادی گھروں کی طرح ہوں تو ممکن ہے کہ ہم سایہ کے ہنود بعض مساجد پر گھر اور مملوک ہونے کا دعویٰ کر دیں اور جھوٹی گواہیوں سے جیت لیں بخلاف اس صورت کے کہ یہ ہیأت خود بتائے گی کہ یہ مسجد ہے تو اس میں مسجد کی حفاظت اور اعدا سے اس کی صیانت ہے۔(۲)

مگر اسی کے ساتھ فقہائے کرام نے یہ بھی صراحت فرمائی ہے کہ مال وقف سے مسجد کی تزیین اور گچ کاری ناجائز ہے، متولی اگر اپنے مال حلال سے تزیین کاری کرے جب تو کوئی حرج نہیں ہے لیکن اگر مال وقف سے یہ کام انجام دے تو اسے تاوان دینا ہوگا۔ تنویر الابصار و در مختار میں ہے:

(ولا بأس بنقشه خلا محرابه) فإنه يكره، لانه يلهي المصلي. ويكره التكلف بدقائق النقوش ونحوها خصوصا في جدار القبلة، قاله الحلبي. وفي حظر المجتبى: وقيل يكره في المحراب دون السقف والمؤخر، انتهى. وظاهره أن المراد بالمحراب جدار القبلة، فليحفظ (بجص وماء ذهب) لو (بماله) الحلال (لا من مال الوقف) فإنه حرام (وضمن متوليه لو فعل) النقش أو البياض، إلا إذا خيف طمع الظلمة فلا بأس به.(۳)

اس کے علاوہ یہ امر بھی قابل توجہ ہے کہ کسی شخص نے مسجد پر کوئی زمین، جائیداد وقف کی اور یہ صراحت کر دی کہ اس کی آمدنی مسجد اور مصالح مسجد میں خرچ کی جائے تو متولی اس سے مصالح مسجد کی تمام چیزیں مثلاً فرش، چٹائی، چراغ روشن کرنے کے لیے تیل، دیوار پختہ کرنے کے لیے پکی اینٹیں، گچ وغیرہ خرید سکتا ہے اور اگر صرف تعمیر مسجد کے لیے خاص کر دیا ہے تو وہ آمدنی صرف اسی کام کے لیے استعمال ہو سکتی ہے، اور اگر واقف کی شرط نامعلوم ہو تو موجودہ متولی اپنے سے پہلے کے متولیان مسجد کو دیکھے گا اگر مسجد کے اوقاف سے وہ لوگ مذکورہ اشیا خریدتے تھے تو یہ بھی خریدے، اور اگر وہ لوگ ایسا نہیں کرتے تھے تو یہ اپنی مرضی سے نہیں خرید سکتا۔ فتاوی ہندیہ میں ہے:

---

(۱) فتاویٰ عالمگیری، ج:۵، ص:۳۱۹، کتاب الکراهية، الباب الخامس في آداب المسجد والقبله والمصحف وما كتب فيه شيئ من القرآن.

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج: ٦، ص:۳۹۵، ۳۹٦، مطبوعه رضا اکیڈمی، ممبئی

(۳) درِ مختار، ج:۲، ص:۴۳۰، ۴۳۱، کتاب الصلاة، باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها، مطلب كلمة لا بأس دليل على المستحب، دار الكتب العمية، بيروت.

مسجد له مستغلات وأوقاف أراد المتولي أن يشتري من غلة الوقف للمسجد دهنا أو حصيرا أو حشيشا أو آجرا أو جصا لفرش المسجد أو حصى، قالوا: إن وسع الواقف ذلك للقيم وقال: تفعل ما ترى من مصلحة المسجد كان له أن يشتري للمسجد ما شاء وإن لم يوسع ولكنه وقف لبناء المسجد وعمارة المسجد ليس للقيم أن يشتري ما ذكرنا وإن لم يعرف شرط الواقف في ذلك ينظر هذا القيم إلى من كان قبله، فإن كانوا يشترون من أوقاف المسجد الدهن والحصير والحشيش والآجر وما ذكرنا كان للقيم أن يفعل ذلك و إلّا فلا، كذا في فتاوى قاضي خان.(۱)

آج کل بڑے بڑے شہروں میں مساجد میں نمازیوں اور معتکفین کو آرام پہنچانے کے لیے اے-سی، جاڑے کے موسم میں گرم پانی کے لیے گیزر اور خود مسجد کی زینت و آرائش کے لیے خوبصورت قسم کے جھومر کا اہتمام رہتا ہے، جب کہ برقی پنکھے ہر مسجد میں تقریباً فراہم رہتے ہیں، ان میں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کوئی شخص اپنی جیب خاص سے یہ اشیا خرید کر مسجد کے لیے وقف کر دیتا ہے، مگر ان کے چلنے پر بجلی خرچ ہوتی ہے جس کے بل کی ادائگی مسجد کی آمدنی سے ہوتی ہے۔ اور کبھی متولی مسجد کی آمدنی سے یہ چیزیں خریدتا ہے، آمدنی قدیم اوقاف کی بھی ہوتی ہے جن میں شرط واقف معلوم نہیں رہتی اور جمعہ وغیرہ کی بھی آمدنی ہوتی ہے، چندہ دہندگان بڑی خوشی سے مسجد کو چندہ دے دیتے ہیں، اپنی زبان حال سے بھی کوئی شرط نہیں رکھتے ہیں۔ البتہ ان کی نیت یہ ہوسکتی ہے کہ یہ چندہ مسجد اور مصالح مسجد کے لیے ہے۔ ان تصریحات کی روشنی میں حضرات علمائے کرام و مفتیان اسلام سے درج ذیل وضاحتیں مطلوب ہیں:

(۱) اے-سی، کولر، گیزر، فریج وغیرہ اسباب راحت کیا مصالح مسجد سے ہیں؟

(۲) بہر حال مسجد کی آمدنی سے کیا درج بالا اشیا خریدی جاسکتی ہیں؟

(۳) اگر کسی نے اپنی جیب خاص سے ان اسباب راحت کو خرید کر مسجد کے لیے وقف کر دیا تو ان کے استعمال پر بجلی کے بل کی ادائگی کیا مسجد کی آمدنی سے ہوسکتی ہے؟

نوٹ: فتاوی رضویہ ج۶،ص ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴ وغیرہ کا مطالعہ مقالہ کی تیاری میں مفید ہوگا۔

☆☆☆

(۱) فتاویٰ عالم گیری، ج:۲، ص:٤٦١، كتاب الوقف ، الباب الحادى عشر في المسجد، الفصل الثانى فى الوقف على المسجد.

خلاصۂ مقالات بعنوان

مساجد کی آمدنی سے اے. سی. وغیرہ کے اخراجات کا انتظام

تلخیص نگار: مولانا محمد صدر الوریٰ قادری، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم

مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور ضلع اعظم گڑھ یو. پی. کے زیر اہتمام منعقد ہونے والے سترہویں فقہی سیمینار میں بحث و تنقیح کے لیے جن نو پید مسائل کو ارباب حل و عقد نے منتخب کیا ان میں ایک اہم مسئلہ ہے: "مساجد کی آمدنی سے اے. سی. وغیرہ کے اخراجات کا انتظام"۔

اس عنوان پر ملک کے طول و عرض سے چوالیس ارباب افتا و اصحاب قلم نے اظہار خیالات کیے بعض اہل علم نے بڑی تحقیق و تدقیق کے ساتھ مسئلے کے تمام گوشوں پر بڑی سیر حاصل بحث کی ہے اور واضح حل نکالنے کی بھرپور کوشش فرمائی ہے، جب کہ بعض اہل قلم نے ایجاز بیانی سے کام لیا ہے تاہم حزم و احتیاط اور جامعیت کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑا ہے۔ مقالہ نگاروں کی اس جماعت میں کچھ ایسے بھی صاحب قلم نظر آئے جنھوں نے اختصار کے ساتھ کسی کتاب سے کوئی فقہی عبارت نقل کر دی ہے مگر اصل مسئلے پر رائے زنی سے یکسر روگردانی کی ہے، شاید فیصلہ اہل بصیرت پر چھوڑ دیا ہے، ان کی تعداد اقل قلیل ہے۔

بہر کیف گوناگوں فکر اور مختلف انداز تحریر کے ساتھ جو مقالے مجلس شرعی کو وصول ہوئے ان کے صفحات کی مجموعی تعداد دو سو سات ہے۔

اس مسئلہ کے حل کے لیے حضرات مفتیانِ کرام و علماے عظام سے تین سوالات کیے گئے جو درج ذیل ہیں:

(۱) اے. سی.، کولر، گیزر، فریج وغیرہ اسباب راحت کیا مصالح مسجد سے ہیں؟

(۲) بہر حال کیا مسجد کی آمدنی سے درج بالا اشیا خریدی جا سکتی ہیں؟

(۳) اگر کسی نے اپنی جیب خاص سے ان اسباب راحت کو خرید کر مسجد کے لیے وقف کر دیا تو ان کے استعمال پر بجلی کے بل کی

ادائگی کیا مسجد کی آمدنی سے ہو سکتی ہے؟

پہلا سوال اور اس کے جوابات

اس سوال کے جواب سے پہلے چوں کہ اس امر کی وضاحت ضروری ہے کہ "مصالح" کی لغوی اور شرعی تعریف کیا ہے، پھر مصالح مسجد کا کیا مفہوم ہے؟ اس لیے بعض اہل قلم نے اصل جواب سے پہلے اس پر روشنی ڈالی ہے ان کے اسماے گرامی یہ ہیں:

(۱) حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی ناظم مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ (۲) حضرت مولانا نفیس احمد، جامعہ اشرفیہ (۳) راقم الحروف محمد صدر الوریٰ قادری مصباحی، جامعہ اشرفیہ (۴) حضرت مفتی ابرار احمد امجدی مرکز تربیت افتا او جھا گنج (۵) حضرت مولانا نصر اللہ رضوی، فیض العلوم محمد آباد (۶) حضرت مولانا عارف اللہ فیضی، فیض العلوم محمد آباد (۷) حضرت مولانا ناصر حسین مصباحی، جامعہ اشرفیہ (۸) حضرت مولانا ابرار احمد اعظمی، نداے حق جلال پور (۹) حضرت مولانا نور احمد قادری مصباحی، جامعہ اشرفیہ (۱۰) حضرت مفتی آل مصطفیٰ مصباحی، گھوسی (۱۱) حضرت مولانا نظام الدین مصباحی، علیمیہ جمدا شاہی (۱۲) حضرت مفتی بدر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ (۱۳) حضرت مولانا ساجد علی مصباحی، جامعہ اشرفیہ۔

سارے مقالہ نگار اس پر متفق ہیں کہ فقہا نے "مصالح مسجد" کی تعریف نہیں کی ہے صرف اس کے بعض امثال و نظائر کو ذکر کیا ہے، اور مصالح صرف ان ہی امثال و نظائر میں منحصر نہیں ہیں، ان جزئیات کو سامنے رکھ کر درج بالا علماے کرام نے "مصالح مسجد" کی اپنے اپنے انداز میں تعریف کی ہے جو اس طرح ہیں:

ناظم مجلس شرعی مفتی محمد نظام الدین رضوی متعدّد کتب لغات سے استدلال کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

(۱) **(الف)**- وہ اشخاص و اشیا جو مسجد کو درست رکھیں اور اس کے مقاصد کی حفاظت کریں۔

(ب)- وہ اشیا و اشخاص جن سے شعائر کی حفاظت ہو۔

لسان العرب میں ہے:

الصلاح ضد الفساد صلح يصلح صلاحا والمصلحة: الصلاح واحد المصالح. اھ

المستصفیٰ من علم الأصول میں ہے:

أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة ولسنا نعني به ذلك لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع. اھ[1]

امام غزالی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی گفتگو مصلحت شرعی کے تعلق سے ہے اس لیے انھوں نے اس کا معنی مقصود شرعی کی محافظت بتایا ہے اور یہاں گفتگو مصلحت مسجد سے متعلق ہے اس لیے یہاں اس کا معنی مقصود مسجد کی حفاظت ہوگا۔

یہ مصالح کبھی درجۂ ضرورت میں ہوتے ہیں، کبھی درجۂ حاجت میں اور کبھی درجۂ منفعت میں۔ یہ کبھی درجۂ زینت و

---

(۱) المستصفیٰ مع فواتح الرحموت، ج:۱، ص:۲۸۶، الأصل الرابع.

فضول میں نہیں آتے، مثلاً امام و مؤذن درجۂ ضرورت میں ہیں کہ یہ نہ ہوں تو اذان و جماعت و جمعہ کے شعائر فوت ہو جائیں گے اور ضروری عمارتیں نہ ہوں تو مسجد ویران ہو جائے گی یہاں امام و مؤذن سے مراد مطلق امام و مؤذن ہیں خواہ معین ہوں یا نہ ہوں۔

اور جیسے امامِ معیّن و مؤذّن متعیّن کہ یہ درجۂ حاجت میں ہیں یہ نہ ہوں تو کوئی بھی صالح امامت واذان، امامت واذان کر سکتا ہے مگر اس میں حرج واقع ہوگا۔

قالین، فرش اور عام حالات میں گرم یا ٹھنڈا پانی منفعت سے ہے کہ یہ اسباب فراہم نہ ہوں تو نمازی کسی حرج شدید میں مبتلا نہ ہوں گے کہ چٹائی، دری اور معتدل پانی بھی نماز اور وضو کے لیے کافی ہے۔

مولانا ناصر حسین مصباحی نے بھی یہ تفصیل کی ہے۔

(۲) راقم الحروف کے مقالہ میں ''المستصفی من علم الأصول'' کی مذکورہ بالا عبارت کے ساتھ اقسام مصلحت کے تعلق سے درج ذیل عبارتیں بھی ہیں:

إن المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها تنقسم إلى ما هي في رتبة الضرورات وإلى ما هي في رتبة الحاجات وإلى ما يتعلق بالتحسينات والتزيينات، وتتقاعد أيضا عن رتبة الحاجات. (۱)

الحكم إما أن يستلزم مصلحة أو مفسدة أو يخلو عنهما أو يجمعهما وعند ذلك إما أن يتعادلا أو ترجح هذه أو تلك فهذه ستة أقسام. ثم لا بد من إلغاء المفسدة الخالصة والراجحة والمساوية والصورة الخالية عنهما فيتعين اعتبار المصلحة المحضة والراجحة لأن ترك الخير الكثير للشئ القليل شر كثير وهذا كالمعلوم بالضرورة من دين الأنبياء ووضع الشرائع مصالح وقد دل عليه صريحات النصوص وشهادة الأحكام ولا تخلو واقعة عن الدخول في قسم من هذه الأقسام وإن لم نجد له شاهدا يشهد بحسب جنسه القريب ولكن هذا التقسيم العام يوجب العمل به لأنه إذا ثبت أن المصلحة الغالبة واجبة الاعتبار وثبت أن هذه المصلحة المعينة غالبة لزم من مجموع المقدمتين وجوب اعتبار المصلحة المعينة. (۲)

ان عبارتوں کی روشنی میں ''مصالح مسجد'' کی تعریف ان الفاظ میں ہوگی:

مسجد کی صوری یا معنوی تعمیر میں جن اشیا کا دخل ہے وہ مصالح مسجد ہیں، بلفظ دیگر جن چیزوں کے نہ ہونے سے مسجد کے ویران ہونے کا قوی اندیشہ ہو۔

---

(۱) المستصفی من علم الأصول، ج:۱، ص:٦٣٦

(۲) شرح المعالم فی أصول الفقه، لابن التلمسان، ۲/ ٤٧٤

(۳) مولانا نفیس احمد مصباحی نے مصالح کے تعلق سے المستصفی، فواتح الرحموت، جلی النص فی أماکن الرخص کی عبارات اور مختلف کتبِ فقہ کے حوالے سے مصالح مسجد کے نظائر و امثال ذکر کرنے کے بعد لکھا:

"مصالح وہ چیزیں ہیں جن سے مسجد کی حفاظت، یا اس کی حسی و معنوی آبادی ہو، اور ان کا نہ ہونا مسجد کے لیے کھلے ہوئے ضرر اور نقصان کا باعث ہو، یا جن سے نماز ادا کرنے میں نمازیوں کو راحت و سہولت ہو۔

ان میں سے کچھ چیزیں مسجد اور اس کے شرعی مقصود (عبادت) کی تکمیل کے لیے ضرورت کے درجے میں ہیں، کچھ حاجت کے درجے میں ہیں اور کچھ منفعت کے درجے میں ہیں، اس لیے یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ مصالح مسجد وہ چیزیں ہیں جو مسجد کے شرعی مقصود (نماز، عبادت) کے لیے ضرورت، حاجت یا منفعت کے درجے میں ہوں۔

مولانا ساجد علی مصباحی نے بھی اسی مفہوم سے قریب ترین تعریف کی ہے۔

(۴) مفتی ابرار احمد امجدی نے المستصفی وغیرہ کے نصوص سے مصالح اور اس کے اقسام پر تو روشنی ڈالی ہے مگر مصالح مسجد کی تعریف نہیں کی ہے۔

(۵) مولانا نصر اللہ رضوی نے کتبِ لغات کے حوالے سے مصلحت کے مندرجہ ذیل معانی بیان کیے:

❶ صلاح، درستی، منفعت ❷ کل ما ینتفع به ❸ ہر وہ چیز جو صلاح و درستی کا سبب ہو ❹ ما یتعاطاہ الإنسان من الأعمال الباعثة علی نفعه أو نفع قومه.

مذکورہ معانی بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"جن اشیا، اسباب و سامان اور افراد و اشخاص کو ہمارے فقہاے کرام نے مصالح مسجد سے بتایا ہے ان میں یہ معانی پوری طرح سے پائے جاتے ہیں۔"

(۶) مولانا عارف اللہ فیضی مصباحی کتبِ لغت سے مصلحت کے معانی ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"مصالح مسجد وہ تمام افراد و اشیا ہیں جن سے مسجد کی عمارتِ معنوی اور عبادت گزاروں کی راحت و آسانی ہو۔"

پھر کچھ مصالح مسجد ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"مگر اس سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ مصالح مسجد اتنی ہی چیزوں میں محدود ہیں بلکہ ہمارے فقہاے کرام رحمہم اللہ تعالی کا کچھ مصالح شمار کرنے کے بعد "إلی آخر المصالح" یا "اس قسم کے مصارف مصالح میں شمار ہوں گے" یا مثال پر حرف جار داخل فرما کر "کالإمام للمسجد" کہنا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مصالح مسجد ہماری ذکر کردہ اشیا ہی میں منحصر نہیں ہیں۔"

(۷) مولانا ناصر حسین مصباحی نے "فتاویٰ الازہر" سے درج ذیل اقتباس نقل کیا ہے:

"قد نص الفقهاء علی أن من مصالح المسجد الإمام والخطیب والقیم والمؤذن والفراش والبواب و عمارة المسجد وماء الوضوء و کلفة نقله وشراء الدهن وغیر ذٰلك ولم نقف لهم بعد البحث الدقیق علی التصریح بضابط جامع لکل ما یدخل تحت هٰذا اللفظ (مصالح المسجد)

ولکن الماخوذ من کلامھم أن مالا بدّ منه لإقامة الشعائر علی الوجه الأکمل من عمارة و إمام و مؤذن و غیر ذٰلك ھو المراد من المصالح.

⑧ مولانا ابرار احمد اعظمی نے اصول فقہ کی مختلف کتابوں سے مصالح مسجد کا لغوی، شرعی معنی اور ان کے اقسام کو بڑی تفصیل سے بیان کیا اور ان عبارات کی روشنی میں ایک نتیجہ اخذ کیا، لکھتے ہیں:

"فقہی اشباہ ونظائر سے اتنا ضرور واضح ہوتا ہے کہ فقہاے اسلام نے بہت سے ایسے اسباب راحت کو بھی مصالح مسجد سے شمار کیا ہے جو مسجد کی آبادکاری، تکثیر جماعت اور نفسیاتی طور پر عامۂ مسلمین کے قلوب کو مسجد کی طرف راغب کرنے میں معاون اور وسائل وذرائع ثابت ہوں۔"

⑨ مولانا نور احمد قادری مصباحی "فتاوی الازہر" اور "المستصفی" کی ذکر کردہ عبارتیں دینے کے بعد لکھتے ہیں:

"مسجد خانہ خدا ہے، شعار اسلام ہے جس کی محافظت یقینا مقصود شرع ہے لہٰذا جتنے امور مسجد کی حفاظت اور اس کی آبادی کو متضمن ہوں وہ سب مصالح مسجد سے ہیں۔"

⑩ مفتی آل مصطفیٰ مصباحی نے مصالح مسجد کی درج ذیل تعریف کی ہے:

"مصالح مسجد وہ چیزیں ہیں جو مسجد کی بقا وتحفظ کا موقوف علیہ تو نہیں البتہ ان کے نہ ہونے کی صورت میں وقف و مقصد وقف کو ضرر وخلل لاحق ہونا مظنون ہو مصالح مسجد و ضروریات مسجد کلی مشکک کی طرح عمومی اصطلاح ہیں جن کے دائرۂ مفہوم میں کئی انواع واشیا داخل وشامل ہیں۔"

⑪ مولانا نظام الدین مصباحی استاذ دار العلوم علیمیہ، جمدا شاہی لکھتے ہیں:

"جزئیاتِ فقہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس (مصالح مسجد) میں ہر وہ چیز شامل ہے جس سے مسجد صوری و معنوی طور سے آباد رہ سکے، اور جس سے اس کی عظمتِ شان کا اظہار ہو۔ صوری طور سے آباد رہنے کا مطلب یہ ہے کہ مسجد کی عمارت قائم اور مستحکم رہ سکے، اور معنوی طور سے آباد رہنے کا مطلب یہ ہے کہ اس میں باجماعت نماز پابندی سے ادا کی جا سکے۔"

⑫ مفتی بدر عالم مصباحی لکھتے ہیں:

"مصالح مسجد وہ چیزیں ہے جن کے بغیر مسجد کی آبادی اور اس کی ظاہری صورت نیز مسجد کے اغراض میں خلل واقع ہو، بحر الرائق میں ہے: "إنما مصالحه عمارته."

علماے کرام کے حوالے سے مصالح مسجد کی تعریفات کے بعد اب ہم اصل مقصود کی طرف چلتے ہیں کہ اے. سی.، کولر، گیزر، فریج کیا مصالح مسجد سے ہیں؟

اس سلسلے میں مقالہ نگار حضرات کئی خانوں میں منقسم نظر آتے ہیں:

پہلا طبقہ: ان علماے کرام کا ہے جنھوں نے علی الاطلاق یہ حکم صادر کیا کہ اے. سی.، کولر، گیزر، فریج وغیرہ اسبابِ راحت مسجد کے مصالح سے نہیں ہیں، یہ نقطۂ نظر درج ذیل اہل قلم کا ہے:

(۱) مفتی بدر عالم مصباحی (۲) مفتی حبیب اللہ مصباحی (۳) مولانا محمد انور نظامی (۴) مولانا رفیق عالم مصباحی (۵) مولانا شبیر احمد مصباحی، سراج العلوم، مہراج گنج (۶) مولانا عابد حسین مصباحی۔

ان حضرات نے درج ذیل عبارات و جزئیات سے استدلال کیا ہے:

ففي القنية كتبت إلى المشايخ ورمز للقاضي عبد الجبار وشهاب الدين الإمام هل للقيم شراء المراوح من مصالح المسجد؟ فقالا: لا، ثم رمز للعلاء الترجماني فقال: الدهن والحصير والمراوح ليس من مصالح المسجد وإنما مصالحه عمارته ، ثم رمز لأبي حامد وقال: الدهن والحصير من مصالحه دون المراوح، قال يعنى مولانا بديع الدين وهو أشبه للصواب وأقرب إلى غرض الواقف. (۱) (عامۂ مقالات)

فتاوی ہندیہ میں ہے:

الذى يبدأ به من ارتفاع الوقف عمارته شرط الواقف أم لا ثم إلى ما هو أقرب إلى العمارة وأعم للمصلحة كالإمام للمسجد والمدرس للمدرسة يصرف إليهم بقدر كفايتهم ثم السرج والبسط إلى آخر المصالح. (۲)

فتاوی رضویہ میں ہے:

"صورت مستفسرہ میں یہ نئی بدعتیں کہ مشاورین وقف میں حادث کیا چاہتے ہیں ٹیلی فون اور برقی پنکھا اور برقی روشنی مال وقف پر بار ڈالنا محض حرام ہے۔ فتح القدیر میں ہے: مرنا ببقاء الوقف علی ماکان. یہ وہاں فرمایا ہے کہ جہاں منافع وقف کے لیے مصارف مشروطہ پر زیادت کی جائے نہ کہ بے حاجت نہ کہ اپنا تعیش و ترفع یہ حرام در حرام ہے۔" (۳)

فتاوی امجدیہ میں ہے:

"پنکھا مصالح مسجد میں داخل نہیں وقف مسجد کی آمدنی اس میں صرف نہیں کی جاسکتی، اگر کوئی شخص اپنی طرف سے اس میں صرف کرے یا اس کے لیے جائداد وقف کرے تو ہو سکتا ہے۔"(۴)

غمز عیون البصائر میں ہے:

قال الحاوى الحصير والزيت من المصالح دون المراوح. (۵)

---

(۱) البحر الرائق، ج:۵، ص:۳۵۴، كتاب الوقف، دار الكتب العلمية،بيروت.
(۲) فتاویٰ عالمگیری، ج:۲، ص:۳۶۸، كتاب الوقف، الباب الثالث في المصارف
(۳) فتاویٰ رضویہ، ج:۶، ص:۳۷۴، كتاب الوقف، رضا اکیڈمی، مُمبئی
(۴) فتاویٰ امجدیہ، ج:۳، ص:۱۴۱، كتاب الوقف، رضا اکیڈمی، مُمبئی
(۵) غمز عیون البصائر، ج:۲، ص:۲۲۰

بحر الرائق میں ہے:

”فتحصل أن الشعائر التي تقدم في الصرف مطلقا بعد العمارة الإمام والخطيب والمدرس والوقاد والفراش والمؤذن والناظر وثمن القنديل والزيت والحصر ويلحق بثمن الزيت والحصر ماء الوضوء وأجرة حمله.“[۱]

دوسرا طبقہ: ان علمائے کرام پر مشتمل ہے جو وضو کے لیے صرف گیزر کو مصالح مسجد سے شمار کرتے ہیں، باقی اے. سی. ،کولر، برقی پنکھے، فریج وغیرہ اسباب راحت مصالح مسجد سے خارج ہیں، یہ موقف دو علمائے کرام کا ہے۔

(۱) مفتی محمد نسیم، جامعہ اشرفیہ (۲) مولانا دستگیر عالم، جامعہ اشرفیہ۔

ان حضرات کا موقف گیزر کے بارے میں مثبت ہے مگر باقی اسباب راحت کے بارے میں منفی ہے تو اس منفی پہلو میں یہ اہل علم، طبقۂ اولی کے ساتھ برابر کے شریک ہیں، یہی وجہ ہے کہ ان کے دلائل وہی ہیں جو اوپر مذکور ہوئے۔ البتہ مولانا دستگیر عالم مصباحی نے مذکورہ جزئیات کے علاوہ اس رخ کی طرف بھی توجہ دلائی ہے کہ اے. سی. ،کولر، پنکھے گرمی دور کرنے کے لیے استعمال ہوتے ہیں لیکن ایسا لگتا ہے کہ شرع نے فضا کی گرمی کا کوئی اعتبار نہیں کیا ہے خواہ وہ گرمی کتنی ہی سخت اور پریشان کن کیوں نہ ہو۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ سخت گرمی کے باوجود مسجد کی چھت پر نماز پڑھنے کی اجازت فقہا نے نہیں دی ہے اور اس عذر کی وجہ سے ایک مکروہ کو مباح نہیں کیا ہے۔

مثبت پہلو یعنی گیزر کے مصالح مسجد سے ہونے پر مندرجہ ذیل جزئیات سے استدلال کیا گیا ہے:

ہدایہ میں ہے:

من بنى مسجدا تحته سرداب أو فوقه بيت وجعل باب المسجد إلى الطريق وعزله عن ملكه فله أن يبيعه، وأن مات يورث عنه؛ لأنه لم يخلص لله تعالى لبقاء حق العبد متعلقا به، ولو كان السرداب لمصالح المسجد جاز، كما في مسجد بيت المقدس.[۲]

بہار شریعت میں ہے:

”بعض لوگ مسجد میں جو پیال بچھا ہے اسے سقایہ کی آگ جلانے کے کام میں لاتے ہیں، یہ ناجائز ہے، یوں ہی سقایہ کی آگ گھر لے جانا، اس سے چلم بھرنا، یا سقایہ کا پانی گھر لے جانا یہ سب ناجائز ہے۔ ہاں جس نے پانی بھروایا اور گرم کروایا ہے اگر وہ اس کی اجازت دے دے تو لے جاسکتے ہیں جب کہ اس نے اپنے پاس سے صرف کیا ہو اور اگر مسجد کا پیسہ صرف کیا ہو تو اس کی اجازت بھی نہیں دے سکتا۔“[۳] (عامۂ مقالات)

---

(۱) البحر الرائق، ج:٥، ص:٣٥٩، كتاب الوقف، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) الهدايه، ج:٢، ص:٦٢٤، كتاب الوقف، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك فور

(۳) بهارِ شريعت، حصه:١٠، ص:٨٤

تیسرا طبقہ: ان مفتیانِ کرام کا ہے جنھوں نے جغرافیائی سطح پر موسم کی سردی، گرمی اور اعتدال کا لحاظ کرتے ہوئے دنیا کو تین خانوں میں بانٹ دیا ہے:

❶ مناطق حارہ، ❷ مناطق باردہ، ❸ مناطق معتدلہ۔

مناطق حارہ جیسے: حجاز مقدس، سوڈان، نائجیریا اور تنزانیہ وغیرہ، جہاں گرمیوں میں لوگ عام طور پر اے. سی. چلاتے اور اس کے خوگر ہوتے ہیں یا وہاں قانوناً گھروں میں اے. سی. انسانی زندگی کی ضرورت بن جاتی ہے اگر وہاں مساجد میں اے. سی. کا انتظام نہ ہو تو جماعت میں چند تقویٰ شعاروں کے سوا کوئی شامل نہ ہوگا اور جہاں اے. سی. ہوگی وہاں مسجد نمازیوں کے لیے تنگ بھی ہو سکتی ہے۔ ایسے بلاد میں اے. سی.، کولر، برقی پنکھے مصالح مسجد سے ہیں اب اگر نمازیوں کو ان کے بغیر حرج و ضرر ہو تو یہ مصلحت بدرجۂ حاجت ہوگی ورنہ بدرجۂ منفعت۔

مگر کولر جس سے تیز آواز نکلتی ہے وہ مخل خشوع و خضوع اور بسا اوقات مخل نماز بھی بن سکتا ہے، اس تقدیر پر کولر مصالح سے درکنار مفاسد سے ہوگا، اس لیے اس کا مصالح سے ہونا اس شرط سے مشروط ہے کہ اسے مسجد سے باہر اتنے فاصلے پر رکھا جائے کہ اس کی تیز آواز مخل نماز اور مخل خشوع و خضوع نہ ہو۔

مناطق باردہ، جیسے: انگلینڈ، اسکاٹ لینڈ وغیرہ میں بھی کچھ مخصوص حالات میں اے. سی. کی ضرورت پیش آتی ہے کیوں کہ ان کی مساجد بھی ان کے مکانات کی طرح سردی کی وجہ سے ہمیشہ ہر طرف سے بند رہتی ہیں جس کے باعث ہجوم ناس کے وقت صرف سانس کی ہوا سے اندر کا ماحول مکدر و متعفن ہو جاتا ہے اس سے حفاظت کے لیے اے. سی. اور اگیز اسٹ فین استعمال کرتے ہیں ایسے حالات اور اوقات میں سرد ممالک میں بھی اے. سی. مصالح مسجد سے ہوگی۔

گیزر اور بوائلر پانی گرم کرنے کے جدید الکٹرانک آلات ہیں اور یہ سرد ممالک جیسے برطانیہ وغیرہ اور سرد بلاد مثل شملہ، نینی تال، دارجلنگ، سکم، کشمیر، بلکہ تیز سردی کے موسم میں چند مقامات کے سوا عامہ بلاد ہند و پاک میں مصالح مسجد سے ہیں ان کی نظیر عہد قدیم کے سقایہ ہیں۔

زیادہ سرد علاقوں میں جہاں ٹھنڈی کی شدت سے لوگ بیمار ہو جاتے ہیں یا بیمار ہونے کا صحیح اندیشہ ہوتا ہے ہیٹر بھی زندگی کی ضرورت بن جاتا ہے تو ایسے بلاد میں ہیٹر بھی مصالح مسجد سے ہے۔

فریج سے عام طور سے پینے کا پانی ٹھنڈا کیا جاتا ہے اس کا انتظام مساجد میں ہو تو وہاں جانے کے لیے لوگوں کو رغبت ہوگی مگر مساجد کے اصل مقصود میں اس پانی سے کوئی فائدہ نہیں حاصل ہوتا اس لیے فریج مساجد کے اسباب زینت سے شمار کی جا سکتی ہے، مصالح مسجد سے نہیں۔ ہاں اگر ایسے فریجر کا انتظام ہو جس سے گرمیوں میں وضو کے لیے ٹھنڈا پانی فراہم کیا جائے تو وہ مصالح مسجد سے ہوگا اس کی نظیر عہد قدیم کا سرداب یعنی ٹھنڈا گھر ہے جس میں وضو کے لیے پانی ٹھنڈا کیا جاتا تھا۔

مناطق معتدلہ یعنی وہ علاقے جو موسم کے لحاظ سے معتدل ہیں موسم سرما و گرما دونوں میں سردی و گرمی حد اعتدال میں رہتی ہے نہ سردی ضرر و حرج کا باعث ہوتی ہے نہ گرمی سے شدت تکلیف کا احساس ہوتا ہے، ایسے علاقوں میں

اے. سی. ،کولر، گیزر مصالح مسجد سے نہ ہوں گے۔

یہ تفصیل حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی ناظم مجلس شرعی نے کی ہے۔ مولانا مفتی آل مصطفیٰ مصباحی کے مقالے میں بھی تقریباً اسی قسم کی تفصیل ہے، اور جزوی اختلاف کے ساتھ یہی موقف باقی تمام علماے کرام کا ہے اگر چہ یہ انداز بیان اور یہ تفصیل ان کے مقالوں میں نہیں ہے بلکہ کسی نے لفظ "ترقی یافتہ ممالک و غیر ترقی یافتہ ممالک" استعمال کیا ہے توکسی نے موسم و حالات سے متاثر ہوکر علی الاطلاق اے. سی. ،کولر، گیزر اور برقی پنکھوں کو مصالح مسجد سے ہونے کی بات کی ہے۔ اور کسی نے برسبیل تنزل یہ کہا کہ اگر اے. سی. کولر نہیں تو کم از کم برقی پنکھوں کو اس زمانے میں مصالح مسجد سے ہونا چاہیے۔ جب کہ بعض اہل علم نے اے. سی. ،کولر، گیزر کے بارے میں واضح طور پر کہا ہے کہ یہ اشیا مصالح مسجد سے ہیں، مگر اسی کے ساتھ لفظ "وغیرہ اسباب راحت"، ضم کر کے فریج اور نہ معلوم کن کن اسباب راحت کو مصالح مسجد کے تحت داخل کیا ہے۔ اور بعض لوگوں نے فریج ذکر کرنے کے بعد "وغیرہ اسباب راحت" لکھا ہے۔ ایسے لوگ دیگر اسباب راحت سے کیا مراد لیتے ہیں وہی بتا سکتے ہیں۔ اسی صف میں کچھ ایسے مقالہ نگار بھی نظر آتے ہیں جنھوں نے نہ تو دیگر اسباب راحت کی کوئی بات کی ہے اور نہ ہی فریج کا تذکرہ مناسب جانا کہ اس کے بارے میں کوئی حکم شرعی واضح ہو۔ ایسے لوگوں کی تعداد بہت کم ہے۔

اب اس کے بعد فریج کے بارے میں واضح طور پر تین موقف نظر آتے ہیں:

پہلا موقف: بعض صورتوں میں یہ مصالح مسجد سے ہے بعض صورتوں میں نہیں، تفصیل اوپر آچکی ہے۔

دوسرا موقف: علی الاطلاق فریج مصالح مسجد سے ہے خواہ وضو کے لیے اس کا استعمال ہو یا پانی پینے کے لیے، اس کی صراحت خاص طور پر مولانا ابرار احمد اعظمی اور مولانا ناصر حسین مصباحی نے کی ہے۔

تیسرا موقف: فریج مصالح مسجد سے نہیں، یہ وضاحت درج ذیل مقالہ نگاروں نے کی ہے:

(۱) مولانا عارف اللہ فیضی مصباحی (۲) محمد صدر الوریٰ قادری (۳) مولانا ساجد علی مصباحی (۴) مولانا نور احمد مصباحی (۵) مولانا شیر محمد مصباحی۔

مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی نے فریج کا مسئلہ غور طلب لکھا ہے، اس کا کوئی واضح حکم شرعی بیان نہ کیا۔

اے. سی. ،کولر، گیزر، فریج کے بارے میں ہم نے جو تیسرے طبقۂ علما کے موقف کی ترجمانی کی ہے اس کے دلائل مقالات کی روشنی میں پیش کیے جاتے ہیں۔ دلائل میں چوں کہ اشتراک بہت ہے اور حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی کے مقالے میں جامعیت کے ساتھ وہ دلائل مذکور ہیں، اس لیے ہم اپنی آسانی کے لیے ان ہی کے مقالے سے سلسلۂ نقل شروع کرتے ہیں ملاحظہ فرمائیں:

بحر الرائق میں ہے:

(المسألة) السّادسة في بيان من يقدّم مع العمارة وهو المسمّى في زماننا بالشّعائر ولم أره إلّا في الحاوي القدسي قال: والّذي يبتدأ به من ارتفاع الوقف عمارته شرط الواقف أو لا ثمّ ما هو

أقرب إلى العمارة وأعمّ للمصلحة كالإمام للمسجد والمدرّس للمدرسة يصرف إليهم قدر كفايتهم ثمّ السّراج والبساط كذلك إلى آخر المصالح. اھ. (۱)

نیز اسی میں ہے:

فتحصّل أنّ الشّعائر الّتی تقدّم في الصّرف مطلقًا بعد العمارة الإمام والخطيب والمدرّس والوقّاد والفرّاش والمؤذّن والنّاظر وثمن القناديل والزّيت والحصير و يلحق بثمن الزّيت والحصر ثمن ماء الوضوء أو أجرة حمله أو كلفة نقله من البئر إلى الميضاة فليس المباشر والشّاهد والجابي والشّادّ و خازن الكتب من الشّعائر. اھ. (۲)

تنقیح الفتاوی الحامدیہ میں ہے:

والمتولّی من أرباب الشّعائر والكاتب من أرباب الشّعائر زمن العمارة لا كلّ وقتٍ و بقيّتهم ليسوا من أرباب الشّعائر كذا أفتى المهمنداری. (۳)

نیز تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ میں ہے:

و فی الفتاوی الرحيمية سئل فی وقف مسجد عامر ضاق ريعه عن أرباب الشعائر من الخطيب والإمام والمؤذن وغيرهم و عن أرباب وظائفه فمن يقدّم أجاب : يقدّم أرباب الشعائر الذين هم أقرب إلى العمارة. اھ (۴)

ردالمحتار میں ہے:

فإن انتهت عمارتُهٗ و فضل من الغلّه يبدأ هو أقرب للعمارة وهو عمارة المعنوية التی هی قيام شعائرہٖ قال فی الحاوی القدسی: والذی يبدأ به من ارتفاع الوقف أی من غلّته عمارتُهٗ شَرطَ الواقفُ أوْلا ثم ما هو أقرب إلى العمارة، و أعم للمصلحة كالإمام للمسجد، والمدرس للمدرسة يصرف إليهم قدر كفايتهم، ثم السراج والبساط كذلك إلى آخر المصالح .... قال فی البحر والسراج بالكسر : القناديل ومرادُهٗ : مع زيتها والبساط بالكسر أيضا الحصير ، و يلحق بهما معلوم خادمهما وهما الوقّاد والفرّاش فيقدمان (وقوله إلى آخر المصالح): أی مصالح المسجد يدخل فيه الموذن والناظر و يدخل تحت الإمام الخطيب لأنه إمام الجامع اھ

(۱) البحر الرائق، ج:۵، ص:۳۵٦، ۳۵۷، کتاب الوقف، دار الکتب العلمیة، بیروت
(۲) البحر الرائق، ج:۵، ص:۳۵۹، کتاب الوقف، دار الکتب العلمیة، بیروت
(۳) ص:٤۹۳، ج:۲،کتاب الوقف، الباب الثانی فی حکام استحقاق هل الوقف و صحاب الوظائف
(۴) تنقیح الفتاویٰ الحامدیة، ج:۲، ص:٤۹۳، کتاب الوقف

ملخصاً ثم لا یخفی أن تعبیر الحاوی بثم یفید تقدیم العمارة علی الجمیع کما هو اطلاق المتون فیصرف إلیهم. الفاضلُ عنها خلافاً لما یوهمهٗ علام البحر. اه (۱)

در مختار میں ہے:

وفی شرحها للشرنبلالی عند قوله: و یدخل فی وقف المصالح قیمٌ إمام خطیب والمؤذن یعبر — الشعائر التی تقدم شرط ام لم یشترط بعد العمارة هی إمام و خطیب و مدرس ووقّاد و فرّاش و موذّن و ناظر، و ثمن ز یت و قنادیل و حصر وماء و ضوء و کلفة نقله للمیضأة فلیس مباشر و شاهد ، و شادّ و جاب و خازن کتب من الشعائر، فتقیدهم فی دفتر المحاسبات لیس بشرعی و یقع الاشتباه فی بوّاب و مزملاتی قاله فی البحر. قلت: ولا تردد فی تقدیم بواب و مزملاتی و خادم مطهرة. انتهی. (۲)

فریج کے بارے میں مولانا ابرار احمد اعظمی لکھتے ہیں:

”رہا مساجد کی فریج کا مسئلہ تو یہ امر مسلم ہے کہ نمازیوں کی پیاس بجھانے کے لیے مساجد کے اندر پانی رکھے جانے کا سلسلہ خیر القرون ہی سے جاری ہے، جیسا کہ علامہ زرکشی کے اس انکشاف سے ظاہر ہے:

کره بعض السلف السقایة فی المسجد، والمشهور الجواز وقد سقی سعد بن عبادة فی المسجد و قد سئل مالك عن الماء الذی یسقی فی المسجد أتری یشرب منه قال نعم. إنما یجعل للعطشان ولم یرد به قهل المسکنة ولم یزل هٰذا من أمر الناس. (۳)

فتاویٰ الرملی میں ہے:

سئل عن المراد بسقایة المسجد فی هٰذا الباب هل المراد بها طهارة المسجد أو الفساقی التی تعمل فی داخل المساجد؟ فأجاب بأن حقیقة السقایة المکان المعد لشرب الناس منه. (۴)

بحر الرائق میں ہے:

وفی التوضؤ من السقایة إذا اتخذها للشرب اختلاف المشایخ ولو اتخذها للتوضؤ لا یجوز الشرب منها بالإجماع و فی الاستقاء من السقایة و اسقاء الدواب اختلاف والأصح أنه لا یجوز

---

(۱) رد المحتار، ص:۵٦۰، ۵٦۱، ج:٦، کتاب الوقف، مطلبٌ یبدأ بعد العمارة بما هو أقرب إلیها، دار الکتب العلمیة، بیروت

(۲) فوق رد المحتار، ص:۵٦٦، ج:٦، کتاب الوقف، دار الکتب العلمیة، بیروت

(۳) اعلام الساجد بأحکام المساجد، ۳۵٤

(۴) فتاوی الرملی، ج:۲، ص:۳۸۳

إلا الاستقاء للشرب إذا كان قليلا لأنه فی معنى الشرب والأصح عدم جواز أخذ الجمد إلى بيته لأن الجمد لتبريد السقاية لا للأخذ. (۱)

دوسرا سوال اور اس کے جوابات

یہ سوال چوں کہ پہلے سوال پر ہی متفرع ہے اس لیے اس کے جواب میں بھی اختلاف ہونا ایک فطری عمل ہے۔ اور اس میں بھی وہی تین نظریات سامنے آئے جو پہلے سوال کے جواب میں بیان کیے گئے ہیں:

پہلا نظریہ: یہ ہے کہ مسجد پر اوقاف کے ذریعہ جو آمدنی ہوتی ہے اگر واقف نے وسعت رکھی ہے کہ مصالح مسجد اور اس کے علاوہ دوسرے مصارف میں بھی صرف کرنے کی عندالوقف اجازت دے رکھی ہے تو اوقاف کی آمدنی سے اے. سی.، کولر، گیزر، فریج وغیرہ بھی خریدے جا سکتے ہیں، اور اگر وہ آمدنی صرف مصالح مسجد کے لیے ہو تو اس سے مذکورہ اشیا نہیں خرید سکتے ہیں۔ یہ نقطۂ نظر ان حضرات کا ہے جو اے. سی.، کولر، گیزر، فریج وغیرہ کو مصالح مسجد سے نہیں مانتے ہیں۔ البتہ مولانا رفیق عالم مصباحی نے اوقاف میں مصارف جدیدہ اور تصرفات حادثہ کی کئی صورتیں ذکر کی ہیں اور مسجد کی آمدنی سے مذکورہ اسباب راحت کی خریداری کا جواز فراہم کیا ہے جس کی قدرے تفصیل یہ ہے:

[۱] مالِ وقف میں ان مصارف و تصرفات کی واقف کی جانب سے صراحتاً اجازت ہو۔

[۲] واقف کی جانب سے عرفاً اجازت ہو، یہ وہاں ہوگا جہاں شرائط وقف معلوم نہ ہونے کی صورت میں قدیم متولیوں اور اوقاف کے منتظمین کے عمل در آمد کا اعتبار ہوگا۔

[۳] مال وقف سے ان اشیا کے خریدنے اور ان کے استعمال کرنے پر حاجت کا تحقق ہو جائے۔

[۴] مالِ وقف سے ان اشیاے مذکورہ کے خریدنے پر عرف و تعامل کا تحقق ہو، کیوں کہ عرف و تعامل کی وجہ سے بھی اوقاف میں تصرف جائز ہے۔

[۵] کسی فساد موجود یا مظنون بظن غالب کے رفع و ازالہ کے لیے بھی مال وقف سے ان اشیا کے خریدنے کی اجازت ہوگی، مثلاً اوقاف کے متولی و منتظم کو یہ اندیشہ ہو کہ ظالم و جابر لالچی و نفس پرست وقف کا بچا ہوا مال دیکھ کر اس پر قبضہ کر لیں گے۔

موصوف نے جواز کی ان تمام صورتوں کو دلائل و شواہد سے مزین بھی کیا ہے۔

دوسرا نظریہ: یہ ہے کہ مسجد کی آمدنی سے صرف گیزر خریدا جا سکتا ہے کہ وہ مصالح مسجد سے ہے باقی دیگر اسباب راحت اے. سی.، کولر، فریج، برقی پنکھے نہیں خریدے جا سکتے کہ یہ اشیا مصالح مسجد سے نہیں ہیں۔ یہ نقطۂ نظر ان علماے کرام کا ہے جو صرف گیزر کو مصالح مسجد سے شمار کرتے ہیں، باقی اشیا کو مصالح مسجد سے نہیں قرار دیتے۔

---

(۱) بحر الرائق، ج:۵، ص:۱۲۲، دار الكتب العلمية، بيروت

تیسرا نظریہ : تفصیل طلب ہے وہ یہ ہے کہ مسجد کی آمدنی دو طرح کی ہوتی ہے:

(الف)-قدیم اوقاف کی آمدنی۔ **(ب)**-اصحاب خیر کے عطیات وچندے کی آمدنی۔

(الف)- اوقاف کی آمدنی اگر مصالح مسجد کے لیے ہو خواہ واقف نے اس کی صراحت کردی ہو یا زمانۂ وقف کے عرف عام سے متعیّن ہو، یا شروع ہی سے وہ آمدنی مصالح میں صرف ہوتی ہو تو جن مقامات میں یہ چیزیں مسجد کی مصالح سے قرار پاتی ہیں وہاں مذکورہ قدیم اوقاف کی آمدنی سے درج بالا اشیا کو خریدنا اور ان کے دوسرے مصارف میں صرف کرنا جائز ہوگا جب کہ ان سے اہم مصارف وشعائر میں اسے استعمال کرنے کی حاجت نہ ہو۔

اور اگر قدیم اوقاف کی آمدنی مصالح کے لیے نہ ہو یا درج بالا اشیا سے اہم اور ضروری مصارف میں اسے استعمال کرنے کی حاجت ہو تو وہ آمدنی ان اشیا کی خریداری اور ان کی تنصیب وغیرہ میں صرف کرنی جائز نہ ہوگی۔

ردالمحتار میں ہے:

فيقدّم أوّلاً: العمارة الضّرورية ثمّ الهمّ فالهمّ من المصالح و الشّعائر بقدر ما يقوم به الحال، فإن فضل شئ يعطى لبقية المستحقين. اھ. (۱)

فتح القدیر میں ہے:

وله (للمتولى) أن يشتريَ من غلّة المسجد دهنًا وحصيرًا وآجرًّا وجصًّا لفرش المسجد إنْ كان الْواقف وسّع، فقال: يفْعل ما يراه مصْلحة ، وإنْ وقف لبناءِ الْمسْجد ، ولمْ يزدْ فليْس له أنْ يشْترى ذلك ، فإنْ لمْ يعْرفْ له شرْط يعْمل ما عمل منْ قبْله. اھ. (۲)

نیز اسی میں ہے:

وله (للحاكم) أن يبن على باب المسجد ظلّة لدفع أذى المطر عن الباب من مال الوقف إن كان على مصالح المسجد، وإن كان على عمارته أو ترميمه فلا يصحّ، والأصحّ ما قاله ظهير الدّين أنّ الوقف على عمارة المسجد ومصالح المسجد سواء. وإذا كان على عمارة المسجد لا يشتر منه الزّيت والحصير ولايصرف منه للزّينة والشّرفات ، و يضمن إن فعل. اھ. (۳)

فتاوی خیریہ میں ہے:

---

(۱) رد المحتار،ص:٥٦١، ج:٦، كتاب الوقف، مطلب يبدأ بعد العمارة بما هو أقرب إليها، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) فتح القدير،ص:٤٥٠، ج:٥، الفصل الأوّل فى المتولّى من كتاب الوقف، بركات رضا، پور بندر، گجرات.

(۳) مصدر سابق

إذا وجد شرط الواقف فلا سبيل إلى مخالفته و إذا فقد عمل بالاستفاضة والاستيهارات العادية المستمرّة من تقادم الزمان إلى هذا الوقت. اھ. (۱)

(ب)- اصحاب خیر کے عطیات و چندے جو اغراض بتا کر وصول کیے گئے ہوں یا عرفاً جو اغراض معلوم و متعیّن ہوں بس ان ہی اغراض میں وہ عطیات و چندے صرف کرنا جائز ہے اور ان کے سوا میں صرف کرنا ناجائز ہے، لہٰذا جہاں اے. سی، کولر، گیزر، فریج وغیرہ کو بھی اغراض میں شامل رکھا گیا ہو یا صرف ان ہی کے لیے چندہ ہوا وہاں اصحاب خیر کے عطیات و چندے سے ان اشیا کی خرید و فیٹنگ جائز ہے۔ یہ نقطۂ نظر باقی تمام علماے کرام کا ہے، البتہ الفاظ و عبارات حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی کے ہیں۔

تیسرا سوال اور اس کے جوابات

یہ سوال بھی پہلے سوال سے ہی جڑا ہوا ہے اس لیے اس میں بھی وہی تین موقف نظر آئے۔

پہلا موقف: چوں کہ اے۔ سی، کولر، گیزر، فریج وغیرہ مصالح مسجد سے نہیں ہیں اس لیے اگر کسی نے اپنی جیب خاص سے مذکورہ اشیا کو خرید کر مسجد کے لیے وقف کر دیا تو ان کے استعمال پر خرچ ہونے والی بجلی کے بل کی ادائگی مسجد کی آمدنی سے نہیں ہوسکتی، ہاں اگر واقف نے مصالح مسجد اور دیگر مصارف مسجد میں بھی صرف کرنے کی اجازت دے رکھی ہو تو اس آمدنی سے بجلی کے بل کی ادائگی ہو سکتی ہے، وہ اوقاف جو صرف تعمیر مسجد یا مصالح مسجد کے لیے وقف ہیں ان کی آمدنی سے ادائگی جائز نہیں ہے۔ یہ موقف زمرۂ اولی کے علماے کرام کا ہے۔

دوسرا موقف: وہ اوقاف جو صرف تعمیر مسجد یا مصالح مسجد کے لیے ہوں ان کی آمدنی سے صرف گیزر کے استعمال پر بجلی کا بل ادا کیا جاسکتا ہے باقی دیگر اسباب راحت کو اگر کسی نے خرید کر مسجد کے لیے وقف کیا تو چوں کہ وہ مصالح مسجد سے نہیں ہیں اس بنا پر ان کے استعمال پر اس آمدنی سے بجلی کا صرفہ نہیں دیا جاسکتا، البتہ اوقاف کے علاوہ اور آمدنی جو کسی خاص مد کے لیے متعیّن نہ ہو اس سے یہ خرچ ادا کیا جاسکتا ہے۔ یہ موقف زمرۂ ثانیہ کے علماے کرام کا ہے۔

تیسرا موقف: جن صورتوں میں اے. سی. ،گیزر، فریج وغیرہ مصالح مسجد سے ہیں ان صورتوں میں مسجد کی آمدنی سے بجلی کے اخراجات ادا کیے جاسکتے ہیں اور جن صورتوں میں یہ اشیا مصالح مسجد سے نہیں قرار پاتیں ان میں بجلی کے بل کی ادائگی بھی مسجد کی آمدنی سے جائز نہیں، اِلّا یہ کہ چندے کے اغراض میں اسے شامل کر کے ارباب خیر کو اس سے آگاہ کر دیا گیا ہو، یا پھر خاص بجلی بل کے لیے الگ سے چندہ کر لیا جائے، فقہا فرماتے ہیں: مراعاة غرض الواقفين واجبة. یہ زمرۂ ثالثہ کے علماے کرام کا موقف ہے۔

☆☆☆☆

---

(۱) بحواله فتاوىٰ رضويه، ص:٤٦٢، ج:٦، رضا اكيڈمى، مُمبئى

فیصلے

مساجد کی آمدنی سے اے سی وغیرہ کے اخراجات کا انتظام

دو نشستوں میں مساجد کے اوقاف کی آمدنی سے اے. سی. وغیرہ کے اخراجات کی ادائگی کا عنوان زیر بحث آیا۔

پہلا سوال یہ تھا کہ اے. سی.، کولر، گیزر وغیرہ اسبابِ راحت کیا مصالحِ مسجد سے ہیں؟ اس سوال کے ضمن میں یہ سوال پیدا ہوا کہ مصالحِ مسجد کیا ہیں؟ اور ان کی تعریف کیا ہے؟

اس پر عباراتِ فقہا کی روشنی میں مقالہ نگار حضرات نے گفتگو کی اور مباحثہ بھی ہوا۔ آخر میں مندوبین کا اس پر اتفاق ہوا کہ:

مصالحِ مسجد وہ اشخاص اور اشیا ہیں جو مسجد یا مقصودِ مسجد کی بقا و استحکام کے لیے ضروری یا دافعِ حرج یا نافع و مفید ہوں۔ یہ مصالح کبھی درجۂ ضرورت میں ہوتے ہیں، کبھی درجۂ حاجت میں اور کبھی درجۂ منفعت میں ہوتے ہیں۔ درجۂ زینت اور درجۂ فضول کی چیزیں کبھی مصالحِ مسجد میں شمار نہیں ہوتیں۔

اس تعریف کے مآخذ:

المستصفی من علم الأصول میں ہے:

أما المصلحة فهی عبارة فی الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة ولسنا نعنی به ذلك ... لكنا نعنی بالمصلحة: المحافظة علی مقصود الشرع. اھ(۱)

بحر الرائق میں ہے:

(المسألة) السَّادِسَةُ فِی بَیَانِ مَنْ یُقَدَّمُ مَعَ الْعِمَارَةِ وَهُوَ الْمُسَمَّی فِی زَمَانِنَا بِالشَّعَائِرِ وَلَمْ أَرَهُ

---

(۱) المستصفی، المطبوع مع فواتح الرحموت، ج:۱، ص:۲۸۶، الأصل الرابع من الأصول الموهومة استصلاح، مكتبة التراث الاسلامية

إِلَّا فِي الْحَاوِي الْقُدْسِي قَالَ: وَالَّذِى يُبْتَدَأُ بِهِ مِن ارْتِفَاعِ الْوَقْفِ عِمَارَتُهُ شَرَطَ الْوَاقِفُ أَوْ لَا، ثُمَّ مَا هُوَ أَقْرَبُ إِلَى الْعِمَارَةِ وَاَعَمُّ لِلْمَصْلَحَةِ كَالإِمَامِ لِلْمَسْجِدِ وَالْمُدَرِّسِ لِلْمَدْرَسَةِ يُصْرَفُ إِلَيْهِمْ إِلىٰ قَدْرَ كِفَايَتِهِمْ ثُمَّ السِّرَاجُ وَالْبِسَاطُ كَذَلِكَ إِلَى آخِرِ الْمَصَالِحِ. اھ. (۱)

نیز اسی میں ہے:

فَتَحَصَّلَ أَنَّ الشَّعَائِرَ الَّتِى تُقَدَّمُ فِى الصَّرْفِ مُطْلَقًا بَعْدَ الْعِمَارَةِ الإِمَامُ وَالْخَطِيبُ وَالْمُدَرِّس وَالْوَقَّادُ وَالْفَرَّاشُ وَالْمُؤَذِّنُ وَالنَّاظِرُ وَثَمَنُ الْقَنَادِيلِ وَالزَّيْتِ وَالْحُصرِ وَ يُلْحَقُ بِثَمَنِ الزَّيْتِ وَالْحُصرِ ثَمَنُ مَاءِ الْوُضُوءِ أَوْ أُجْرَةُ حَمْلِهِ أَوْ كُلْفَة نَقْلِهِ مِنْ الْبِئْرِ إِلَى الْمِيضَاةِ فَلَيْسَ الْمُبَاشِرُ وَالشَّاهِدُ وَالْجَابِي وَالشَّادُّ وَ خَازِنُ الْكُتُبِ مِن الشَّعَائِرِ .اھ. (۲)

تنقیح الفتاوی الحامدیہ میں ہے:

وَالْمُتَوَلِّى مِنْ أَرْبَابِ الشَّعَائِرِ والْكَاتِبُ مِنْ أَرْبَابِ الشَّعَائِرِ زَمَنَ الْعِمَارَةِ، لَا كُلَّ وَقْتٍ. وَبَقِيَّتُهُمْ لَيْسُوا مِنْ أَرْبَابِ الشَّعَائِرِ كَذَا أَفْتَى الْمُهْمَنْدَارِى. (۳)

نیز اسی میں ہے:

وَفِى الْفَتَاوَى الرَّحِيمِيَّةِ: سُئِلَ فِى وَقْفِ مَسْجِدٍ عَامِرٍ ضَاقَ رَيْعُهُ عَنْ أَرْبَابِ الشَّعَائِرِ مِنْ الْخَطِيبِ وَالْإِمَامِ وَالْمُؤَذِّنِ وَغَيْرِهِمْ وَعَنْ أَرْبَابِ وَظَائِفِهِ فَمَنْ يُقَدَّمُ؟ أَجَابَ: يُقَدَّمُ أَرْبَابُ الشَّعَائِرِ الَّذِينَ هُمْ أَقْرَبُ إِلَى الْعِمَارَةِ. اھ(۴)

ردالمحتار میں ہے:

فَإِنْ انْتَهَتْ عِمَارَتُهُ وَفَضَلَ مِنْ الْغَلَّةِ شَىْءٌ يُبْدَأُ بِمَا هُوَ أَقْرَبُ لِلْعِمَارَةِ وَهُوَ عِمَارَتُهُ الْمَعْنَوِيَّةُ الَّتِى هِىَ قِيَامُ شَعَائِرِهِ. قَالَ فِى الْحَاوِى الْقُدْسِيّ : وَالَّذِى يُبْدَأُ بِهِ مِن ارْتِفَاعِ الْوَقْفِ أَىْ مِنْ غَلَّتِهِ عِمَارَتُهُ شَرَطَ الْوَاقِفُ أَولا ثُمَّ مَا هُوَ أَقْرَبُ إِلَى الْعِمَارَةِ وَأَعَمُّ لِلْمَصْلَحَةِ كَالْإِمَامِ لِلْمَسْجِدِ وَالْمُدَرِّسِ لِلْمَدْرَسَةِ يُصْرَفُ إِلَيْهِمْ إِلَى قَدْرِ كِفَايَتِهِمْ ، ثُمَّ السِّرَاجُ وَالْبِسَاطُ كَذَلِكَ إِلَى آخِرِ الْمَصَالِحِ،... قَالَ فِى الْبَحْرِ: وَالسِّرَاج بِالْكَسْرِ: الْقَنَادِيلُ وَ مُرَادُهُ مَعَ زَيْتِهَا،

---

(۱) البحر الرائق، کتاب الوقف، بیان من یقدم من العمارۃ، ج:۵، ص: ۳۵۶، مطبع دار الکتب العلمیۃ، بیروت

(۲) البحر الرائق، کتاب الوقف، ص: ۲۱۵، ج: ۵، باب الاستدانہ لاجل العمارۃ، کوئٹہ، پاکستان

(۳) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ص: ۴۹۳، ج:۲، کتاب الوقف، الباب الثاني في أحكام استحقاق أهل الوقف و أصحاب الوظائف.

(۴) مصدر سابق.

وَالْبِسَاطُ بِالْكَسْرِ أَيْضًا الْحَصِيرُ، وَ يُلْحَقُ بِهِمَا مَعْلُومُ خَادِمِهِمَا وَهُمَا الْوَقَّادُ وَالْفَرَّاشُ فَيُقَدَّمَانِ، وَقَوْلُهُ إِلَى آخِرِ الْمَصَالِحِ: أَيْ مَصَالِحِ الْمَسْجِدِ، يَدْخُلُ فِيهِ الْمُؤَذِّنُ وَالنَّاظِرُ وَ يَدْخُلُ تَحْتَ الْإِمَامِ الْخَطِيبُ لِأَنَّهُ إِمَامُ الْجَامِعِ اهـ مُلَخَّصًا. ثُمَّ لَا يَخْفَى أَنَّ تَعْبِيرَ الْحَاوِي «بِثُمَّ» يُفِيدُ تَقْدِيمَ الْعِمَارَةِ عَلَى الْجَمِيعِ كَمَا هُوَ إِطْلَاقُ الْمُتُونِ فَيُصْرَفُ إِلَيْهِمْ الْفَاضِلُ عَنْهَا خِلَافًا لِمَا يُوهِم كَلَامُ الْبَحْرِ .اهـ(۱)

در مختار میں ہے:

وَفِي شَرْحِهَا لِلشُّرُنْبُلَالِيّ عِنْدَ قَوْلِهِ:

وَ يَدْخُلُ فِي وَقْفِ الْمَصَالِحِ قَيِّم
إِمَام ، خَطِيب وَالْمُؤَذِّنُ يَعْبُرُ

الشَّعَائِرُ الَّتِي تُقَدَّمُ شَرَطَ أَمْ لَمْ يَشْتَرِطْ بَعْدَ الْعِمَارَةِ هِي إِمَام وَخَطِيب وَمُدَرِّس وَوَقَّاد وَفَرَّاش وَمُؤَذِّن وَنَاظِر وَثَمَنُ زَيْتٍ وَقَنَادِيلُ وَحُصْر وَمَاءُ وُضُوءٍ وَكُلْفَةُ نَقْلِه لِلْمِيضَأَةِ فَلَيْس مُبَاشِر وَشَاهد وَشَاد وَجَابٍ وَخَازِن كُتُبٍ مِنْ الشَّعَائِرِ، فَتقديمُهُمْ في دَفْتَرِ الْمُحَاسَبَاتِ لَيْس بِشَرْعي وَ يَقَعُ الِاشْتِبَاهُ فِي بَوَّابٍ وَمُزَمِّلَاتِي. قَالَهُ فِي الْبَحْرِ. قُلْت: وَلَا تَرَدُّدَ فِي تَقْدِيمِ بَوَّابٍ وَمُزَمِّلَاتِي وَخَادِمِ مَطْهَرَةٍ. انْتَهَى. (۲)

توضیح کے لیے کچھ مثالیں:

خود مسجد کی بقا و استحکام سے متعلق چیزوں میں عمارتِ مسجد اور اس کے لوازم ہیں اور مصالح سے متعلق اشخاص میں جاروب کش، دربان، فرّاش، متولی، ناظر وغیرہ ہیں اور مقاصدِ مسجد کی حفاظت کرنے والے اشخاص و اشیا میں امام، مؤذن، چٹائی، دری، قالین، چراغ، بلب، وضوخانہ وغیرہ ہیں۔

مصالحِ مسجد کی تعریف متعیّن ہونے کے بعد اصل مسئلہ پر بحث شروع ہوئی کہ **اے. سی.، کولر، گیزر وغیرہ اسبابِ راحت مصالحِ مسجد سے ہیں یا نہیں۔**

اس کے جواب میں یہ فیصلہ ہوا کہ مصالح کی تعیین میں موسم، مقامات اور لوگوں کی عادات کا لحاظ کرنا ضروری ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ دنیا کے کچھ ممالک اور علاقے گرم ہیں، کچھ سرد ہیں، کچھ معتدل ہیں۔ اسی طرح موسموں کا بھی فرق ہوتا ہے۔

---

(۱) رد المحتار ص: ۵۶۰، ۵۶۱، ج:۶، کتاب الوقف، مطلب يبدأ بعد العمارة بما هو أقرب إليها

(۲) الدر المختار المطبوع مع رد المحتار، ص:۵۶۶، ۵۶۷، ج:۶، كتاب الوقف، مطلب في قطع الجهات للعمارة، دار الكتب العلمية، بيروت.

گرم ممالک جیسے: حجاز مقدس، سوڈان، نائیجیریا اور تنزانیہ وغیرہ، جہاں گرمیوں میں لوگ اے. سی. چلاتے اور اس کے خوگر ہوتے ہیں یا وہاں قانوناً گھروں میں اے. سی. انسانی زندگی کی ضرورت بن جاتی ہے اگر ایسی جگہوں میں اے. سی. کا انتظام نہ ہو تو جماعت میں چند تقویٰ شعار لوگوں کے سوا کوئی شامل نہ ہوگا اور جہاں اے. سی. کا انتظام ہوگا وہاں مسجد نمازیوں کے لیے تنگ بھی ہوسکتی ہے۔ ایسے مقامات پر اے. سی.، کولر، برقی پنکھے مصالحِ مسجد سے ہیں۔ اب اگر نمازیوں کو ان کے بغیر حرج وضرر ہو تو یہ مصلحت بدرجۂ حاجت ہوگی، ورنہ بدرجۂ منفعت۔

مگر کولر ایسا ہونا چاہیے جو اپنی تیز آواز سے نمازیوں کے خشوع وخضوع میں یا نماز میں خلل انداز نہ ہو یا اگر تیز آواز والا ہو تو اتنی دوری پر ہو کہ اس کی آواز خلل انداز نہ ہو اور بہر حال اسے اس طرح رکھیں کہ صف میں کسی نمازی کی جگہ نہ گھیرے۔

زیادہ سرد علاقوں میں جہاں ٹھنڈک کی شدت سے لوگ بیمار ہوجاتے ہیں یا بیمار ہونے کا صحیح اندیشہ ہوتا ہے، یا عمارت مخدوش یا منہدم ہونے کا خطرہ ہوتا ہے (ایسی جگہوں میں) ہیٹر بھی زندگی کی ضرورت بن جاتا ہے۔ ایسے بلاد میں ہیٹر بھی مصالح مسجد میں داخل ہے۔ سرد ممالک کے اندر بند کمروں میں کبھی لوگوں کے ہجوم کے باعث صرف سانس کی ہوا سے اندر کا ماحول مکدر اور مُتَعَفِّن ہوجاتا ہے، اس سے بچنے کے لیے اے. سی. اور ایگزاسٹ فین استعمال کیے جاتے ہیں، ایسے حالات اور اوقات میں سرد ممالک میں بھی اے. سی. اور اس طرح کے پنکھے مصالح مسجد میں شامل ہیں۔

گیزر اور بوائلر پانی گرم کرنے کے جدید آلات ہیں اور یہ سرد ممالک جیسے برطانیہ وغیرہ اور سرد بلاد جیسے شملہ، نینی تال، دار جلنگ، سکم، کشمیر وغیرہ بلکہ تیز سردی کے موسم میں چند مقامات کے سوا عام بلادِ ہندو پاک میں مصالح مسجد سے ہیں۔ ان کی نظیر عہدِ قدیم کے سقایہ ہیں جو گرم پانی کے انتظام کے لیے ہوتے تھے۔

معتدل مقامات یا معتدل موسم جن میں سردی گرمی حد اعتدال پر رہتی ہے، نہ سردی ضرر و حرج کا باعث ہوتی ہے، نہ گرمی تکلیف کا باعث بنتی ہے، ایسے مقامات اور موسموں میں اے. سی.، کولر، گیزر مصالح مسجد سے نہ ہوں گے۔

فریج سے عموماً پینے کا پانی ٹھنڈا کیا جاتا ہے۔ اس کا انتظام مسجد میں ہو تو وہاں جانے میں لوگوں کو رغبت ہوسکتی ہے مگر مساجد کے اصل مقصود میں اس پانی سے کوئی فائدہ نہیں، اس لیے فریج کا شمار مساجد کے لیے اسباب زینت میں ہوگا، یہ مصالح مسجد میں شمار نہ ہوگی۔ ہاں اگر ایسے فریجر کا انتظام ہو جس سے گرم مقامات میں یا سخت گرمیوں کے موسم میں وضو کے لیے ٹھنڈا پانی فراہم کیا جائے تو وہ مصالح مسجد سے ہوگا۔ اس کی نظیر عہد قدیم کا سرداب ہے جس میں وضو کے لیے پانی ٹھنڈا کیا جاتا تھا۔

اس موضوع کا **دوسرا سوال** یہ تھا کہ اے. سی.، کولر، گیزر، بوائلر، ہیٹر اور فریج کی خریداری مسجد کی آمدنی سے جائز ہے یا نہیں؟

اس کے **جواب** میں یہ تفصیل ہے:

مسجد کی آمدنی دو طرح ہوتی ہے:

(ا) قدیم اوقاف کی آمدنی۔ (۲) اصحابِ خیر کے عطیات اور چندے کی آمدنی۔

الف: قدیم اوقاف کی آمدنی اگر مصالحِ مسجد کے لیے ہو خواہ واقف نے اس کی صراحت کر دی ہو یا زمانۂ وقف کے عرفِ عام سے متعیّن ہو یا شروع ہی سے وہ آمدنی مصالح میں صرف ہوتی ہو تو جن مقامات میں یہ چیزیں مصالحِ مسجد سے قرار پاتی ہیں وہاں مذکورہ اوقاف کی آمدنی سے درج بالا اشیا کی خریداری اور ان اشیا سے متعلق مصارف میں صَرف کرنا جائز ہے، جب کہ ان سے اہم مصارف و شعائر میں اسے استعمال کرنے کی حاجت نہ ہو۔

اور اگر قدیم اوقاف کی آمدنی مصالحِ مسجد کے لیے نہ ہو، یا درج بالا اشیا سے اہم اور ضروری مصارف میں اسے استعمال کرنے کی حاجت ہو تو وہ آمدنی ان اشیا کی خریداری اور ان کی تنصیب وغیرہ میں صَرف کرنی جائز نہ ہوگی۔

ردالمحتار میں ہے:

فيقدّم أوّلاً العمارةُ الضّرور ية ثمّ الأهمّ فالأهمُّ مِن المصالح و الشّعائر بقدر ما يقوم به الحال، فإن فضل شيء يعطى لبقية المستحقين. اهـ. (۱)

فتح القدیر میں ہے:

وَلَهُ (لِلْمُتَوَلِّي) أَنْ يَشْتَرِيَ مِنْ غَلَّةِ الْمَسْجِدِ دُهْنًا وَحَصِيرًا وَآجُرًّا و جصًّا لِفُرُشِ الْمَسْجِدِ إنْ كَانَ الْوَاقِفُ وَسَّعَ، فَقَالَ: يَفْعَلُ مَا يَرَاهُ مَصْلَحَةً ، وَإِنْ وَقَفَ لِبِنَاءِ الْمَسْجِدِ ، وَلَمْ يَزِدْ فَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَشْتَرِيَ ذَلِكَ ، فَإِنْ لَمْ يُعْرَفْ لَهُ شَرْط يَعْمَلُ مَا عَمِلَ مَنْ قَبْلَهُ. اهـ. (۲)

نیز اسی میں ہے:

وَلَهُ (لِلْحَاكِم) أنْ يَبْنِيَ عَلَى بَابِ الْمَسْجِدِ ظُلَّةً لِدَفْع أذَى الْمَطَرِ عَن الْبَابِ مِنْ مَالِ الْوَقْفِ إنْ كَانَ عَلَى مَصَالِحِ الْمَسْجِدِ، وَإِنْ كَانَ عَلَى عِمَارَتِهِ أو تَرْمِيمِهِ فَلَا يَصِحُّ، وَالْأَصَحُّ مَا قَالَهُ ظَهِيرُ الدِّينِ أَنَّ الْوَقْفَ عَلَى عِمَارَةِ الْمَسْجِدِ وَمَصَالِحِ الْمَسْجِدِ سَوَاء. وَإِذَا كَانَ عَلَى عِمَارَةِ الْمَسْجِدِ لَا يَشْتَرِي مِنْهُ الزَّيْتَ وَالْحَصِيرَ وَلَايَصْرِفُ مِنْهُ لِلزِّينَةِ وَالشُّرُفَاتِ ، وَ يَضْمَنُ إنْ فَعَلَ. اهـ. (۳)

فتاوی خیریہ میں ہے:

---

(۱) رد المحتار ص:٥٦١، ج:٦، كتاب الوقف، مطلب يبدأ بعد العمارة بما هو أقرب إليها، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۲) فتح القدير، ص: ٤٥٠، ج:٥، الفصل الأول في المتولى من كتاب الوقف، بركات رضا، پور بندر

(۳) فتح القدير، ص: ٤٥٠، ج:٥، الفصل الأول في المتولى من كتاب الوقف، بركاتِ رضا، پور بندر

وإذا وجد شرط الواقف فلا سبيل إلى مخالفته و إذا فقد عمل بالاستفاضة والاستيمارات العادية المستمرّة من تقادم الزمان إلى هذا الوقت. اھ. (۱)

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

جہاں شرطِ واقف معلوم نہ ہو عمل در آمد قدیم کا اعتبار ہے۔ خیریہ میں ہے: ینظر الی المعہود من حالہ فیما سبق من الزمان ان قوامہ کیف کانوا یعملون. **قدیم** کے یہ معنیٰ جس کا حادث ہونا معلوم نہ ہو۔ دس بارہ برس یا سو دو سو برس سے جو بات بعدِ وقف بے شرط واقف حادث ہوئی، حادث ہی ہے، اس پر عمل ناجائز ہے۔ (۲)

(ب) اصحابِ خیر کے عطیات اور چندے جو اغراض بتا کر وصول کیے گئے ہوں یا عرفاً جو اغراض معلوم و متعیّن ہوں بس انھیں اغراض میں وہ عطیات اور چندے صرف کرنا جائز ہے اور ان کے ماسوا کاموں میں صرف کرنا جائز نہیں۔ لہٰذا جہاں اے. سی.، کولر، گیزر، فریج وغیرہ کو بھی اغراض میں شامل رکھا گیا ہو یا صرف انہی کے لیے چندہ ہوا ہو وہاں اصحاب خیر کے عطیات سے ان اشیا کی خرید اور فیٹنگ جائز ہے۔

اس موضوع کا **تیسرا سوال** یہ تھا کہ اگر کسی نے اپنی جیب خاص سے ان اشیا کو خرید کر مسجد کے لیے وقف کر دیا، تو ان کے استعمال پر بجلی کے بل کی ادائگی کیا مسجد کی آمدنی سے ہو سکتی ہے؟

اس کے جواب میں یہ فیصلہ ہوا کہ جن صورتوں میں اے. سی. گیزر، فریج وغیرہ مصالح مسجد سے قرار نہیں پاتے، ان صورتوں میں مسجد کے اندر ان کے استعمال پر بجلی کے بل کی ادائگی بھی مسجد کی آمدنی سے جائز نہیں، مگر یہ کہ چندے کے اغراض میں اسے شامل کر کے اربابِ خیر کو آگاہ کر دیا گیا ہو یا پھر خاص بجلی کے بل کے لیے الگ سے چندہ کر لیا جائے۔ فقہا فرماتے ہیں:

مراعاة غرض الواقفين واجبة. والله تعالى أعلم.

☆☆☆☆

---

(۱) فتاوى رضويه ص: ٤٦٢، ج:٦، سنى دار الاشاعت، مبارك پور.

(۲) فتاوى رضويه ص: ٤٧٢، ج:٦، سنى دار الاشاعت، مبارك پور

مجوزہ فلیٹوں کی سلسلہ وار بیع

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

مجوزہ فلیٹوں کی سلسلہ وار بیع

ترتیب: مفتی بدرِعالم مصباحی، رکن مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہٖ سبحانہ و تعالیٰ

ہندوستان کے بڑے بڑے شہروں میں مجوزہ فلیٹوں کی خرید وفروخت کا کاروبار عام طور پر رائج ہے۔ مسلم و غیر مسلم، عوام وخواص سب کا اس پر عمل درآمد ہے۔ مجلس شرعی کے گیارہویں فقہی سیمینار میں اسے بیع استصناع مان کر جواز کا فیصلہ صادر کیا گیا، اس وقت یہ بات سامنے آئی تھی کہ بلڈر بلڈنگ کا پلان بنانے کے بعد فلیٹوں کی قیمت کا اعلان کر دیتے ہیں پھر فلیٹوں کی تعمیر سے پہلے ہی خواہش مندوں کے ہاتھ فروخت کر دیتے ہیں اور قیمت بھی وصول کر لیتے ہیں، سیمینار میں بحث و تمحیص کے بعد طے پایا کہ مجوزہ فلیٹوں کی خرید و فروخت شریعت اسلامیہ میں "بیع استصناع" کی نظیر ہے اور اسے جائز ہونا چاہیے۔ مفتیانِ کرام کی متفقہ آرا سے جواز کا فیصلہ لیا گیا۔

لیکن اب معلوم ہوا اور ممبئی سے سوالات بھی آئے کہ مجوزہ فلیٹوں کی خرید وفروخت کسی ایک خریدار تک ختم نہیں ہوتی بلکہ اس کا سلسلہ دراز ہونے لگا ہے، مجوزہ فلیٹوں کا پہلا خریدار اسے دوسرے کے ہاتھ اور دوسرا تیسرے کے ہاتھ بیچ دیتا ہے۔ جس کا طریقہ کار یہ ہوتا ہے کہ مشتریٔ اول مشتریٔ ثانی سے معاملہ طے کرنے کے بعد بلڈر سے کبھی تحریری طور پر اور کبھی زبانی ہی کہہ دیتا ہے کہ میں نے اپنا مجوزہ فلیٹ ان کے ہاتھ فروخت کر دیا، تعمیر مکمل ہونے کے بعد فلیٹ پر انھیں قبضہ دیا جائے، بلڈر کو کوئی اعتراض نہیں ہوتا، اسی طرح مشتریٔ ثانی بھی کبھی مشتریٔ ثالث کے ہاتھ اسی طریقے پر فروخت کر دیتا ہے اور کبھی بلڈر ہی کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے۔

اصل میں ہوتا یہ ہے کہ بلڈر پلان پیش کرنے کے بعد لوگوں سے مجوزہ فلیٹس کے دام جمع کرا لیتا ہے اور فلیٹس تیار ہونے کا وقت بتا دیتا ہے لیکن کسی مجبوری کی بنا پر کبھی فلیٹوں کی تیاری میں غیر معمولی تاخیر ہو جاتی ہے، اب خریدار پریشان ہو کر اس سے نجات حاصل کرنے کے لیے مجوزہ فلیٹ بیچنے کا پروگرام بنا ڈالتے ہیں کبھی نفع لے کر بیچتے ہیں تو کبھی خسارہ برداشت

کر کے بھی بیچ دیتے ہیں۔

فلیٹس کی بکنگ دو طرح ہوتی ہے۔(۱) یک مشت رقم کی ادائگی پر (۲) قسط وار رقم کی ادائگی پر۔

یک مشت رقم کی صورت میں خریدار اول خریدار دوم سے نفع یا خسارے کے ساتھ رقم وصول کرلیتا ہے اور بلڈر کے یہاں اس کا نام پتہ درج کرا دیتا ہے۔ اور قسط وار رقم کی ادائگی والی صورت میں جتنا جمع کر چکا ہوتا ہے، اتنا مشتریٔ دوم سے وصول کرتا ہے، مابقیہ قسطوں کے لیے بلڈر کے یہاں سامنا کرا دیتا ہے پھر بلڈر کے یہاں مشتریٔ دوم قسط کی رقم اتنی ہی جمع کرے گا جتنی مشتریٔ اول کو جمع کرنا تھا، نفع کی رقم مشتریٔ اول وصول کرلے گا— اور اگر خسارے کے ساتھ بیچا ہے تو مشتریٔ اول خسارے کی رقم مشتریٔ دوم کو ادا کرے گا، مثلاً چار ہزار روپے اسکوائر فٹ پر خریدا تھا اب کسی حاجت کے پیش نظر ساڑھے تین ہزار روپے اسکوائر فٹ پر بیچ دیا تو پانچ سو روپے اسکوائر فٹ کے حساب سے مشتریٔ اول مشتریٔ ثانی کو ادا کرے گا پھر مشتریٔ ثانی چار ہزار روپے اسکوائر فٹ کے اعتبار سے بلڈر کو ادا کرے گا لیکن یہ صورت بہت کم پیش آتی ہے۔ عموماً نفع لے کر ہی مشتریٔ اول مشتریٔ ثانی کو بیچتا ہے۔ یہ بیع در بیع فقہ اسلامی کے اعتبار سے قابل غور ہے کہ مشتری نے ابھی سامان پر قبضہ نہیں کیا قبضہ کرنے سے پہلے اسے دوسرے کے ہاتھ بیچ رہا ہے، اسی طرح یہ دوسرا ابھی تیسرے کے ہاتھ بیچ دے رہا ہے۔

مندوبین کرام سے گزارش ہے کہ فلیٹوں کی بیع در بیع کا جو طریقہ عام ہو رہا ہے اس طریقہ کار پر مکمل غور و خوض فرما کر مندرجہ ذیل سوالات کے تفصیلی جوابات قلم بند فرمائیں۔

(۱) فلیٹ کی زمین بلڈر نے ابھی حاصل نہیں کی، صرف کاغذات پر فلیٹوں کے نقشے تیار کیے، ایسا فلیٹ خرید کر اسے دوسرے کے ہاتھ بیچنا جائز ہے یا نہیں؟

(۲) فلیٹ کے لیے زمین کی پلاٹنگ ہوگئی لیکن کسی کا حصۂ زمین ابھی متعیّن نہیں تو اس غیر متعیّن زمین پر مجوزہ فلیٹ خرید کر دوسرے کے ہاتھ بیچنا عند الشرع جائز ہے یا نہیں؟

(۳) فلیٹ تیار ہو چکا ہے لیکن ابھی متعیّن نہیں ہے کہ کون سا فلیٹ کس کا ہے ایسے فلیٹ کی بیع در بیع کا حکم شرعی کیا ہے۔

(۴) فلیٹ تیار ہو چکا ہے بلڈر نے خریدار کے نام متعیّن بھی کر دیا لیکن ابھی قبضہ نہیں دلایا تو اس طرح کے فلیٹ کو خریدار دوسرے کے ہاتھ بیچ سکتا ہے یا نہیں۔

(۵) مشتری اس طرح کے فلیٹ کی بیع پر جو نفع حاصل کرے گا وہ نفع اس کے حق میں مباح ہوگا یا ناجائز؟

☆☆☆

خلاصۂ مقالات بعنوان

مجوزہ فلیٹوں کی سلسلہ وار بیع

تلخیص نگار: مولانا نفیس احمد مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم الله الرّحمٰن الرّحيم

نحمده و نصلي و نسلم على رسوله الكريم و آله و صحبه أجمعين.

مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور کے سترہویں فقہی سیمینار میں بحث و مذاکرہ کے لیے جو موضوعات متعیّن ہوئے ان میں ایک اہم موضوع "مجوّزہ فلیٹوں کی سلسلہ وار بیع" کا مسئلہ ہے، اس موضوع کے ابتدائی مرحلہ سے متعلق صفر ١٤٢٦ھ میں مجلس شرعی کے گیارہویں فقہی سیمینار منعقدہ ممبئی میں یہ فیصلہ ہو چکا تھا کہ موجودہ دور میں کثیر منزلہ فلیٹوں کی خرید وفروخت کا جو طریقہ بلڈروں اور خریداروں کے درمیان رائج ہے وہ حضرات صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد) رحمہا اللہ تعالیٰ کے مذہب پر "بیع استصناع" کے زمرے میں آتا ہے جو جائز و درست ہے، اور اب حاجت شرعی اور تعامل عام کی وجہ سے اس کی اجازت ہے، اور اس عقد میں پیشگی ادا کی جانے والی قسطیں بننے والی عمارت کا ثمن ہیں۔

لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ مجوّزہ فلیٹوں کی خرید و فروخت کا معاملہ صرف ایک ہی خریدار پر ختم نہیں ہو جاتا، بلکہ کبھی کبھی اس کا سلسلہ دراز بھی ہو جاتا ہے کہ ان فلیٹوں کا خریدار انھیں دوسرے کے ہاتھ، اور دوسرا تیسرے کے ہاتھ بیچ دیتا ہے، اور اسی طرح کبھی خرید وفروخت کا یہ سلسلہ ان سے بھی زیادہ افراد تک پہنچتا ہے، اس کا طریقۂ کار یہ ہوتا ہے کہ پہلا خریدار، دوسرے خریدار سے معاملہ طے کرنے کے بعد بلڈر کو تحریری یا زبانی طور پر مطلع کر دیتا ہے کہ میں نے اپنا مجوّزہ فلیٹ فلاں کے ہاتھ بیچ دیا ہے، تعمیر مکمل ہونے کے بعد فلیٹ پر میرے بجائے ان کو قبضہ دیا جائے، بلڈر کسی اعتراض کے بغیر اسے مان لیتا ہے، اور پہلے خریدار کی جگہ دوسرے خریدار کا نام درج کر لیتا ہے، اسی طرح یہ سلسلۂ خرید و فروخت جتنا آگے بڑھتا ہے، بلڈر کو اطلاع ہوتی رہتی ہے، اور وہ قانونی خانہ پری کرتا کراتا رہتا ہے۔

اس لیے اس نئی صورت حال سے متعلق سوال نامہ تیار کرنے کی ذمہ داری حضرت مولانا مفتی بدر عالم مصباحی، استاذ

جامعہ اشرفیہ، مبارک پور کے ذمّہ آئی، اور موضوع کے مختلف نئے گوشوں کو محیط یہ سوال نامہ علماے کرام اور مفتیانِ عظام کے پاس ۱۰؍ رجب ۱۴۳۰ھ/۴؍ جولائی ۲۰۰۹ء کو بھیج دیا گیا۔

اس موضوع سے متعلق ملک کے طول و عرض سے مختلف علماے کرام کے مقالات اور رائیں مجلس کو تحریری شکل میں موصول ہوئیں جن کی تعداد ستائیس ہے، یہ فل اسکیپ سائز کے ایک سو تیئیس صفحات پر مشتمل ہیں، ان میں کچھ مقالات بہت عمدہ، علمی، تحقیقی اور مفصّل ہیں، کچھ متوسّط ہیں، اور کچھ تو نہایت مختصر ہیں۔

اس موضوع سے متعلق درج ذیل پانچ سوالات مندوبین کرام کی خدمت میں پیش کیے گئے تھے:

① فلیٹ کی زمین بلڈر نے ابھی حاصل نہیں کی، صرف کاغذ پر فلیٹوں کے نقشے تیار کیے، ایسا فلیٹ خرید کر اسے دوسرے کے ہاتھ بیچنا جائز ہے یا نہیں؟

② فلیٹ کے لیے زمین کی پلاٹنگ ہو گئی، لیکن کسی کا حصۂ زمین ابھی متعیّن نہیں تو اس غیر متعیّن زمین پر مجوزہ فلیٹ خرید کر دوسرے کے ہاتھ بیچنا عند الشرع جائز ہے یا نہیں؟

③ فلیٹ تیار ہو چکا ہے، لیکن ابھی متعیّن نہیں ہے کہ کون سا فلیٹ کس کا ہے ایسے فلیٹ کی سلسلہ وار بیع کا حکمِ شرعی کیا ہے؟

④ فلیٹ تیار ہو چکا ہے اور بلڈر نے خریدار کے نام متعیّن بھی کر دیا، لیکن ابھی قبضہ نہیں دلایا تو اس طرح کے فلیٹ کو خریدار دوسرے کے ہاتھ بیچ سکتا ہے، یا نہیں؟

⑤ بہر حال مشتری اس طرح کے فلیٹ کی بیع پر جو نفع حاصل کرے گا وہ نفع اس کے حق میں جائز ہو گا، یا نا جائز؟

جوابات سوال (۱-۲)

پہلے اور دوسرے سوال کے جواب میں مندوبین کرام کے سات موقف سامنے آئے:

پہلا موقف: یہ ہے کہ زمین کی خریداری سے پہلے یا خریداری کے بعد فلیٹوں کی تیاری سے قبل، پہلے اور دوسرے خریدار، یوں ہی بعد کے خریداروں سے مجوّزہ فلیٹوں کی خرید و فروخت نہ بیع استصناع ہے، نہ بیع سلم، نہ بیع مطلق۔

یہ موقف درج ذیل علماے کرام کا ہے:

• مولانا شبیر احمد مصباحی، مدرسہ سراج العلوم، برگدہی، مہراج گنج • مولانا محمد رفیق عالم رضوی مصباحی، جامعہ نوریہ رضویہ، بریلی شریف • مفتی محمد عابد حسین قادری مصباحی، مدرسہ فیض العلوم، جمشید پور • مولانا ابرار احمد اعظمی، دار العلوم ندائے حق، جلال پور، امبیڈکر نگر • مولانا محمد نظام الدین قادری مصباحی، دار العلوم علیمیہ، جمدا شاہی، بستی • مفتی شہاب الدین احمد نوری، دار العلوم فیض الرسول، براؤں شریف • مولانا محمد معین الدین اشرفی مصباحی، دار العلوم بہار شاہ، فیض آباد۔

ان حضرات کی دلیلیں درج ذیل ہیں:

(الف)۔ یہ سب بیعیں، بیع معدوم ہیں۔

ہدایہ اور اس کی شرح فتح القدیر، باب السّلم میں ہے:

(روي أ نّه عليه الصلاة والسلام نهىٰ عن بيع ما ليس عند الإنسان) رواه أصحاب السّنن الأربعة عن عمرو بن شعيبٍ عن أبيه عن جدّه عنه قال ﷺ: لا يحلّ سلف وبيع ـــــ إلى أن قال ـــــ ولا تبع ما ليس عندك، قال التّرمذيّ: حسن صحيحٌ. (١)

بدائع الصنائع میں ہے:

و أمّا الذ ي يرجع إلى المعقود عليه فأنواع، منها: أن يكون موجودًا، فلا ينعقد بيع المعدوم. (٢)

رد المحتار میں ہے:

شرط المعقود عليه ستّة: كونه موجودًا، مالًا متقوّمًا، مملوكًا في نفسه ، وكون الملك للبائع فيما يبيع لنفسه ، وكونه مقدور التّسليم فلم ينعقد بيع المعدوم. (٣)

اسی سے ملتی جلتی عبارت بحر الرائق، ج:۵، ص: ۲۷۹ پر بھی ہے۔

(ب)۔ یہ سب بیعیں، بیع معدوم ہونے کے ساتھ نہ بیع سلم ہیں، نہ بیع استصناع۔

بیع سلم تو اس لیے نہیں کہ اس میں بیع سلم کے شرائط نہیں پائے جاتے؟ کیوں کہ سلم کے شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ مسلم فیہ (مبیع) وقت عقد سے اتمام میعاد تک بازار میں موجود رہے۔

ہدایہ میں ہے:

و لا يجوز السلم حتى يكون المسلم فيه موجودًا من حين العقد إلى حين المحل. (٤)

بدائع الصنائع میں ہے:

ومنها أن يكون موجودًا من وقت العقد إلىٰ وقت الأجل فإن لم يكن موجودًا عند العقد أو عند محلّ الأجل ، أو كان موجودًا فيهما لكنّه انقطع من أيدى النّاس فيما بين ذلك .... لا يجوز السّلم. (٥)

---

(١) فتح القدير، ج:٧، ص:٦٧، بركاتِ رضا، پور بندر ، گجرات
(٢) بدائع الصنائع، ج:٥، ص:٢٠٧ ، بركاتِ رضا، پور بندر ، گجرات
(٣) رد المحتار، ج:٧، ص:١٥، دار الكتب العلمية، بيروت
(٤) هدايه، ج:٣، ص:٧٧، كتاب البيوع، باب السلم، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك فور.
(٥) بدائع الصنائع، ج:٥، ص:٣١٣، كتاب البيوع، ، بركاتِ رضا، پور بندر ، گجرات

بیع سلم کی دوسری شرط یہ ہے کہ راس المال (یعنی ثمن) کی ادائگی مجلس عقد ہی میں ہو۔ اسی لیے اگر خریدار روپیہ لینے مکان یا دکان کے اندر گیا اور مسلم الیہ (یعنی بائع) سے آڑ ہو گئی تو عقد سلم باطل ہو جاتا ہے۔

تنویر الابصار اور در مختار میں ہے:

و بقي من الشروط قبض رأس المال ولو عينًا قبل الافتراق بأبدانهما .... ولو دخل ليخرج الدراهم إن توارى عن المسلم إليه بطل، وإن بحيث يراه، لا. (۱)

اور یہاں مذکورہ بالا دونوں ہی شرطیں مفقود ہیں۔

اور بیع استصناع اس لیے نہیں کہ ان صورتوں میں استصناع کی حقیقت نہیں پائی جاتی۔ مولانا ابرار احمد اعظمی اپنے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”استصناع کا فقدان اس طرح ہے کہ بیع ثانی میں مجوّزہ فلیٹوں کو بیچنے والا نہ تو فلیٹ کا کاری گر ہے اور نہ ہی اس سے فلیٹ بنانے اور بنوانے کا کوئی معاہدہ ہوتا ہے، لہٰذا اس معدوم فلیٹ کی بیع ثانی پر استصناع بالکل صادق نہیں۔ کیوں کہ استصناع وہ بیع ہے جس میں کسی کاری گر سے کوئی فرمائشی سامان بنوانے کا معاہدہ ہو۔ فرمائشی ساز و سامان بنوانے والے کو ”مُستصنِع“ اور کاری گر کو ”صانع“ کہا جاتا ہے۔ جب کہ مجوزہ فلیٹوں کی بیع در بیع میں نہ کوئی صانع ہے اور نہ ہی کوئی مستصنع۔ الغرض مجوزہ فلیٹوں کا دوسرا معاہدہ، دائرۂ استصناع وسلم سے ہٹ کر، ایک ایسی معدوم شے کا معاہدہ ہے جس کی شرع میں کوئی نظیر نہیں۔“

مولانا رفیق عالم رضوی مصباحی اس کے تعلق سے اپنے نظریہ کی تشریح یوں کرتے ہیں:

”بلڈر اور مشتری اول کے علاوہ بیع در بیع کے باقی تمام معاملات وعقود، بیع استصناع کے مفہوم و مصداق سے بھی خارج ہیں۔

اولاً: اس لیے کہ ان عقود و معاملات میں ان کے بائع اپنے اپنے خریداروں سے فلیٹ خود سے بنانے، یا اپنے اجیر سے بنوا دینے کا معاہدہ نہیں کرتے، اور نہ ہی سلسلۂ بیع در بیع کے بائعین اس قسم کا کام کرتے ہیں، بلکہ وہ تو خریداروں سے مجوزہ شے کو فروخت کرتے ہیں، جب کہ بیع استصناع میں بائع و مشتری کے درمیان مجوزہ چیز کے بنانے یا اپنے اجیر سے بنوا دینے کا معاہدہ و قرار ہوتا ہے۔

ثانیاً: مجوّزہ فلیٹوں کی بیع در بیع کا عوام و خواص کے درمیان تعامل بھی نہیں ہے، جب کہ جواز استصناع کی شرط، تعامل ہے۔“

ان دونوں حضرات نے اپنے مقالوں میں بدائع الصنائع (ج۴ر ص۹۳) درّ منتقیٰ شرح ملتقیٰ (ج۲ ر ص۱۰۶)، عنایہ شرح ہدایہ اور فتح القدیر (ج۷ر ص۱۰۷) وغیرہ فقہی کتابوں کی عبارات سے اپنا موقف واضح کیا ہے۔

---

(۱) تنویر الابصار، ج:۷، ص: ٤٦٤، ٤٦٥، دار الکتب العلمیة، بیروت.

مولانا محمد نظام الدین علیمی مصباحی صاحب سوال نمبر (۱) سے سوال نمبر (۴) تک تمام صورتوں میں بیع کو ناجائز قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

"سوال نمبر ایک سے چار تک، یہ چاروں صورتیں ناجائز ہیں، کیوں کہ مجوزہ فلیٹوں کی خرید و فروخت کو بیع استصناع مان کر درست قرار دیا گیا ہے، اور اس بیع پر (عام طور سے) بیع سلم کے احکام مرتب ہوں گے، کیوں کہ اگر ایک ماہ یا اس سے زائد کی مدت پر استصناع ہو تو وہ بیع سلم میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ بہار شریعت میں ہے: کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کاری گر کو فرمائش دے کر چیز بنوائی جاتی ہے اس کو استصناع کہتے ہیں۔ اگر اس میں کوئی میعاد مذکور ہو اور وہ ایک ماہ سے کم کی نہ ہو تو وہ سلم ہے، تمام وہ شرائط جو سلم میں مذکور ہوئے ان کی مُراعات کی جائے، یہاں یہ نہیں دیکھا جائے گا کہ اس کے بنوانے کا چلن اور رواج مسلمانوں میں ہے یا نہیں، بلکہ صرف یہ دیکھیں گے کہ اس میں سلم جائز ہے یا نہیں، اگر مدت ہی نہ ہو یا ایک ماہ سے کم کی مدت ہو تو استصناع ہے، اور اس کے جواز کے لیے تعامل ضروری ہے۔ یعنی جس کے بنوانے کا رواج ہے جیسے موزہ، جوتا، ٹوپی وغیرہ۔ اس میں استصناع درست ہے اور جس میں رواج نہ ہو جیسے کپڑا بنوانا، کتاب چھپوانا، اس میں صحیح نہیں۔" (۱)

پھر بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے آخر میں اپنی رائے ان الفاظ میں ظاہر کرتے ہیں:

"ان تمام مندرجات سے واضح ہوتا ہے کہ فلیٹوں میں قبضہ سے پہلے بیع سلم جائز نہیں ہے. فَتأَمَّل."

"پھر اگر مشتری اول نے قسط پر خریدا ہے تو یہ پہلی خریداری بھی جائز نہیں ہونی چاہیے، کیوں کہ بیع سلم میں راس المال پر مجلس عقد میں قبضہ ضروری ہے۔ فلیتأمّل."

اس کے بعد انھوں نے جواز کا ایک حیلہ لکھا ہے جس کا تعلّق یک مشت رقم ادا کر کے مجوزہ فلیٹ کی خریداری سے ہے، قسط وار خریداری سے نہیں۔

دوسرا موقف: یہ ہے کہ عرف و تعامل اور عاقدین کی رضامندی سے یہ سلسلہ وار بیع جائز ہے۔ جیسا کہ قرآن کریم کی آیت کریمہ: "يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ ۚ"(۲) کے آخری حصّہ "اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ ۚ" سے مستفاد ہوتا ہے۔ یہ موقف مولانا منظور احمد صاحب، جامعہ عربیہ، سلطان پور کا ہے۔

تیسرا موقف: یہ ہے کہ یہ بیع استصناع ہے، مگر استصناع، عقد لازم نہیں، صرف عقد جائز ہے، تو بیع اول میں فسخ کا احتمال باقی ہے، جس کی وجہ سے بیع ثانی میں غرر کا احتمال قوی موجود ہے، اور ہر وہ بیع جو غرر کے احتمال کو مستلزم ہو وہ ناجائز ہے۔ اس لیے یہ ناجائز ہے۔ ہاں جب بلڈر فلیٹ تیار کر کے خریدار کے نام متعین کر دے تو غرر کا احتمال نہیں رہ جاتا، اس لیے اس صورت میں سلسلہ وار بیع جائز ہے۔ یہ موقف مولانا محمد شہروز عالم مصباحی، مدرسہ اجمل العلوم، سنبھل، مراد آباد،

---

(۱) بہار شریعت، حصہ ۱۱، استصناع کا بیان

(۲) النساء، آیت:۲۹

کا ہے۔ ان کی دلیل بحر الرائق شرح کنز الدقائق کی درج ذیل دو عبارتیں ہیں:

❖ (لا بيع المنقول) أي لا يصحّ لنهيه ﷺ عن بيع ما لم يقبض ، ولأنّ فيه غرر انفساخ العقد على اعتبار الهلاك.(۱)

❖ والغرر المنهيّ غرر انفساخ العقد.(۲)

چوتھا موقف: یہ ہے کہ یہ سب بیع استصناع ہیں۔ یہ موقف درج ذیل اہل علم کا ہے:

• مفتی بدر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور • مفتی ابرار احمد امجدی، مرکز تربیت افتا، اوجھاگنج، بستی • قاضی فضل رسول مصباحی، مدرسہ سراج العلوم، برگدہی، مہراج گنج • مولانا محمد انور نظامی، مدرسہ فیض النبی، کنگھرا، ہزاری باغ • مفتی آل مصطفیٰ مصباحی، جامعہ امجدیہ، گھوسی، مئو۔

مفتی بدر عالم مصباحی صاحب پہلے سوال کے جواب میں لکھتے ہیں:

"اس کو بیچنا بیع معدوم ہے، اسے جائز نہیں ہونا چاہیے، لیکن استصناع کی نظیر مان کر اسے جائز کہا جا سکتا ہے کہ جب اصل بلڈر کے لیے بطور استصناع جائز ہے تو مشتری کے لیے بھی دوسرے کے ہاتھ بطور استصناع بیچنا جائز ہوگا۔"

در مختار میں ہے:

و بدونه أي: الأجل فيما فيه تعامل الناس كخفّ و قمقمة و طست صحّ الاستصناع بيعًا.(۳)

پھر ایک شبہہ اور اس کا جواب ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"**شبہہ:** مشتری کے لیے بیچنا جائز نہیں ہونا چاہیے، اس لیے کہ یہ مشتری کا مبیع پر تصرف قبل قبضہ ہوگا، اور یہ جائز نہیں۔

جواب: فلیٹ کی زمین اور اس پر بلڈنگ از قبیل عقار ہیں اور عقار کی بیع قبل قبضہ بھی جائز ہے۔

در مختار میں ہے:

صحّ بيع عقارٍ لا يخشى هلاكه قبل قبضه من بائعه لعدم الغرر؛ لندرة هلاك العقار.(۴)

پھر دوسرے سوال کے جواب میں لکھتے ہیں کہ پلاٹنگ ہوگئی اور کسی کا حصۂ زمین متعیّن نہیں تو اس مجوّزہ فلیٹ کی بیع میں کئی خرابیاں ہیں۔ پہلی خرابی یہ ہے کہ یہ بیع معدوم ہے۔ دوسری خرابی یہ ہے کہ یہ بیع مجہول الوصف ہے، لیکن بیع معدوم کا فساد، تعامل ناس کی بنا پر بطور استصناع درجۂ عدم میں آچکا ہے، اور مبیع کے مجہول اور غیر متعیّن ہونے کی وجہ سے پیدا ہونے والی خرابی بھی فلیٹ بیچنے اور خریدنے والوں کے درمیان لا یعبأ بہ کی منزل میں ہے، اس لیے اس سے بیع فاسد

---

(۱) بحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج:٦، ص:١١٦، فصل في المبيع والثمن، دار الكتب العلمية، بيروت
(۲) مصدر سابق
(۳) در مختار مع ردّ المحتار، ج:۷، ص:٤٧٥، دار الكتب العلمية، بيروت
(۴) در مختار مع ردالمحتار، ج:۷، ص:٣٦٩، دار الكتب العلمية، بيروت

نہیں ہوگی۔

مفتی آل مصطفیٰ مصباحی صاحب لکھتے ہیں:

”فلیٹ کی زمین ابھی بلڈر نے حاصل نہیں کی، کاغذات پر فلیٹوں کے صرف نقشے تیار کیے، تو بلڈر کا فلیٹ سے متعلق دوسرے کے ساتھ بنام خرید وفروخت معاملہ کرنا دراصل ”عقد استصناع“ ہے۔ اسی طرح فلیٹ کے لیے زمین کی پلاٹنگ ہو گئی۔ لیکن کسی کا حصّۂ زمین ابھی متعیّن نہیں تو اس غیر متعیّن زمین پر مجوزہ فلیٹ کی خریداری کا معاملہ بھی درحقیقت ”عقد استصناع“ ہے۔ ہاں! بعض صورتوں میں مذکورہ دونوں ہی طریقۂ کار پر جدید عقد استصناع کا تحقق بھی ہوتا ہے۔ جیسا کہ سوال نامہ (کی اس عبارت) سے ظاہر ہے۔ ”جس کا طریقۂ کار یہ ہوتا ہے کہ مشتری اول، مشتری ثانی سے معاملہ طے کرنے کے بعد بلڈر سے کبھی تحریری طور پر اور کبھی زبانی ہی کہہ دیتا ہے کہ میں نے اپنا مجوزہ فلیٹ ان کے ہاتھ فروخت کر دیا، تعمیر مکمل ہونے کے بعد فلیٹ پر انھیں قبضہ دیا جائے، بلڈر کو کوئی اعتراض نہیں ہوتا۔“

اس اقتباس سے ظاہر ہے کہ مشتری اول اور مشتری ثانی کا باہم فلیٹ تیار کرنے کروانے کا معاملہ، بلڈر اور مشتری اول (صانع و مستصنع) کے معاملہ سے الگ اور جدید عقد استصناع ہے۔ اور مشتری اول کا بلڈر سے تحریری یا زبانی یہ کہنا کہ تعمیر مکمل ہونے کے بعد فلیٹ پر انھیں (مشتری ثانی/جدید مستصنع کو) قبضہ دیا جائے“ یہ بلڈر کو اس بات کا وکیل بنانا ہوا کہ میرے مستصنع کو فلیٹ پر قبضہ دلا دو۔ ان صورتوں کے عقد استصناع کے تحت داخل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان پر استصناع کی تعریف صادق آتی ہے، اور اس طرح کے معاملے پر عرف و رواج بھی قائم ہو چکا ہے۔ اور علما سے بعد علم اس پر نکیر بھی ثابت نہیں۔“

پھر آگے چل کر مفتی صاحب نے یہ بتایا ہے کہ یہ مذہب امام اعظم پر اگرچہ استصناع نہیں لیکن مذہب صاحبین کے مطابق استصناع ہے، اور یہاں مذہب امام اعظم سے عدول کر کے مذہب صاحبین اختیار کرنا، دفع حرج اور رفع مشقّت کے لیے ہے۔ اور ان دونوں صورت معاملہ کو بیع و شرا میں داخل کر کے اسے ناجائز و باطل ٹھہرانا روش فقہی سے دور جا پڑنا ہے۔

لیکن آخر میں موصوف نے سوال نامہ میں مذکور سبھی صورتوں میں پہلے اور دوسرے عقد کو عقد استصناع اور بعد کے باقی معاملات کو ”وعدۂ بیع“ کہا ہے اور یہ کہ فلیٹ تیار ہونے کے بعد بطور تعاطی یہ سب بیع و شرا ہوں گے۔ اور تصحیح عقود کے لیے اس کو ”بہتر اور روش فقہی سے قریب“ قرار دیا ہے۔

مولانا محمد انور نظامی صاحب کے نزدیک بلڈر اور مشتری اول کے درمیان ہونے والی پہلی بیع، بیع استصناع ہے، جب کہ بعد والی بیعیں بادی النظر میں بیع معدوم ہیں جو بہ ظاہر نہ بیع استصناع کے تحت داخل ہیں، نہ بیع سلم کے تحت۔ مگر تصحیح عقد کے لیے ان کو بیع استصناع قرار دیا جا سکتا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جب یہ بیع در بیع کا معاملہ ہوتا ہے تو درمیان سے پہلا خریدار ہٹ جاتا ہے، اب سارا معاملہ بلڈر اور خریدار دوم یا سوم سے متعلق ہو جاتا ہے۔ اس طرح سے یہ ایک نیا عقد استصناع ہو جاتا ہے جس کے ضمن میں استصناع اوّل کا اقالہ ہو جاتا ہے۔ مگر عقد کی صحّت کے بعد بھی وہ بلا عوض نفع کو جائز نہیں قرار

دیتے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں:

"البتہ نفع اس کے لیے جائز نہیں، الّا یہ کہ اپنے کسی عمل یا معمولی چیز کے بدلے زائد رقم لے۔"

مفتی بدر عالم صاحب نے اپنے مقالے کے آخر میں سلسلہ وار بیع کے معاملات کو محض وعدۂ بیع قرار دینے کے نظریہ کو ان الفاظ میں مسترد کیا ہے:

"فلیٹس کا کاروبار کرنے والے یا مجوزہ فلیٹس خریدنے بیچنے والے اپنی دانست میں عقد ہی کرتے ہیں محض وعدے نہیں۔ اگر محض وعدے ہوں تو بعد کی بیعوں میں کسی کے ذمہ بھی فلیٹس دینا لازم نہ ہونا چاہیے، حالاں کہ بائع اپنے ذمہ فلیٹس دینا، دلوانا لازم سمجھتا ہے اور مشتری بھی اسی سے فلیٹس لینے کو اپنا حق تصور کرتا ہے۔ اس لیے ان بیوع کو عقد نہ کہہ کر محض وعدے کہنا میرے خیال سے صحیح نہیں۔ پھر ان بیعوں میں ایک دوسرے کو نفع و نقصان بھی اٹھانا پڑتا ہے تو وہ محض وعدے کی بنا پر نہ ہوگا ضرور وہ عقد بیع ہوتے ہیں جن پر نفع و نقصان کا ترتّب ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم۔"

پانچواں موقف: یہ ہے کہ سلسلہ وار بیع کا یہ معاملہ "بیع مطلق" ہے جو ایک غیر مقدور التسلیم شے کی بیع پر مشتمل ہے، اور "بیع الدین قبل القبض" بھی ہے، اس بنا پر یہ ناجائز ہے، مگر چوں کہ اس طرح کے معاملات کافی رائج ہو چکے ہیں، لوگ فرمائش کر کے فلیٹ ہی نہیں بلکہ بہت سی اشیا کی خریداری کرتے ہیں اور ان اشیا کے تیار ہونے سے پہلے اپنے طور پر ان کی بیع بھی کر دیتے ہیں، اور ان کی یہ بیع، بیع شرعی کے معیار پر پوری نہیں اترتی، اس لیے اگر اس کو بیع نہ مان کر وعدۂ بیع مانا جائے تو گنجائش کی کوئی راہ نکل سکتی ہے۔ اور اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ خریدار قبضہ ملنے پر ہی اپنی آخری قسط بلڈر کو دیتا ہے، اس کے بعد قانونی طور پر وہ اپنے فلیٹ کا مالک ہوتا ہے، آخری قسط کی ادائگی سے پہلے قانونی طور پر اسے فلیٹ پر ملکیت حاصل نہیں ہوتی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ بلڈر کی طرف سے مالکانہ تصرف، بیع، ہبہ وغیرہ کی اجازت ہوتی ہے۔ اس لیے اس معاملہ کو بیع حقیقی پر محمول نہیں کیا جا سکتا، یہ وعدۂ بیع ہو سکتا ہے۔ اور کسی بھی غیر مقدور التسلیم شے کے وعدۂ بیع میں کوئی حرج نہیں ——— یہ موقف مولانا صدر الوریٰ قادری، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور کا ہے۔

چھٹا موقف: یہ ہے کہ سلسلہ وار بیع کا یہ معاملہ شرعاً نہ "بیع مطلق" ہے، نہ "بیع سلم" ہے اور نہ "بیع استصناع"، بلکہ یہ صرف ایک معاہدۂ بیع ہے——— یہ موقف درج ذیل علمائے کرام کا ہے:

• مولانا محمد سلیمان مصباحی، جامعہ عربیہ، سلطان پور • مولانا احمد رضا مصباحی، دار العلوم، تنویر الاسلام، امرڈوبھا، سنت کبیر نگر • مفتی عبد السلام رضوی مصباحی، جامعہ انوار العلوم، تلشی پور، بلرام پور • مولانا محمد ناظم علی رضوی مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور • مفتی محمد معراج القادری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور • مولانا محمد عارف اللہ مصباحی، مدرسہ فیض العلوم، محمد آباد، مئو • مولانا نصر اللہ رضوی، مدرسہ عربیہ فیض العلوم، محمد آباد • مفتی محمد عالم گیر مصباحی، دار العلوم اسحاقیہ، جودھ پور، راجستھان • قاضی فضل احمد مصباحی، جامعہ عربیہ ضیاء العلوم، بنارس • مولانا محمد محسن رضا و مولانا محمد شبیر عالم مصباحی، دار العلوم انوار مصطفیٰ، گجرات۔

حضرت مولانا ناظم علی مصباحی لکھتے ہیں کہ بلڈر کا اپنے خریدار اوّل سے عقد کرنا، عقد استصناع ہے کہ وہ "صانع" ہے اور اس کا خریدار "مُستصنِع" ہے، تو بلڈر کا اپنے خریدار سے عقد استصناع کرنا جائز ہے۔ رہ گئے باقی خریدار تو وہ نہ صانع ہیں، نہ مستصنع ہیں، کہ بنانے کا کام بلڈر کا ہے، اسی لیے وہ بلڈر کہلاتا ہے، تو خریدار اوّل اپنے مشتری سے، اور مشتری دوم تیسرے سے، اور تیسرا چوتھے سے صرف عقد بیع کا معاہدہ کرتا ہے، اور اس معاہدہ کی توثیق کے لیے پیشگی رقم دیتا ہے، فلیٹ پر قبضہ کے وقت بیع تعاطی ہوتی ہے، اور پیشگی ادا کردہ رقم زر ثمن میں محسوب ہو جاتی ہے۔ قبضہ سے پہلے بیع نہیں۔"

مولانا عارف اللہ مصباحی صاحب لکھتے ہیں:

"یہ بیع چوں کہ حقیقتاً وعدہ ہے اور ایفاے وعدۂ محض پر کوئی جبر نہیں۔ اس لیے مشتری اول مشتری ثانی کے اطمینان کے لیے بلڈر کے یہاں مشتری ثانی کا نام و پتہ درج کرا دیتا ہے۔ امام احمد رضا فرماتے ہیں:

"وہ دستاویز جو بطور مذکور لکھی جاتی ہیں نرا وعدہ ہی وعدہ ہوتی ہیں کہ اس شخص کو اس پر جبر کا اصلا اختیار نہیں ہوتا اگر وہ رس نہ دے تو یہ صرف اپنے روپے کا اس سے تقاضا کر سکتا ہے رس کا مطالبہ نہیں پہنچتا کہ وعدہ کی وفا پر قضاءً جبر نہیں کما نصّوا علیه قاطبة ." (۱)

مولانا نصر اللہ رضوی صاحب فرماتے ہیں:

"یہاں مشتری اول کا فلیٹ بیچنا اور مشتری دوم کا اس کو خریدلینا فقط ایک رسمی گفتگو کا معاملہ ہے اسے بیع کا نام نہیں دیا جا سکتا، ہاں! مشتری اول نے ایک وعدہ کر لیا ہے جس کے بارے میں کہا جائے گا کہ قانونی بندشوں کی بنا پر وہ اسے پورا کرے گا۔"

ساتواں موقف: ناظم مجلس شرعی علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی، صدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ، مبارک پور کا ہے جو خود انھیں کے الفاظ میں پیش خدمت ہے:

[۱] فلیٹوں کی مروجہ پہلی خرید و فروخت مذہب صاحبین رحمہما اللہ پر "بیع استصناع" ہے جو جائز ہے اور اب بوجہ حاجت و تعامل عام اسی پر علماے اہل سنت کا فتویٰ ہے۔

[۲] بطور استصناع جو فلیٹ فروخت ہوا ہے اس کی سلسلہ وار بیع فی الواقع بیع نہیں، بلکہ "صلح عن الحق بالعوض" ہے یعنی بامعاوضہ اپنی "ملک غیر لازم" یا "حق ملک لازم" سے دست برداری، یہی راجح و مختار ہے اور یہی مقاصد عاقدین، نیز ان کے کلام کے موافق۔

[۳] یہ بھی گنجائش ہے کہ اسے ابتداءً "وعدۂ بیع" اور فلیٹ پر قبضہ کے وقت ایک جدید عقد "بیع تعاطی" مانیں مگر یہ عاقدین کے کلام اور مقصد سے ہٹ کر اپنی طرف سے ایک توجیہ ہوگی، جس سے فعل مسلم کی تصحیح تو نہ ہوگی مگر وہ فاسد عقد کے گناہ سے محفوظ رہے گا۔

[۴] سلسلہ وار بیع کو بیع مطلق اور بیع استصناع سے بھی مشابہت ہے، بیع مطلق سے اس لیے کہ یہ روپے کے بدلے

---

(۱) فتاوی رضویه، ج:۷، ص: ۲۴۲، کتاب البیوع، باب البیع السلم، رضا اکیڈمی، ممبئی

میں فلیٹ کی بیع ہے یعنی ”بیع العین بالدین“ اور اسی کا نام بیع مطلق ہے۔ اور استصناع سے اس لیے کہ عاقدین کا مقصود عنقریب تعمیر ہونے والے فلیٹ کا لین دین ہے اور اعتبار عقود میں معانی و مقاصد کا ہوتا ہے۔

مگر یہ دونوں احتمال مرجوح ہیں۔

(الف)- کیوں کہ بیع مطلق کے انعقاد و صحت کے لیے مبیع کا مال موجود، مملوک، مقدور التسلیم اور متقوم ہونا ضروری ہے اور یہاں جب مبیع معدوم ہے تو چاروں ہی امور ناپید ہیں۔ ہاں! یہ حقیقت ہے کہ بیع استصناع کی شرعاً موجود و مملوک و متقوم مانی جاتی ہے اور بیع مطلق کی صحت کے لیے تسلیم مبیع پر قدرت حکمیہ بھی کافی ہے مگر اس امر واقعہ سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ استصناع کی مبیع کو خلاف قیاس بوجہ تعامل و حاجت موجود و مملوک مانا گیا ہے اور حاجت بقدر حاجت ہی معتبر ہوتی ہے اور جو امر خلاف قیاس ثابت ہو وہ اپنے دائرے تک ہی محدود ہوتا ہے اس لیے استصناع کی مبیع عقد استصناع میں موجود و مملوک ہے، مگر بیع مطلق میں موجود و مملوک نہیں کہ یہاں نہ اس کی حاجت، نہ تعامل، نہ یہ استصناع کے دائرہ کار میں شامل۔

(ب)- اور یہ سلسلۂ بیع، عقد استصناع اس لیے نہیں ہوسکتی کہ اس کے لیے ”استصناع“ یا اس کا ہم معنی لفظ ایجاب و قبول میں پایا جانا ضروری ہے جو یہاں مفقود ہے، عقود میں مقصود وہ معتبر ہے جو لفظ سے مناسبت رکھے نہ وہ جو لفظ سے میل نہ کھائے، اسی لیے اس کی تعبیر فقہا ”معنی“ کے لفظ سے کرتے ہیں۔

جوابات سوال (۳)

تیسرا سوال یہ تھا کہ فلیٹ تیار ہو چکا ہے لیکن ابھی متعیّن نہیں ہے کہ کون سا فلیٹ کس کا ہے، ایسے فلیٹ کی سلسلہ وار بیع کا حکم شرعی کیا ہے؟

اس سوال کے جواب میں علمائے کرام چار طرح کے نظریات کے حامل ہیں جو درج ذیل ہیں:

پہلا نظریہ: یہ ہے کہ یہ ناجائز ہے۔ یہ نظریہ درج ذیل علمائے کرام کا ہے:

• مولانا صدر الوریٰ قادری مصباحی • مولانا محمد نظام الدین مصباحی • مولانا شہروز عالم مصباحی • مولانا شبیر احمد مصباحی • مفتی شہاب الدین احمد نوری • مفتی عابد حسین قادری • مولانا احمد رضا مصباحی مبارک پوری

ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ فلیٹ اگر چہ تیار ہو چکا ہے، لیکن جب ابھی متعیّن نہیں کہ کون فلیٹ کس کا ہے تو اس صورت میں مبیع مجہول ہوئی، اور بیع صحیح ہونے کے لیے مبیع کا معلوم اور متعیّن ہونا ضروری ہے۔

بدائع الصنائع میں ہے:

و أمّا شرائط الصّحّة فأنواعٌ: ومنها أن يكون المبيع معلومًا وثمنهُ معلومًا علمًا يمنع من المنازعة. فإن كان أحدهما مجهولًا جهالةً مفضيةً إلى المنازعة فسد البيع ، وإن كان

مجهولًا جهالةً لا تفضي إلى المنازعة لا يفسد. (۱)

بہار شریعت میں ہے:

”ایک شخص نے دوسرے سے کہا جو میرا حصّہ اس مکان میں ہے اسے میں نے تیرے ہاتھ بیچ کیا اور بائع کو معلوم نہیں کہ کتنا حصّہ ہے، مگر مشتری کو معلوم ہے تو بیع جائز ہے، اور اگر مشتری کو معلوم نہ ہو تو جائز نہیں، اگر چہ بائع کو معلوم ہو۔ عالم گیری۔ (۲)

مولانا احمد رضا مصباحی صاحب لکھتے ہیں:

”ایسے فلیٹ کی بیع اول ہی جائز نہیں، للجهالة المفضية الى المنازعة - بیع در بیع تو دور کی بات۔ و الله تعالیٰ اعلم.“

مولانا نظام الدین مصباحی صاحب اس صورت میں بیع سلم کے احتمال کو سامنے رکھتے ہوئے کہتے ہیں کہ ”بیع سلم میں مسلم فیہ پر قبضہ سے پہلے اس میں تصرف بیع وغیرہ جائز نہیں۔“

دوسرا نظریہ: یہ ہے کہ یہ بیع، جائز ہے، مگر اس نظریہ کے حاملین، جواز کی مختلف بنیادیں بتاتے ہیں جو ان کے ناموں کے ساتھ درج ذیل ہیں:

❖ یہ بیع بالمشاع ہے کہ ہر خریدار جزءِ غیر معیّن کا مالک ہے اور سبھی خریدار اس میں شریک ہیں اور بیع مشاع کو فتاوی رضویہ (ج:۷، ص:۵۸۸) میں بالاتفاق جائز قرار دیا۔ اور مشتری اوّل کا بائع بن کر دوسروں سے بیع کرنا، بیع قبل القبض ہے جو اس جائداد غیر منقولہ میں بلاشبہہ جائز، جس میں اندیشہ ہلاکت نہیں۔ (مفتی آل مصطفیٰ مصباحی)

❖ جو فلیٹ تیار ہو چکا اس کی بیع جائز ہے کہ غیر متعیّن ہونا ایسی جہالت نہیں جو افساد بیع میں مؤثّر ہو، اور اس کی بیع در بیع بھی جائز ہے کیوں کہ عقار کی بیع، قبضہ سے پہلے بھی جائز ہے۔

(مفتی بدر عالم مصباحی، مولانا معین الدین اشرفی، قاضی فضل رسول مصباحی، مولانا ابرار احمد اعظمی)

مولانا محمد انور نظامی مصباحی صاحب بھی مذکورہ بالا بنیاد پر تیار شدہ فلیٹ کی بیع کو جائز کہتے ہیں، مگر وہ اس کے جائز ہونے کے لیے تعامل کو شرط قرار دیتے ہیں۔

❖ یہ بیع، بیع استصناع ہے اور جائز ہے۔ (مفتی ابرار احمد امجدی)

تیسرا نظریہ: یہ ہے کہ پہلی اور دوسری صورت کی طرح اس صورت میں بھی بیع نہیں، بلکہ وعدۂ بیع ہے، اور فلیٹ پر قبضہ کے وقت بطور تعاطی بیع ہو جائے گی۔ یہ نظریہ درج ذیل حضرات کا ہے:

• مفتی عبد السلام رضوی مصباحی • مولانا محمد سلیمان مصباحی • مولانا ناظم علی مصباحی • مفتی معراج القادری • مولانا محمد

---

(۱) بدائع الصنائع، ج:٤، ص۲۳۳، شروط صحّة البيع، من كتاب البيوع، برکاتِ رضا، پور بندر، گجرات

(۲) بهار شریعت، ج:۱۱، ص: ۹۳

عالمگیر مصباحی • قاضی فضل احمد مصباحی۔

لیکن قاضی فضل احمد مصباحی صاحب اس میں کچھ تفصیل کرتے ہیں، ان کا کہنا ہے کہ جب خریدار کا حصّہ متعیّن نہیں تو اس کے حق میں مبیع اب بھی معدوم ہے، لہٰذا اس کی بیع استصناع ہی کہلائے گی، بیع اوّل فی الحال جائز، اور بیع ثانی اور بیع ثالث وغیرہ بعدِ قبضۂ مبیع بطور تعاطی جائز ہوگی۔

چوتھا نظریہ: یہ ہے کہ یہ بیع اصل مذہب کے اعتبار سے فاسد اور ناجائز ہے، لیکن درج ذیل دو صورتوں میں سے کسی ایک کو اپنا کر اس کا فساد ختم کیا جا سکتا ہے:

❶ بائع مجلسِ عقد ہی میں اپنا فلیٹ متعیّن کر دے۔ ❷ اس عقد فاسد کو ترک کر کے بعد مجلس عقد ایک متعیّن فلیٹ خریدار کو دے دے، اور خریدار اس پر قبضہ کر لے۔

یہ نظریہ مفتی محمد نظام الدین رضوی، مولانا نصر اللہ رضوی اور مولانا عارف اللہ مصباحی صاحبان کا ہے۔ اس کی وضاحت کرتے ہوئے مفتی صاحب فرماتے ہیں:

”فلیٹ تیار ہو لیکن ابھی معلوم نہ ہو کہ کون سا فلیٹ کس کا ہے تو اصل مذہب میں بیع ناجائز و فاسد ہے کہ مبیع مشاع نہ ہو، تو اس کا معلوم ہونا شرائط صحت عقد سے ہے، ہاں! یہ عقد یوں صحیح ہو سکتا ہے کہ مجلس عقد میں اپنا فلیٹ متعیّن کر کے بتا دے، یا عقد فاسد کو ترک کر کے فلیٹ پر قبضہ دے دے، یہ حل خالص فقہی تصریحات پر مبنی ہیں۔

مجوزہ فلیٹ کے خریدار، دو طرح کے ہیں: کچھ بیچنے والے، کچھ رہنے والے۔ بیچنے والے عموماً منزل اور سمت متعیّن نہیں کرتے، نہ انھیں اس کی ضرورت ہوتی ہے، نہ ہی یہ جہالت ان کے لیے باعث نزاع ہوتی ہے، ان کا مقصد بس یہ ہوتا ہے کہ جتنے فلیٹ انھوں نے خریدے اتنے فلیٹ انھیں مل جائیں، خواہ وہ جس منزل پر ہوں اور جس سمت میں ہوں۔

ہاں! جو لوگ رہنے کے لیے خریدتے ہیں وہ عموماً فلیٹ کی منزل، سمت سب کچھ طے کر لیتے ہیں کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو طے نہیں کرتے انھیں حکم ہے کہ اپنے فلیٹ کی منزل و سمت سب کچھ طے کر کے خریداری کریں، یا پھر درج بالا حل پر عمل کریں۔

مولانا محمد محسن رضا ہادی اور مولانا محمد شبیر عالم مصباحی صاحب پہلی بیع کو بیع استصناع مانتے ہوئے بعد کی بیعوں کو اس لیے ناجائز قرار دیتے ہیں کہ یہ مبیع کے ”مستصنع“ کے قبضہ میں آنے سے پہلے ہو رہی ہیں۔ مگر بعد میں یہ صراحت کرتے ہیں کہ ”مروّجہ بیع در بیع کو عقد تام کے بجائے وعدۂ بیع پر محمول کرنے کی گنجائش ہو تو جائز ہے۔“

جوابات سوال (۴)

چوتھا سوال یہ تھا کہ فلیٹ تیار ہو چکا ہے، بلڈر نے خریدار کے نام متعیّن بھی کر دیا ہے، لیکن ابھی قبضہ نہیں دلایا تو اس طرح کے فلیٹ کو خریدار دوسرے کے ہاتھ بیچ سکتا ہے یا نہیں؟

اس سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات تین طرح کی رائیں رکھتے ہیں جو یہ ہیں:

پہلی رائے: اس صورت میں بھی در حقیقت بیع نہیں، بلکہ وعدۂ بیع ہے، فلیٹ کی تیاری کے بعد قبضہ کے وقت بطور تعاطی بیع ہوگی، اس لیے یہ جائز و درست ہے——— یہ رائے درج ذیل علماے کرام کی ہے:

• مولانا محمد ناظم علی رضوی مصباحی • مفتی معراج القادری • مولانا محمد سلیمان مصباحی • مفتی عبد السلام رضوی مصباحی • مولانا محمد عالمگیر مصباحی۔

دوسری رائے: یہ بیع فاسد اور ناجائز ہے——— یہ رائے درج ذیل اہل علم کی ہے:

• مولانا احمد رضا مصباحی مبارک پوری • مولانا شبیر احمد مصباحی • مولانا صدر الوریٰ قادری مصباحی • مفتی محمد عابد حسین قادری مصباحی • مولانا محمد نظام الدین علیمی مصباحی • مولانا محمد محسن رضا ہادی و مولانا محمد شبیر رضا مصباحی۔

مولانا احمد رضا مصباحی صاحب نے ناجائز ہونے کی یہ وجہ بتائی کہ بیع کے صحیح اور جائز ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ بائع، مبیع کو مشتری کے حوالے کرنے کی قدرت رکھتا ہو، یہاں قبضہ نہ ہونے کی وجہ سے وہ اس پر قادر نہیں۔

مولانا شبیر احمد مصباحی صاحب اس کے ناجائز ہونے کی وضاحت کچھ اس طرح کرتے ہیں:

”فلیٹ تیار ہو جانے کے بعد اگرچہ جائداد غیر منقولہ سے ہے جس کی بیع کے لیے قبضہ کی ضرورت نہیں، بلکہ مشتری کے لیے عقد بیع سے مبیع کی تعیین ہی کافی ہے اور یہاں صانع کی طرف سے تعیین پائی جا رہی ہے تو یہاں بھی قبضہ سے پہلے مستصنع کا بیع کرنا صحیح ہونا چاہیے، مگر ایسا نہیں، اور وہ اس لیے کہ مبیع کی تعیین سے مراد عقد بیع سے تعیین ہونا ہے اور مستصنع کے لیے فلیٹ کی تعیین عقد بیع سے نہیں، بلکہ من جانب صانع ہے جس کی روشن دلیل اس تعیین کے بعد صانع کے غیر مستصنع کے ہاتھ کیے ہوئے عقد کا صحیح ہونا ہے، جیسا کہ بہار شریعت کے حوالے سے گزرا۔“

مولانا صدر الوریٰ مصباحی صاحب قبضہ سے پہلے جائداد غیر منقولہ کی بیع کو جائز و درست ماننے کے بعد بحر الرائق (ج:۶، ص:۱۲۶) کے ایک جزئیہ کی روشنی میں یہ کہتے ہیں کہ یہ جواز کا حکم مطلق نہیں، بلکہ اس شرط کے ساتھ ہے کہ اس میں ہلاک اور برباد ہونے کا اندیشہ نہ ہو، اور اگر ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو تو قبل قبضہ منقولات ہی کی طرح اس کی بھی بیع جائز نہیں، پھر وہ بہار شریعت (حصّہ یازدہم، ص: ۱۲۵، ۱۲۶) اور ہدایہ، جلد ثالث، باب البیع الفاسد کی عبارتیں پیش کرنے کے بعد کہتے ہیں:

”ان تصریحات سے یہ مستفاد ہوا کہ عمارت باقی رہنے والی جائداد نہیں ہے، اس کے ضائع ہونے کا بہر حال اندیشہ رہتا ہے تو اس کا حکم غیر منقول جائداد کا نہ ہوگا، بلکہ اس پر منقولات کا ہی حکم جاری ہوگا کہ قبضہ سے پہلے اس کی بیع جائز نہ ہوگی۔“

پھر مولانا موصوف نے اس کے جواز کی ایک صورت بتائی ہے اور بدائع الصنائع کے ایک جزئیہ سے اس کو ثابت کیا ہے۔

تیسری رائے: یہ ہے کہ یہ بیع جائز اور درست ہے، کیوں کہ فلیٹ جائداد غیر منقولہ میں سے ہے اور غیر منقول اشیا کی بیع قبضہ سے پہلے بھی جائز ہے۔ یہ رائے بقیہ تمام علماے کرام کی ہے—— لیکن مولانا انور نظامی صاحب اس صورت میں بھی بیع کے جائز ہونے کے لیے ”تعامل“ کو شرط قرار دیتے ہیں اور مفتی آل مصطفیٰ مصباحی صاحب یہ صراحت کرتے ہیں:

"اس طرح کے فلیٹ کو لینے والا دوسرے غیر بائع کے ہاتھ صرف اسی صورت میں بیع کر سکتا ہے جب کہ اسے قانونی طور پر بھی اس فلیٹ پر حق تصرف حاصل ہو جاتا ہو۔ یعنی لینے والے کا نام متعیّن کر دینے سے وہ قانوناً اس کا مالک مان لیا جاتا ہو۔ اس طرح کہ اگر بلڈر اور خریدار میں تنازع ہو جائے اور مقدمہ کی نوبت آپہنچے تو ان کاغذات کی شہادت کی بنا پر جس میں اس کا نام، پتا، فلیٹ نمبر وغیرہ درج ہے وہ مقدمہ میں ڈگری پانے کا مستحق ہو جاتا ہو۔ تو یہ بھی حکماً قبضہ ہے۔"

جوابات سوال (۵)

پانچواں اور آخری سوال یہ تھا کہ "مشتری اس طرح کے فلیٹ کی بیع پر جو نفع حاصل کرے گا وہ نفع اس کے حق میں جائز ہوگا، یا ناجائز؟"

اس سوال کے تعلّق سے مندوبین کرام کے جوابات تین طرح کے ہیں:

پہلا موقف: یہ ہے کہ سبھی صورتوں میں حاصل ہونے والا نفع جائز ہے۔ یہ موقف درج ذیل اہل علم کا ہے:

• مفتی بدر عالم مصباحی • قاضی فضل رسول مصباحی • مفتی ابرار احمد امجدی • مولانا محمد نظام الدین مصباحی • مولانا محمد ناظم علی رضوی مصباحی • قاضی فضل احمد مصباحی۔

مفتی بدر عالم مصباحی صاحب لکھتے ہیں:

"یہ نفع سب کے حق میں مباح ہے، اور اس سلسلے میں کی جانے والی تگ و دو کا حقّ المحنت ہے۔"

مولانا نظام الدین علیمی مصباحی کا کہنا یہ ہے کہ:

"چوں کہ مذکورہ بالا تمام صورتیں ناجائز ہیں، لہٰذا ان کی بیع، بیع فاسد ہوئی، اور بیع فاسد واجب الفسخ ہے، لیکن اگر مشتری ثانی نے اس کو فسخ نہ کر کے مشتری ثالث سے بیچ ڈالا، اور اس میں نفع کمایا تو یہ نفع اس کے حق میں طیّب ہونا چاہیے، کیوں کہ فلیٹ متعیّن نہیں ہے، بلکہ واجب فی الذمّہ ہے۔"

انھوں نے اپنے اس موقف پر ہدایہ کی درج ذیل عبارت سے استدلال کیا ہے:

"ومن اشترى جارية بيعًا فاسدًا وتقابضا فباعها وربح فيها تصدّق بالرّبح ويطيب للبائع ما ربح في الثّمن ،والفرق أنّ الجارية ممّا يتعيّن فيتعلّق العقد بها فيتمكّن الخبث في الرّبح ، والدّراهم والدّنانير لا يتعيّنان على العقود فلم يتعلّق العقد الثّاني بعينها فلم يتمكّن الخبث فلا يجب التّصدّق كذلك إذا ادّعى على آخر مالًا فقضاه إيّاه ، ثمّ تصادقا أنّه لم يكن عليه شيءٌ وقد ربح المدّعي في الدّراهم يطيب له الرّبح؛ لأنّ الخبث لفساد الملك هاهنا ؛ لأنّ الدّين وجب بالتّسمية ثمّ استحقّ بالتّصادق،....وبدل المستحقّ مملوك فلا يعمل فيما

لا يتعيّن ." (۱)

قاضی فضل احمد مصباحی صاحب لکھتے ہیں:

"اس طرح کی بیع، استصناعاً اور تعاطی کے طور پر منعقد ہوتی ہے اس لیے اس پر نفع لینا جائز ہو گا۔"

مولانا محمد ناظم علی مصباحی صاحب کا نظریہ، یہ ہے کہ "جب یہ معاملہ جائز ہے تو خریدار کا نفع پر بیچنا بھی جائز ہے اور نفع طیب و حلال ہے کہ شرع نے استصناع اور معاہدۂ بیع و بیع تعاطی کو جائز فرمایا ہے۔"

دوسرا موقف: یہ ہے کہ یہ نفع ناجائز ہے——— یہ موقف ان علماے کرام کا ہے:

• مولانا احمد رضا مصباحی • مفتی محمد عابد حسین مصباحی • مولانا محمد محسن رضا ہادی و مولانا محمد شبیر عالم مصباحی • مولانا شبیر احمد مصباحی • مولانا محمد عالمگیر مصباحی • مفتی شہاب الدین احمد نوری۔

ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ جب بیع کی یہ تمام صورتیں ناجائز ہیں تو ان سے حاصل ہونے والا نفع بھی ناجائز ہو گا۔

تیسرا موقف: اس موقف کے حامل علماے کرام کے یہاں نفع کے بارے میں تفصیل ہے کہ بعض صورتوں میں جائز ہے اور بعض صورتوں میں ناجائز۔ ذیل میں ان کے موقف کی وضاحت ان کے ناموں کے ساتھ پیش خدمت ہے:

❖ پہلی اور دوسری صورت میں یہ نفع نہیں بلکہ فلیٹ کی اصل قیمت کا حصّہ ہے، اس لیے جائز ہے۔ تیسری صورت میں تصحیح عقد سے پہلے یہ نفع ناجائز ہے، کیوں کہ بیع فاسد کے ذریعہ حاصل ہوا ہے، اور تصحیح عقد کی کوئی بھی صورت اپنانے کے بعد یہ جائز ہے، جب کہ چوتھی صورت میں نفع مطلقاً جائز اور درست ہے۔

(مولانا نصر اللہ رضوی و مولانا محمد عارف اللہ مصباحی)

❖ پہلی اور دوسری صورت میں نفع ناجائز ہے، الّا یہ کہ اپنے کسی عمل یا معمولی چیز کے بدلے زائد رقم لے، اور تیسری اور چوتھی صورت میں نفع مباح اور جائز ہے۔ (مولانا محمد انور نظامی مصباحی)

❖ پہلی اور دوسری صورت میں مسلم کے ہاتھ بیع کرنے کی صورت میں نفع ناجائز ہے اور کافر حربی سے بیع کی صورت میں جائز ہے۔ جب کہ تیسری اور چوتھی صورت میں بر تقدیر جوازِ بیع، نفع جائز و مباح ہے۔ (مولانا ابرار احمد اعظمی)

❖ پہلی اور دوسری صورت میں نفع خبیث ہے کہ معصیت سے حاصل ہوا، اور تیسری اور چوتھی صورت میں حلال و طیب ہے۔ کیوں کہ وہ جائز عقود سے حاصل ہوا ہے۔ (مولانا محمد معین الدین اشرفی مصباحی)

❖ بیع باطل اور بیع فاسد کی صورت میں نفع ناجائز ہے اور صدقہ کرنا واجب ہے۔ (مولانا محمد رفیق عالم مصباحی)

❖ بیع صحیح کی صورت میں نفع حلال ہے اور بیع باطل کی صورت میں مسلم، ذمّی اور مستامن سے نفع لینا ناجائز، اور حربی سے بلا غدر و بد عہدی جائز ہے، اور بیع فاسد کی صورت میں بعد قبضہ نفع حلال و جائز، اور قبل قبضہ ناجائز ہے۔ (مفتی آل مصطفیٰ مصباحی)

---

(۱) هدايه ج:۳، ص:۵۰، كتاب البيوع، باب البيع الفاسد، فصل في أحكامه، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك فور.

❖ اگر ان تمام صورتوں کو بیع قرار دیں تو چوں کہ یہ ساری بیعیں فاسد ہیں، اس لیے نفع مباح نہیں، لیکن اگر وعدۂ بیع مانا جائے اور قبضہ ملنے کے بعد بیع حقیقی ہو (جیسا کہ یہی ظاہر ہے) تو ان تمام صورتوں میں نفع جائز ہے۔

(مولانا صدر الوریٰ قادری مصباحی)

❖ بہر صورت فلیٹوں کی بیع پر مشتری اول کو جو نفع حاصل ہوگا وہ مسلم کے ساتھ عقد بیع ہونے کی صورت میں ناجائز ہوگا اور غیر مسلم کے ساتھ بیع کی صورت میں جائز ہوگا۔ (مولانا محمد سلیمان مصباحی)

❖ سلسلہ وار بیع کا معاملہ "صلح عن الحق" ہو، یا بیع تعاطی تو پہلے والے دام سے کم و بیش لینا جائز ہے، اور بیع فاسد ہو تو زیادہ لینا ناجائز ہے، فاضل دام کو صدقہ کر دے۔ اور اگر فرمائشی خریدار اپنا فلیٹ خود اپنے بلڈر (بائع) کے ہاتھ فروخت کرے تو بیع نہیں، بلکہ فسخ بیع ہے، اور فسخ بیع صرف ثمن اوّل ہی پر ہو سکتا ہے، اس سے زیادہ لینا جائز نہیں۔

(مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی)

ان کے علاوہ بقیہ مقالہ نگاروں نے اس سوال کا صراحتاً کوئی جواب عنایت نہیں فرمایا۔

یہ ہے مقالات کا خلاصہ اور مختلف آرا و نظریات کا ایک جائزہ۔ اب اس کی روشنی میں درج ذیل گوشے تنقیح طلب معلوم ہوتے ہیں۔

تنقیح طلب گوشے

(۱)– سوال نامے میں مذکورہ چاروں صورتیں بیع ہیں، یا وعدۂ بیع، یا ان سب میں دونوں کا احتمال ہے، یا بعض صورتیں بیع کی ہیں اور بعض وعدۂ بیع کی، اور بہ ہر صورت اس کی دلیل کیا ہے؟

(۲)– اگر یہ بیع ہے تو بیع کی کس قسم میں داخل ہے؟ بیع سلم، بیع استصناع، بیع مطلق، یا کچھ اور۔

(۳)– ان سلسلہ وار عقود کے ذریعہ حاصل ہونے والی زائد رقم کی شرعی حیثیت اور حکم کیا ہے؟

☆☆☆☆

فیصلے

مجوزہ فلیٹوں کی سلسلہ وار بیع

پہلے خریدار نے بلڈر سے فلیٹ لینے کا جو معاملہ طے کیا ہے وہ بیع استصناع ہے۔ بیع استصناع میں مبیع اصالۃً معدوم ہوتا ہے مگر بوجہِ تعامل وحاجت، شریعتِ طاہرہ نے اسے موجود مانا ہے۔

ہدایہ اواخر باب السلم، بحث استصناع میں ہے:

والصحيح أنه يجوز بيعا، لا عدةً، والمعدومُ قد يعتبر موجوداً حكما. اھ. (۱)

فتح القدیر اور کفایہ میں معدوم کو حکماً موجود ماننے کے کچھ نظائر بھی ذکر کیے ہیں۔

بیع استصناع میں خریدار کو مبیع پر حکماً ملک بھی ثابت ہوجاتی ہے۔ بدائع الصنائع میں ہے:

أما حكم الإستصناع : فهو ثبوت الملك للمستصنع فى العين المبيعة فى الذمة، و ثبوت الملك للصانع فى الثمن ملكا غير لازم. اھ. (۲)

اب یہ پہلا خریدار جب کسی دوسرے سے اس فلیٹ کا معاملہ طے کرلیتا ہے اور بلڈر کے یہاں اس کا نام درج کرادیتا ہے، تو یہ دوسرا معاملہ نہ بیع مطلق ہے نہ بیع استصناع بلکہ "نزول عن الحق بالعوض" ہے۔ یعنی پہلے خریدار کو اس فلیٹ میں جو حق بیع استصناع سے حاصل ہوا تھا، یہ دوسرے سے عوض لے کر اس کے لیے اپنے حق ملک سے دست بردار ہو جاتا ہے اور دوسرا اس کی جگہ آجاتا ہے۔ اور ضمناً ایک جدید بیع استصناع کا انعقاد ہوجاتا ہے۔ یہی حال تیسرے، چوتھے شخص کے ساتھ معاملہ میں ہوتا ہے۔ عاقدین کے معاملہ کو لغو سے بچانے اور ممکنہ حد تک اسے درست بنانے کے لیے یہاں "نزول عن الحق بالعوض" مانا گیا ہے۔ اور یہ ان کی باہمی قرار داد کے مطابق بھی ہے۔ یہ حکم پہلی دو صورتوں کا ہے، جن میں فلیٹ ابھی تیار نہیں ہوا۔

---

(۱) هدايه، ج:۳، ص:۸٤، اواخر باب السلم، بحث استصناع، مجلس البركات

(۲)- بدائع الصنائع، كتاب الاستصناع، ج:٥، ص:٤، بركات رضا، پور بندر، گجرات.

مال لے کر حق سے دست برداری میں صرف اتنا ضروری ہوتا ہے کہ حق ثابت و متقرر ہو جیسے حق قصاص، حق دیت، حق وظائف وغیرہ۔ حق شفعہ وغیرہ کی طرح حق مجرد نہ ہو۔ "صلح عن الحق بالعوض" میں بھی یہی حکم ہے۔

ماخذ:

ہدایہ، میں ہے:

"وَإِنْ صَالَحَ مِنْ شُفْعَتِهِ عَلَى عِوَضٍ بَطَلَتْ شُفْعَتُهُ وَرَدَّ الْعِوَضَ لِأَنَّ حَقَّ الشُّفْعَةِ لَيْسَ بِحَقٍّ مُتَقَرِّرٍ فِي الْمَحِلِّ ، بَلْ هُوَ مُجَرَّدُ حَقِّ التَّمَلُّكِ فَلَا يَصِحُّ الإعْتِيَاضُ عَنْهُ...بِخِلَافِ الْقِصَاصِ؛ لِأَنَّهُ حَقٌّ مُتَقَرِّر، وَبِخِلَافِ الطَّلَاقِ وَالْعتَاقِ لِأَنَّهُ اعْتِيَاض عَنْ مِلْكٍ فِي الْمَحِلِّ، وَنَظِيرُهُ إِذَا قَالَ لِلْمُخَيَّرَةِ: اخْتَارِينِي بِأَلْفٍ أَوْ قَالَ الْعِنِّينُ لامْرَأَتِهِ اخْتَارِى تَرْكَ الْفَسْخِ بِأَلْفٍ فَاخْتَارَتْ سَقَطَ الْخِيَارُ وَلَا يَثْبُتُ الْعِوَضُ." (۱)

عنایہ، میں ہے:

"والفاصلُ بين المتقرر وغيره: أنّ ما يتغير بالصّلح عمّا كان قبله فهو متقرر، وغيره غير متقرر. واعتبر ذلك في الشفعة والقصاص، فإنّ نفس القاتل كانت مباحة في حق من له القصاص و بالصّلح حصل له العصمة في دمه فكان حقًّا متقررا. وأمّا في الشفعة فإن المشتري يملك الدّار قبل الصلح و بعده على وجهٍ واحدٍ فلم يكن حقًّا متقررًا، و بخلاف الطلاق والعتاق لأنه اعتياض عن ملك في المحل. و نظيره إذا قال الزوج للمخيّرة اختار يني بألف. وقال العِنّينُ لامرأته: اختاري ترك الفسخ بألف، فاختارت المخيرة الزوج و امرأة العنين ترك الفسخ سقط الخيار و لا يثبت العوض لأنه مالك لبضعها قبل اختيارها و بعده على وجه واحد فكان أخذ العوض أكل مال بالباطل وهو لا يجوز اه." (۲)

غمز العیون شرح اشباہ میں ہے:

و كذا يثبت عندنا حق الزوجين في القصاص، لقوله ﷺ:" من ترك مالا أو حقًّا فلورثته" ولا شك أن القصاص حقه لأنه بدل نفسه فيستحقه جميع ورثته بحسب إرثهم، كذا في شرح السراجية للسيد الشريف. اه. (۳)

---

(۱) هدايه، ص:۳۹۰، ج:٤، مجلس بركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور

(۲) عنايه، ص:٤٢٤، ٤٢٥، ج:۹، اول باب ما يبطل به الشفعة، دار الكتب العلمية، بيروت

(۳) غمز العيون شرح الأشباه، ص:٤٥٨، كتاب الجنايات من الفن الثاني، نول كشور، لكهنؤ

ردالمحتار میں ہے:

"وَذَكَرَ الْبِيرِيُّ عِنْدَ قَوْلِ الْاَشْبَاهِ:"وَ يَنْبَغِي أَنَّهُ لَوْ نَزَلَ لَهُ وَقَبَضَ الْمُبْلَغَ ، ثُمَّ اَرَادَ الرُّجُوعَ عَلَيْهِ لَا يَمْلِكُ ذَلِكَ فَقَالَ: أيْ عَلَى وَجهِ إِسْقَاطِ الْحَقِّ إِلْحَاقًا لَهُ بِالْوَصِيَّةِ بِالْخِدْمَةِ وَالصُّلْحِ عَنْ الْأَلْفِ عَلَى خَمْسِ مِائَةٍ ، فَإِنَّهُمْ قَالُوا يَجُوزُ أَخْذُ الْعِوَضِ عَلَى وَجْهِ الْإِسْقَاطِ لِلْحَقِّ".

وَ يُؤَيِّدُهُ مَا فِي خِزَانَةِ الْاَكْمَلِ وَإِنْ مَاتَ الْعَبْدُ الْمُوصَى بِخِدْمَتِهِ بَعْدَمَا قَبَضَ الْمُوصَى لَهُ بَدْلَ الصُّلْحِ فَهُوَ جَائِز. انتهیٰ . فَفِيهِ دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّهُ لَا رُجُوعَ عَلَى النَّازِلِ ، وَهَذَا الْوَجْهُ هُوَ الَّذِی يَطْمَئِنُّ بِهِ الْقَلْبُ لِقُرْبِهِ. انتهى. كَلَامُ الْبِيرِيِّ. ثُمَّ اسْتَشْكَلَ ذَلِكَ بِمَا مَرَّ مِنْ عَدَمِ جَوَازِ الصُّلْحِ عَنْ حَقِّ الشُّفْعَةِ وَالْقَسْمِ فَإِنَّهُ يَمْنَعُ جَوَازَ أَخْذِ الْعِوَضِ هُنَا ثُمَّ قَالَ: وَلِقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ هَذَا حَقٌّ جعَلَهُ الشَّرْعُ لِدَفْعِ الضَّرَرِ، وَذَلِكَ حَقٌّ فِيهِ صِلَة وَلَا جَامِعَ بَيْنَهُمَا فَافْتَرَقَا وَهُوَ الَّذِی يَظْهَرُ. اهـ.

وَحَاصِلُهُ: أَنَّ ثُبُوتَ حَقِّ الشُّفْعَةِ لِلشَّفِيعِ ، وَحَقِّ الْقَسْمِ لِلزَّوْجَةِ وَكَذَا حَقّ الْخِيَارِ فِی النِّكَاحِ لِلْمُخَيَّرَةِ إِنَّمَا هُوَ لِدَفْعِ الضَّرَرِ عَنْ الشَّفِيعِ وَالْمَرْأَةِ ، وَمَا ثَبَتَ لِذَلِكَ لَا يَصِحُّ الصُّلْحُ عَنْهُ؛ لِأَنَّ صَاحِبَ الْحَقِّ لَمَّا رَضِیَ عُلِمَ أَنَّهُ لَا يَتَضَرَّرُ بِذَلِكَ فَلَا يَسْتَحِقُّ شَيْئًا أَمَّا حَقُّ الْمُوصَى لَهُ بِالْخِدْمَةِ ، فَلَيْس كَذَلِكَ بَلْ ثَبَتَ لَهُ عَلَى وَجهِ الْبِرِّ وَالصِّلَةِ فَيَكُونُ ثَابِتًا لَهُ أَصَالَةً فَيَصِحُّ الصُّلْحُ عَنْهُ إِذَا نَزَلَ عَنْهُ لِغَيْرِهِ ، وَمِثْلُهُ مَا مَرَّ عَنْ الْأَشْبَاهِ مِنْ حَقِّ الْقِصَاصِ وَالنِّكَاحِ وَالرِّقِّ حَيْثُ صَحَّ الِاعْتِيَاضُ عَنْهُ ؛ لِأَنَّهُ ثَابِتٌ لِصَاحِبِهِ أَصَالَةً لَا عَلَى وَجهِ رَفْعِ الضَّرَرِ عَنْ صَاحِبِهِ وَلَا يَخْفٰى أَنَّ صَاحِبَ الْوَظِيفَةِ ثَبَتَ لَهُ الْحَقُّ فِيهِ بِتَقْرِ يرِ الْقَاضِی عَلَى وَجْهِ الْأَصَالَةِ لَا عَلَى وَجْهِ رَفْعِ الضَّرَرِ ، فَإِلْحَاقُهَا بِحَقِّ الْمُوصى لَهُ بِالْخِدْمَةِ ، وَحَقِّ الْقِصَاصِ وَمَا بَعْدَهُ أَوْلَى مِنْ إِلْحَاقِهَا بِحَقِّ الشُّفْعَةِ وَالْقَسْمِ ، وَهَذَا كَلَامٌ وَجِيه لَا يَخْفَى عَلَى نَبِيهٍ.

بِالْجُمْلَةِ فَالْمَسْأَلَةُ ظَنِّيَّة وَالنَّظَائِرُ مُتَشَابِهَةٌ وَلِلْبَحْثِ فِيهَا مَجَال وَإِنْ كَانَ الْأَظْهَرُ فِيْهَا مَا قُلْنَا. (۱)

فقیہ عبقری امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان نے بھی اپنے ایک فتوے میں حقوق ثابتہ کا معاوضہ لے کر دست کش

(۱) رد المحتار ملخصًا، اوائل البیوع، ص:۳٦، ۳۷، ج:۷، کتاب البیوع، مطلب في العرف الخاص، دار الکتب دار الکتب العلمیة، بیروت

ہونے کو جائز قرار دیا ہے اور در مختار، غمز العیون، رد المحتار وغیرہ سے یہ تحقیق بڑی جامعیت مگر اختصار کے ساتھ نقل فرمائی ہے اور اپنا فیصلہ یہ سنایا ہے:

”مسئلہ اعتیاض عَنِ الوظائف میں ہر چند علما کو اختلاف ہے اور یہ مبحث معرکۃ الآرا ہے مگر مرضی و مختارِ جماہیرِ فحول، و نحاریرِ عدول، صحت وقبول ہے اور وہی ہنگامِ اعتبار و ملاحظۂ نظائر إن شاء الله تعالیٰ اظہر۔“ (۱)

ان عبارتوں سے معلوم ہوا کہ جو حق اصالۃً ثابت ہو، اس کے بدلے میں مال لے کر اس سے دست برداری جائز ہے اور یہ جواز علی الاطلاق ہے، لہٰذا صاحبِ حق اپنے حق کا جتنا معاوضہ چاہے لے سکتا ہے اور جو حق محض کسی سے ضرر دور کرنے کے لیے ثابت ہوا اس سے دست برداری میں اگر اس کے عوض مال لے تو جائز نہیں۔

اور پہلے بیان ہو چکا کہ فلیٹوں کی بیع استصناع میں خریدار کو مجوزہ فلیٹ پر حق ثابت حاصل ہوتا ہے، لہٰذا نزول عن الحق کے طور پر دوسرے سے اس کا معاوضہ لے کر دست بردار ہو سکتا ہے اور یہ جواز کتاب و سنت و جزئیاتِ فقہ سے ثابت ہے۔

اس تفصیل کی روشنی میں دوسری بیع کی شرعی حیثیت ہوئی۔”نزول عن الحق“ یعنی اپنے حق سے بامعاوضہ دست بردار ہو کر دوسرے کو اپنا قائم مقام بنانا۔

اس دست برداری کے ذریعہ جب بلڈر یعنی صانع کی اجازت و رضا کے ساتھ دوسرا شخص پہلے کے قائم مقام ہو جاتا ہے اور پہلے کی جگہ اس کو مجوزہ فلیٹ پر حق ملک حاصل ہو جاتا ہے تو اس عمل کے ضمن میں بلڈر اور دوسرے شخص کے درمیان عقد استصناع متحقق ہو جاتا ہے۔ اس طرح تیسرے، چوتھے سارے خریدار باری باری پہلے خریدار کی جگہ آکر مُستصنِع ہوتے جائیں گے اور ہر بار نزول عن الحق کے ضمن میں نیا عقدِ استصناع وجود پذیر ہوتا رہے گا۔ فقہا فرماتے ہیں:

و كم من شيء يثبت ضمنًا و لا يثبت قصداً. اھ. (در مختار وغیرہ)

بہت سی چیزیں وہ ہیں جو ضمناً تو ثابت ہو جاتی ہیں مگر قصداً و مستقلاً ثابت نہیں ہوتیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب صورت سوم: دوسری، تیسری خریداری کے وقت فلیٹ تیار ہو چکا ہے لیکن ابھی متعیّن نہیں کہ کون سا فلیٹ کس خریدار کا ہے تو ایسے فلیٹ کی بیع جو دوسرے، تیسرے شخص سے ہوتی ہے، اصل مذہب میں ناجائز ہے۔ یہاں فلیٹ تیار ہے، اس لیے استصناع کی صورت متحقق نہیں ہو سکتی اور بیع مطلق میں مبیع کا معلوم ہونا ضروری ہے اور یہاں مبیع مجہول ہے۔ اس لیے یہ بیع فاسد و ناجائز ہے۔

جواز کی صورت:

① اگر مجلس عقد میں اپنا فلیٹ متعیّن کر کے بتا دے تو جہالت ختم ہو جائے گی اور عقد صحیح ہو جائے گا۔

② اگر مجلس عقد میں تعیین نہ ہو سکی تو بیع فاسد کو ترک کر کے معین فلیٹ اپنے خریدار کو دے دے اور وہ اسے قبول

---

(۱) فتاوی رضویہ، ص: ۱٤، ج: ۷، سنی دار الاشاعت، مبارک پور

کرلے۔ اس طرح بطور تعاطی بیع جدید منعقد ہوجائے گی جو صحیح ہوگی۔

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

اور اگر (مبیع کی۔ن) تعیین نہ تھی جیسا کہ بیانِ بیع میں کہ عرضی دعویٰ میں ہے، "اس وقت تک (مبیع کی تعیین۔ن) نہیں" تو یہ بیع بوجہِ جہالت فاسد ہوئی... ہاں اگر مجلس عقد کے اندر تعیین کر دی تھی تو بیع صحیح ہوگئی۔ لأن المجلس یجمع الکلمات اسی طرح اگر بعدِ مجلس اس عقد فاسد کو ترک کرکے ایک طرف سے ۲۴ر گز معین بائع نے مشتری کو دیے اور اس نے لیے تو بھی صحیح ہوگئی۔ (۱)

③ مجوزہ فلیٹوں کے خریداروں کے عمل درآمد کو سامنے رکھ کر کچھ اور گنجائش ہو سکتی ہے۔

مجوزہ فلیٹوں کے خریدار دو طرح کے ہوتے ہیں۔ کچھ لوگ بیچنے کے لیے فلیٹ خریدتے ہیں اور کچھ اپنے رہنے کے لیے خریدتے ہیں۔

جو خریدار بیچنے کے لیے خریدتے ہیں وہ اپنی حیثیت کے لحاظ سے مثلاً چار، پانچ ہزار فٹ یا ایک منزل، دو منزل خریدتے ہیں۔ انھیں اس سے سروکار نہیں ہوتا کہ یہ چار پانچ ہزار فٹ کس سمت کے یا کس منزل کے ہوں گے، یا ایک منزل دو منزل اوپر کی ہوگی یا درمیانی یا نچلی۔ وہ صرف اتنا چاہتے ہیں کہ جتنا فلیٹ طے ہوا ہے، اتنا انھیں مل جائے، چاہے جس سمت کا ہو اور جس منزل کا ہو۔ یہاں سمت اور منزل کی جہالت باعثِ نزاع نہیں، اس لیے یہ بیع صحیح ہے۔

اور جو خریدار رہنے کے لیے خریدتے ہیں وہ عموماً یہ طے کرلیتے ہیں کہ فلیٹ کس منزل پر اور کس سمت کا ہوگا۔ ان کی بیع بھی صحیح ہے کہ اس میں کوئی وجہِ فساد نہیں۔

ہاں کچھ خریدار ایسے بھی ہوتے ہیں جو عقد کے وقت منزل اور سمت طے نہیں کرتے اور فلیٹ پر قبضہ کے وقت نزاع کرتے ہیں تو یہاں جہالت باعثِ نزاع ہے، لہٰذا یہ بیع فاسد ہے۔

اور رہائش کے لیے فلیٹ لینے والوں پر واجب ہے کہ خریداری کے وقت ہی فلیٹ کی سمت اور منزل وغیرہ طے کر لیں اور جو ایسا نہ کر سکیں وہ اوپر ذکر کیے گئے حل کی صورت اختیار کریں۔

چوتھی صورت: فلیٹ خریدار کے لیے نام زد ہوگیا، مگر اسے ابھی قبضہ نہ ملا۔ ایسا خریدار وہ معین فلیٹ بتاکر اسے دوسرے کے ہاتھ بیچ سکتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ فلیٹ ایک عقار یعنی غیر منقولہ جائداد ہے جس کی بیع قبضہ سے پہلے بھی جائز ہے۔(۲)

اور فقہانے بالاخانہ کی بیع قبل قبضہ جو ناجائز قرار دی ہے اس سے مراد ایسا بالاخانہ ہے جو پائدار نہ ہو، جلد ہی منہدم ہو

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، کتاب البیوع ج:۷، ص:۲۰، ۲۱، ملخصًا، مطبع: رضا اکیڈمی، ممبئی / در مختار ورد المحتار کتاب البیوع، ج:۷، ص:۷۰، ۷۱، دار الکتب العلمیة، بیروت.

(۲)- ہدایہ، اواخر المرابحہ، ج:۳، ص:۵۸، ۵۹، مجلس برکات، مبارک پور / مؤطا امام محمد، باب مالم یقبض من الطعام وغیرہ، ص:۳۳۳، ۳۳٤ مجلس برکات، مبارک پور / عمدة القاری، ج:۱۱، ص:٤۲

جاتا ہو، مگر آج بیس بیس منزلہ یا اس سے زیادہ منزلوں کے بالاخانے تعمیر ہوتے ہیں اور اتنے پائدار ہوتے ہیں کہ عموماً سو سو سال تک منہدم نہیں ہوتے۔ اس لیے فقہا کے ذکر کردہ بالاخانوں میں قبل قبضہ عدم جواز بیع کی جو علت "غرر انفساخ عقد" مذکور ہے، وہ یہاں معدوم ہے۔ اس لیے اس کا حکم عدم جواز بھی معدوم ہوگا۔

دوسرا سوال: بعد والی بیع میں زائد رقم یا نفع لینا۔

اس میں تفصیل ہے۔ حاصل یہ ہے کہ جب دوسری، تیسری بیع نزول عن الحق بالعوض (معاوضہ لے کر اپنے حق سے دست برداری) قرار پائے جیسے پہلی، دوسری صورت میں یا جب بیع تعاطی ہو تو پہلے دام سے کم و بیش لینا جائز ہے۔ اور جب بیع فاسد ہو (جیسے اوپر بعض صورتوں میں ذکر ہے) تو زیادہ رقم لینا ناجائز ہے۔ اگر زیادہ رقم لی ہے تو اسے صدقہ کرے۔ اور اگر فرمائشی خریدار اپنا فلیٹ خود اپنے بلڈر کو قبل قبضہ بیچے تو یہ بیع نہیں بلکہ فسخ بیع ہے اور فسخ بیع ثمن اول ہی پر ہو سکتا ہے۔ زیادہ لینا جائز نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

☆☆☆☆

غیر رسمِ عثمانی میں قرآن حکیم کی کتابت

☆- سوال نامہ

☆- خلاصۂ مقالات

☆- فیصلے

سوال نامہ

غیر رسمِ عثمانی میں قرآن حکیم کی کتابت

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظمِ مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہٖ سبحانہ و تعالیٰ

قرآن مقدس خالص عربی زبان میں نازل ہوا۔ ابتداے اسلام میں سات لغات عرب میں اس کی تلاوت و کتابت کی اجازت تھی بعد میں سواے لغت قریش کے تمام لغات میں تلاوت و کتابت کی اجازت منسوخ ہو گئی، اس پر صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اجماع ہے۔

تیسرے خلیفۂ راشد حضرت سیدنا عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے عہدِ خلافت میں ''الامام'' کے نام سے جو صحیفۂ قرآن مرتب کرایا تھا وہ لغت قریش پر، خاص رسم عربی میں تھا اور اسی سے دوسرے نسخے اسی رسم و لغت میں تیار کرا کر اقطارِ عالم میں بھیجے گئے تھے۔ علما فرماتے ہیں کہ کتابت قرآن میں اسی رسم عربی کا لحاظ واجب ہے جیسا کہ اسی لغت قریش کا لحاظ واجب ہے اور اب تک اسی پر امت کا عمل بھی رہا ہے۔

ادھر ہمارے زوال و انحطاط اور مسلمانوں کی عربی زبان سے بے اعتنائی کے باعث بر صغیر ہند و پاک میں ہمارا بڑا طبقہ عربی زبان سے اس قدر نا آشنا ہو گیا کہ وہ اپنے مذہب کی بنیادی کتاب قرآن مقدس کی تلاوت کا شرف حاصل کرنے سے بھی محروم ہو گیا۔ دوسری طرف ناشرین کتب نے موقع غنیمت سمجھا۔ ہندی و گجراتی زبانوں میں متن قرآن مجید کی طباعت شروع کر دی، کہا یہ جاتا ہے کہ اس طرح سے زیادہ سے زیادہ مسلم گھرانوں میں قرآن مقدس کی تلاوت ہوگی اور دوسرے مذہب کے لوگوں میں بھی اس کی اشاعت ہوگی اور اللہ کی کتاب کا فیضان عام سے عام تر ہوگا۔ یقیناً یہ جذبہ قابل ستائش ہے مگر اس کے لیے متن قرآن مجید کو دوسری اجنبی زبان میں بدل دینا کیا روا بھی ہے۔ یہ بھی سوچنا چاہیے تنزیل کی زبان کی جو خصوصیات ہیں وہ یقیناً دوسری زبان میں منتقل نہیں کی جاسکتیں۔ جس کے باعث قرآن حکیم کی بہت سی لسانی خصوصیات اور تاثیرات کا

فقدان ہو گا پھر بھی اس پر قرآن کا اطلاق ہو گا اس لیے عرض ہے کہ:

(۱) عوام الناس کی عربی سے ناآشنائی اور علم القرآن کی ضرورت کے پیش نظر کیا شرعاً اس بات کی گنجائش ہے کہ متن قرآن کو ہندی، گجراتی، مراٹھی وغیرہ نامانوس زبانوں میں منتقل کر کے شائع کرنے کی اجازت دی جائے؟

(۲) عربی حروف کے مخارج و صفات کی تعیین کے لیے اگر ہندی وغیرہ میں کچھ علامتیں خاص کر لی جائیں جن کے باعث ممکن حد تک قراءت کی غلطیوں سے بچا جا سکے تو کیا خاص اس صورت میں اجازت ہو سکتی ہے؟

☆☆☆☆

خلاصۂ مقالات بعنوان

غیر رسمِ عثمانی میں قرآن حکیم کی کتابت

تلخیص نگار: مولانا محمد صدر الوریٰ قادری، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم

"مجلس شرعی" جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے زیر اہتمام منعقد ہونے والے سترہویں فقہی سیمینار میں بحث و تحقیق اور جدید مسائل کے حل کے لیے سات عناوین کا انتخاب ہوا جن میں ایک عنوان ہے "غیر رسم عربی میں قرآن حکیم کی کتابت" — اس عنوان پر ملک کے مختلف مفتیانِ کرام و اصحابِ قلم نے قیمتی مقالات تحریر کیے، جن کی تعداد کل انتیس (۲۹) ہے، جب کہ مقالات ننانوے (۹۹) صفحات پر مشتمل ہیں۔ بعض مقالے مفصل، بعض مختصر اور بعض متوسط ہیں۔

سوال نامہ میں پہلے سات لغات عرب میں قرآن حکیم کے نزول، پھر خاص لغت قریش پر رسم عثمانی میں جمع و ترتیب اور دیگر لغاتِ عرب میں تلاوت و کتابت کے نسخ پر اجماعِ صحابہ ذکر کیا گیا، پھر قومِ مسلم کے زوال و انحطاط اور مسلمانوں کی عربی زبان سے بے اعتنائی اور ناشرینِ کتب کی موقع شناسی اور ان کے اعتنام اور طباعتی اقدام اور اس اقدام میں قرآن حکیم کی لسانی خصوصیات و تاثیرات کا فقدان واضح کرنے کے بعد مرتبِ سوال حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین صاحب قبلہ صدر شعبۂ افتا و ناظم مجلس شرعی نے حضرات اربابِ افتا و اصحابِ تحقیق سے دو سوالات کیے جو درج ذیل ہیں:

(۱) عوام الناس کی عربی سے ناآشنائی اور علم القرآن کی ضرورت کے پیشِ نظر کیا شرعاً اس بات کی گنجائش ہے کہ متن قرآن کو ہندی، گجراتی، مراٹھی وغیرہ نامانوس زبانوں میں منتقل کر کے شائع کرنے کی اجازت دی جائے؟

(۲) عربی حروف کے مخارج و صفات کی تعیین کے لیے اگر ہندی وغیرہ میں کچھ علامتیں خاص کر لی جائیں جن کے باعث ممکن حد تک قراءت کی غلطیوں سے بچا جا سکے تو کیا خاص اس صورت میں اجازت ہو سکتی ہے؟

جوابات سوال(۱)

پہلے سوال کے جواب میں دو موقف سامنے آئے۔

پہلا موقف: یہ ہے کہ علومِ قرآن کی ضرورت کے پیش نظر اس شرط کے ساتھ کہ نظم قرآن کے حروف وصفات اور مخارجِ نظم عربی متمیز ہو جائیں، غیر رسم عربی جیسے ہندی، گجراتی وغیرہ رسم الخط میں قرآن حکیم کی کتابت جائز و درست ہے۔ یہ موقف مولانا معین الدین مصباحی استاذ دار العلوم بہار شاہ، فیض آباد کا ہے۔ بلکہ الفاظ بھی انھیں کے ہیں۔ تاہم موصوف اپنے موقف میں تنہا نہیں ہیں۔ حضرت مولانا عبد الغفار اعظمی مصباحی استاذ ضیاء العلوم، خیر آباد بھی اسی قسم کا نظریہ رکھتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

"علم القرآن کی ضرورت کا لحاظ کرتے ہوئے کتابتِ قرآن میں رسم عربی کا لحاظ واجب ہونے کے باوجود تعلیم وافادہ کی خاطر غیر رسم عربی مثلاً ہندی و گجراتی میں بھی کتابت قرآن کی اجازت ہونی چاہیے اور وہ مجازاً قرآن کے نام سے موسوم ہوگا، کیوں کہ قرآن کی تعریف:"المنزل علی الرسول المکتوب فی المصاحف المنقول عنه نقلا متواتر بلا شبهة." ہے۔"

مقدم الذکر مقالہ نگار نے اپنے موقف پر عاجز کے لیے بزبانِ فارسی جواز قراءت سے استدلال کیا اور ثبوت کے طور پر درج ذیل جزئیات و عبارات کو نقل کیا:

در مختار میں ہے:

"أو قرأ بها عاجزا فجائز اجماعا." (۱)

"قرأ بالفارسية أو التوراة أو الإنجيل، إن قصة: تفسد، و إن ذكراً لا." (۲)

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ نے اپنے فتاویٰ میں فرمایا:

"قراءت (نماز میں) فرض ہے اور وہ خالص عربی ہے، غیر زبان میں ادا نہ ہوگی اور نماز نادرست ہوگی اور اس کے ماورا میں گنہ گاری ہے۔ ہاں جو عاجز محض ہو تو مجبوری کی بات جدا ہے۔"(۳)

الاتقان میں ہے:

"وعن أبي حنيفة أنه يجوز مطلقا وعن أبي يوسف ومحمد لمن لا يحسن العربية."

بدائع الصنائع میں ہے:

---

(۱) درِ مختار، ج:۲، ص: ۱۸٤، کتاب الصلاة، باب صفة الصلاة، مطبوعه دار الکتب العلمية، بیروت

(۲) درِ مختار، ج:۲، ص: ۱۸۵، کتاب الصلاة، باب صفة الصلاة، مطبوعه دار الکتب العلمية، بیروت

(۳) فتاویٰ رضویه، ج:۳، ص: ۱۱۹، کتاب الصلاة، باب القراءة، مطبوعه رضا اکیڈمی، مُمبئی

ثم الجواز كما يثبت بالقراءة بالعربية يثبت بالقراءة بالفارسية عند أبي حنيفة سواء كان يحسن العربية أولا و قال أبو يوسف و محمد إن كان يحسن لا يجوز و إن كان لا يحسن يجوز. (۱)

ان جزئیات کو ذکر کرنے کے بعد بطور نتیجہ لکھتے ہیں:

"مندرجہ فقہی جزئیات سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ جب نماز کے اندر بربنائے ضرورت عجمی زبان میں قراءت فرض کی اجازت ہے تو بربنائے ضرورت قرآن کے نظم و معنی کو باقی رکھتے ہوئے عجمی زبان میں قرآن کے نقوش و رسم الخط کو تبدیل کرنے کی ضرور اجازت ہوگی۔"

ایک شبہہ کے جواب میں بدائع الصنائع سے عبارت بھی نقل کی ہے:

"إن كون العربية قرآنا لا ينفى أن يكون غيرها قرآنا و ليس فى الآية نفيه و هٰذا لأن العربية سميت قرآنا لكونها دليلا علىٰ ما هو القرآن و هى الصفة التى هى حقيقة الكلام — و معنى الدلالة يوجد فى الفارسية فجاز تسميتها قرآنا دل عليه قوله تعالىٰ ولو جعلناه قرآنا أعجميا، أخبر سبحانه تعالىٰ أنه لو عبر عنه بلسان العجم كان قرآنا." (۲)

مولانا عبد الغفار اعظمی دلیل کے طور پر لکھتے ہیں:

محققین کی رائے میں ترتیب سور بھی توقیفی اور تعلیم رسول ﷺ کے مطابق ہے، اس کے باوجود بچوں کی آسانی کے لیے پارۂ عم خلافِ ترتیب قرآن مجید پڑھنا جائز ہے۔

ردالمحتار میں ہے:

"لأن ترتيب السور فى القراءة من واجبات التلاوة و إنما جوز للصغار تسهيلا لضرورة التعليم." (۳)

دوسرا موقف : یہ ہے کہ عربی رسم الخط اور وہ بھی خاص رسم عثمانی میں قرآن حکیم کی کتابت واجب ہے، اس سے انحراف کر کے کسی بھی زبان بلکہ خود عربی زبان کے بھی کسی دوسرے رسم الخط میں قرآن حکیم کو لکھنا ناجائز و گناہ ہے۔ ہندی، گجراتی، مراٹھی وغیرہ نامانوس زبانوں میں منتقل کرنے کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ یہ موقف باقی تمام علمائے کرام کا ہے۔ اس موقف پر اجمالی طور سے درج ذیل دلائل سے استدلال کیا گیا ہے:

[الف]- رسم قرآنی و خط عثمانی توقیفی ہے، قیاسی نہیں۔ **[ب]**- یہ رسم اسرارِ الٰہیہ و مقاصد نبویہ پر مبنی ہے جو

---

(۱) بدائع الصنائع، ج:۱، ص: ۱۶۸، كتاب الصلاة، مركز اهل سنت، بركات رضا، پور بندر، گجرات.
(۲) بدائع الصنائع، ج:۱، ص: ۱۶۹، كتاب الصلاة، مركز اهل سنت، بركات رضا، پور بندر، گجرات.
(۳) رد المحتار، ج:۲، ص:۲۶۹، كتاب الصلوٰة، فصل في القراءة، مطلب: الإستماع للقرآن فرض كفايه، دار الكتب العلمية، بيروت

دوسرے خط میں نہیں پائے جاتے۔ [ج]- یہ خلفاے راشدین کا طریقہ ہے اور بحکم حدیث خلفاے راشدین رضوان اللہ علیہم اجمعین کے طریقہ کو اپنانا ضروری ہے۔ [د]- ائمۂ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے۔[ہ]- اس پر اجماعِ امّت قائم ہے۔

تفصیلی طور پر درج ذیل عبارات و شواہد پیش کیے گئے ہیں:

امام بدر الدین محمد بن عبداللہ زرکشی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں:

"قال اشهب: سئل مالك رحمه الله: هل تكتب المصحف على ما أحدثه الناس من الهجاء؟ فقال لا إلا على الكتبة الاولىٰ رواه أبو عمر والدانى فى المقنع ثم قال : ولا مخالف له من علماء الأمة."

و قال الإمام أحمد رحمه الله : تحرم مخالفة خط مصحف عثمان فى ياء أو واو أو ألف أو غير ذٰلك.

قلت : و كان هذا فى الصدر الأول والعلم حيّ غض ، و أما الأٰن فقد يخشى الإلباس ، ولهذا قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام: لا تجوز كتابة المصحف الآن إلّا على الرسوم الأولى بإصطلاح الأيمة ، لئلا يوقع فى تغيير من الجهال، ... و قد قال البيهقى فى شعب الإيمان: من كتب مصحفا فينبغى أن يحافظ على حروف الهجاء التى كتبوا بها تلك المصاحف ولا يخالفهم فيها ولا يغير مما كتبوه شيئا ، فإنهم أكثر علماو أصدق قلبا و لسانا و أعظم أمانة منا، فلا ينبغى أن نظن بأنفسنا استدراكا عليهم و روى بسندهٖ عن ز يد قال: القراءة سنة، قال سليمان بن داود الهاشمي: يعنى ألّا تخالف الناس برأيك فى الاتباع ، قال: وبمعناه بلغنى عن أبى عبيد فى تفسير ذٰلك و ترى القراء لم يلتفتوا إلى مذهب العربية فى القراءة إذا خالف ذٰلك خط المصحف ، و اتباع حروف المصاحف عندنا كالسنن القائمة التى لا يجوز لأحد أن يتعداها.

عربی زبان کے علاوہ کسی دوسری زبان کے رسم الخط میں قرآن حکیم کی کتابت کے تعلق سے امام زرکشی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

هل يجوز كتابة القرآن بقلم غير العربى ؟ هذا مما لم أر للعلماء فيه كلاما و يحتمل الجواز لأنه قد يحسنه من يقرأه بالعربية والأقرب المنع كما تحرم قراءته بغير لسان العرب ولقولهم القلم أحد اللسانين والعرب قلما تعرف قلما غير العربى قال تعالىٰ : بلسان عربى مبين.(۱)

(۱) البرهان فى علوم القرآن، ج:۱، ص:۳۷۹، ۳۸۰

شیخ محمد عبد العظیم زرقانی لکھتے ہیں:

"إنه (أي رسم المصحف) توقيفى لا تجوز مخالفته وذٰلك مذهب علماء الجمهور، واستدلوا بأن النبي ﷺ كان له كتاب يكتبون الوحى، وقد كتبوا القرآن فعلا بهذا الرسم و أقرهم الرسول علىٰ كتابتهم ، و مضى عهده ﷺ والقرآن على هذه الكتبة لم يحدث فيه تغيير ولا تبديل ، بل ورد أنه ﷺ كان يضع الدستور لكتاب الوحى فى رسم القرآن وكتابة، و من ذٰلك قوله لمعاو ية و هو من كتبة الوحى: ألق الدواة و حرّف القلم و انصب الباء." (۱)

شیخ احمد بن مبارک سلجماسی مالکی علیہ الرحمہ اپنا سوال اور اپنے شیخ سیدی عبد العزیز دباغ علیہ الرحمہ کا جواب نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

قلت : فهل رسم القرآن على الصفة المذكورة صادر من النبى ﷺ أو من ساداتنا الصحابة رضى الله عنهم ؟ فقال رضى الله عنه : هو صادر منه ﷺ ، و هو الذى أمر الكتاب من الصحابة رضى الله عنهم أن يكتبوه على الهيئة المذكورة، فمازادوا وما نقصوا- رضى الله عنهم- على ما سمعوا من النبى ﷺ. (۲)

آگے اسی کتاب میں ہے:

فثبت أن الرسم توقيفى لا اصطلاحى و أن النبى ﷺ هو الآمر بكتابته على الهيئة المعروفة. (۳)

مولانا ناصر حسین مصباحی استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور نے اس موضوع پر بڑا مبسوط اور معلومات افزا مقالہ تحریر کیا جو باریک کمپوز شدہ خط سے فل اسکیپ سائز کے سولہ صفحات پر مشتمل ہے۔ موصوف نے رسم عثمانی ہی میں قرآن حکیم کی کتابت کے وجوب اور دوسری زبان ہندی، گجراتی، مراٹھی وغیرہ میں مصحف شریف کی منتقلی کا عدم جواز بڑے واضح اور مدلل انداز میں بیان کیا۔ چناں چہ اپنے مقالے کو سات فصلوں میں تقسیم کیا ہے، جس کا اجمالی بیان یہ ہے:

پہلی فصل: کتاب، سنت اور اجماع سے استدلال۔ **دوسری فصل:** صحابۂ کرام کے اقوال وآثار سے استدلال۔ **تیسری فصل:** محدثین وفقہا کے اقوال سے استدلال۔ **چوتھی فصل:** ائمۂ اربعہ کے اقوال سے استدلال۔ **پانچویں فصل:** عقلی دلائل سے استدلال۔ **چھٹی فصل:** اشکالات اور ان کا حل۔ **ساتویں فصل:** بیرون ہند کے شرعی ادارے، دار القضا، دار الافتا وغیرہ سے شائع ہونے والے فتاوے۔

---

(۱) مناهل العرفان فى علوم القرآن ۱/ ۳۴۰، مطبوعة المكتبة العصرية بيروت

(۲) الإبريز،ص:۸۵، الباب الأول في الأحاديث التي سألناه عنها، مطبوعه : دار الكتب العلمية، بيروت.

(۳) مصدر سابق، ص:۸۹

عدم جواز پر اوپر جو عبارات و شواہد پیش کیے گئے وہ اور ان کے علاوہ مزید دلائل مقالے میں درج ہیں، جیسا کہ تراجم فصول سے ظاہر ہے۔

ہمارے بعض مقالہ نگاروں نے ہندی انگریزی وغیرہ نامانوس زبانوں میں قرآن حکیم کی طباعت و اشاعت کے بہت سے مفاسد بھی شمار کیے، پھر لکھا: "درء المفاسد أهم من جلب النفع."

بعض مقالوں میں درج ذیل جزئیات بھی ہیں:

فتح القدیر (۱/ ۲۴۸) میں ہے:

فی الكافي إن اعتاد القراءة فی الفارسية أو أراد أن يكتب مصحفا فيها يمنع، و إن فعل فی آية أو آيتين لا.

کفایہ میں ہے:

لو اعتاد قراءة القرآن أو كتابة المصحف بالفارسية يمنع أشف المنع.

اعانۃ الطالبین علی فتح المعین (۱/ ۶) میں ہے:

يحرم كتابته بالعجمية ورأيت فی فتاویٰ العلامة ابن حجر أنه سئل هل يحرم كتابة القرآن الكريم بالعجمية كقرأته؟ فأجاب رحمه الله تعالیٰ بقوله: قضية ما فی المجموع عن الأصحاب التحريم.

مفتی محمد نسیم صاحب جامعہ اشرفیہ نے دیگر جزئیات کے ساتھ حضرت شارحِ بخاری علامہ مفتی محمد شریف الحق امجدی علیہ الرحمہ کے ایک فتویٰ کا اقتباس بھی ذکر کیا، جو اس طرح ہے:

"قرآن مجید اسی رسم الخط میں لکھنا فرض ہے، جس میں لکھا ہوا ہے، رسم الخط بدلنا حرام ہے۔"

جوابات سوال (۲)

دوسرے سوال کے جواب میں دو نظریات سامنے آئے:

پہلا نظریہ۔ یہ ہے کہ عربی حروف کے مخارج و صفات کی تعیین کے لیے اگر ہندی وغیرہ میں کچھ علامتیں خاص کر لی جائیں جن کے باعث ممکن حد تک قراءت کی غلطیوں سے بچا جا سکے اور صحیح ادائگی ممکن حد تک ہو سکے تو اس خاص صورت میں غیر رسم عربی مثلاً ہندی وغیرہ میں قرآن حکیم کی کتابت و طباعت جائز و درست ہے۔ یہ موقف درج ذیل علمائے کرام کا ہے:

(۱) مولانا محمد عالمگیر مصباحی، دار العلوم اسحاقیہ، جودھ پور (۲) مولانا عبد السلام رضوی، جامعہ انوار العلوم، تلشی پور (۳) مولانا محمد مسیح احمد قادری، جامعہ انوار القرآن، بلرام پور (۴) مولانا عبد الغفار اعظمی، ضیاء العلوم، خیر آباد (۵) مولانا محمد انور نظامی، مدرسہ فیض النبی، کنگھرہ، ہزاری باغ (۶) مولانا محمد معین الدین مصباحی، دار العلوم بہار شاہ، فیض آباد۔

اس موقف کے اثبات کے لیے بعض حضرات نے وہ عبارات و جزئیات ذکر کیے جو سوال نمبر (۱) کے جواب میں اُمّی کے لیے فارسی زبان میں جواز قراءت کے تعلق سے گزرے۔ بعض اہلِ علم نے تعلیمی ضرورت کے لیے ترتیبِ قرآنی کے خلاف عم پارہ کی طباعت واشاعت سے استدلال کیا، پھر اسی کو بنیاد بنا کر لکھتے ہیں:

”اس سوال کے تعلق سے اتنا عرض کرنا ہے کہ جب علمِ قرآن کی ضرورت کی وجہ سے ہندی وغیرہ زبانوں میں قرآن کو منتقل کر کے شائع کرنے کی اجازت ہو جائے گی تو لا محالہ یہ ضروری ہو جائے گا کہ عربی حروف کے مخارج و صفات کی تعیین کے لیے ہندی وغیرہ زبانوں میں کچھ علامتیں خاص کی جائیں۔“

مولانا محمد مسیح احمد مصباحی اور مولانا عبدالسلام مصباحی نے تفسیر روح البیان ۱۲؍ ۱۷۳ کی درج ذیل عبارت کو اپنا اپنا مستدل بہ قرار دیا:

”و في النهاية والدراية أن أهل فارس كتبوا إلى سلمان الفارسي أن يكتب لهم الفاتحة بالفارسية فكتب فكانوا يقرؤن ما كتب في الصلاة حتى لانت ألسنتهم، وقد عرض ذٰلك على النبي عليه الصلاة والسلام ولم ينكر عليه.“

مولانا محمد عالمگیر مصباحی نے امّی کے لیے فارسی میں جواز قراءت سے استدلال کرنے کے ساتھ اپنے موقف کی تائید و توثیق کے لیے مفتی شفیق احمد شریفی کا ایک فتویٰ پیش کیا ہے، جو درج ذیل ہے:

”ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ جو لوگ عربی رسم الخط سے ناواقف ہوں اور وہ تلاوتِ کلامِ الٰہی کرنا چاہتے ہوں ان کی تعلیم و تلقین کے لیے مصحفِ پاک کی ترتیب کے مطابق داہنی طرف سے کتابت شروع کی جائے اور پہلے قرآن کریم سر صفحہ نمایاں کر کے اس طرح لکھ دیا جائے کہ اس کا اصل ہونا اور اس کی متبوعیت و عظمت اور پورا ادب و احترام محفوظ و ملحوظ ہو اور اس کے نیچے تابع بنا کر کسی بھی زبان کے رسم الخط میں اتنی ہی عبارت قرآن کریم کی اس طرح پر لکھی جائے کہ قرآن کریم کے تمام خصوص حروف اور اس کے تمام فروق امتیازات نیز تمام خصوصیات کتابت اداو غیرہ مثلاً حروفِ زوائد (الف، لام) اور مد و جزم، تشدید و اسکان وغیرہ کی پوری پوری رعایت موجود و ملحوظ رہے اور ظاہر ہے کہ یہ صورت اس وقت ممکن ہوگی جب پہلے ان تمام خصوصیات کے لیے جامع مانع اصطلاحات وضع کر کے اس زبان کو مکمل کر لیا جائے، پھر لکھا جائے ورنہ بغیر اس کے کوئی صورت جواز و اباحت کی نہ ہوگی۔“ (۱)

اس کے علاوہ عمدۃ المحققین حضرت علامہ محمد احمد مصباحی صدر المدرسین جامعہ اشرفیہ کے حوالے سے مرقاۃ المفاتیح کا ایک اقتباس بھی ذکر کیا جو حسب ذیل ہے:

”قلت وفيه إيماء إلى أن المعتمد من مذهبنا أن المصلى إذا قرأ مالم يغير المعنى لم تفسد صلوته.“

---

(۱) فتاویٰ افضل المدارس، ص:۱۵۱

اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد موصوف کئی دفعات عائد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”مرقات کی مذکورہ عبارت سے غیر رسم عربی ہندی، گجراتی، مراٹھی وغیرہ میں قرآن حکیم کی کتابت کی اجازت کی راہ ضرورتاً و تیسرا علی الناس و دفعا للحرج و تعلیما و تعلما و تعلیم العلم القرآن و تلاوته فراہم ہو سکتی ہے۔“

دوسرا نظریہ- یہ ہے کہ عربی حروف کے مخارج وصفات کی تعیین کے لیے اولاً ہندی وغیرہ میں کچھ علامتیں خاص کرنا بہت دشوار ہے، اور اگر کچھ علامتیں مقرر کر لی جائیں تو بھی صحیح ادائگی کے ساتھ قرآن حکیم کی تلاوت ناممکن ہے، ہندی رسم الخط میں لکھے جانے کے بعد صحیح تلاوت وہی کر سکتا ہے جو عربی حروف کے مخارج وصفات سے آشنا اور ان کی ادائگی پر قادر ہو۔ اور اگر سب کچھ ہو بھی جائے تو بھی ہندی وغیرہ کسی بھی اجنبی زبان میں مصحف شریف کی کتابت کی اجازت نہیں دی جا سکتی کہ رسم عثمانی توقیفی ہے، اس پر اجماع صحابہ ہے، اس کی مخالفت ناجائز و گناہ ہے اور جب رسم عثمانی چھوڑ کر خود عربی زبان کے کسی دوسرے خط میں قرآن کریم کی کتابت جائز نہیں تو ہندی وغیرہ اجنبی زبانوں میں اس کی اجازت بدرجۂ اولیٰ نہیں ہو سکتی۔ یہ نقطۂ نظر باقی تمام مقالہ نگاروں کا ہے۔

حضرت مولانا نصر اللہ رضوی استاذ فیض العلوم، محمد آباد، بڑے اچھوتے انداز میں اپنے موقف کی ترجمانی کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”عربی حروف کے مخارج وصفات کی تعیین کے لیے اگر ہندی وغیرہ میں کچھ علامتیں خاص کر لی جائیں“ کا مطلب یہ ہوگا عربی کے ۲۸ر حروفِ تہجی کے برابر ان زبانوں میں بھی حروف بنائے جائیں اور ہر ایک کو دوسرے سے ممتاز کرنے کے لیے امتیازات قائم کیے جائیں، علامتیں لگائی جائیں، شکلیں وضع کی جائیں اور ان پر بیش بہا کتابیں لکھی جائیں، پھر ان کے جانکار قاری پیدا کیے جائیں، ان کے ذریعہ پھر لوگوں کو تعلیم دی جائے، تلفظ، ادائگی کی مشق کرائی جائے، صفات کی تعلیم دی جائے تو اس طول عمل میں خود کافی دقتیں پیش آئیں گی اور یہ ایک نئی زبان کا وضع کرنا ہوگا، جس کے جانکار اور ماہرین پیدا کرنے میں عرصہ لگ جائے گا، نتیجہ خواہ کچھ بھی نکلے تو اس نئی زبان کی تعلیم سے بہتر تو یہی ہوگا کہ عربی کے اٹھائیس حروفِ تہجی کی تعلیم دے دی جائے اور مخارج وصفات کا اہتمام تو وہ عربی زبان کی خصوصیات سے ہے۔ اور جب مذکورہ ساری دقتیں جھیل کر اس نئی زبان کو تمام مراحل سے گزار بھی دیا جائے تو ان رسومِ قرآن کا کیا ہوگا جو صرف زبانِ عربی ہی کے ساتھ خاص ہیں اور ان میں قیاس کو کچھ دخل بھی نہیں ہے، سب کچھ سماع پر موقوف ہے اور رسم مصحفِ عثمانی پر اجماع قائم ہو چکا ہے، اس میں تبدیلی کرنا خرقِ اجماع ہوگا لہٰذا متن قرآن مجید کو کسی بھی اجنبی زبان میں تبدیل کرنا قطعاً جائز نہ ہوگا۔ عہدِ صحابہ اور اس کے بعد پوری دنیا میں اسلام پھیلا، مگر کبھی اس کی ضرورت محسوس نہ کی گئی، حالاں کہ صحابہ اور تابعین کو نہ جانے دوسری کتنی زبانوں سے سابقہ پڑا مگر قرآن جوں کا توں رہا اور رشد وہدایت کے جوہر لٹاتا رہا۔ قرآن کریم ہمارا دینی سرمایہ ہونے کے ساتھ زبانِ عربی کا بھی کفیل ہے۔ ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ زبانِ عربی کو عام کرنے کی تدبیریں کی جاتیں اور اس عالمی زبان کو ہاتھ سے نہ جانے دیا جاتا تاکہ ہمارے دین کا جو بیش بہا سرمایہ فقہ و

حدیث، تفسیر اور دیگر علومِ دینیہ زبانِ عربی میں ہیں، وہ رائیگاں نہ جائیں، تو اس کے بجاے الٹے متن قرآن کو تبدیل کرنے کی ٹھان لی گئی۔ واللہ الھادی الی سبیل الرشاد۔

جواز کے قائلین میں بعض حضرات نے حضرت سلمان فارسی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس عمل سے استدلال کیا جو انھوں نے اہلِ فارس کی طلب پر فارسی زبان میں سورۂ فاتحہ لکھی اور حضور نبیِ اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس پر کوئی انکار نہ فرمایا— اس کے جواب کے طور پر حضرت مولانا ابرار احمد اعظمی استاذ دار العلوم نداے حق، جلال پور نے اعانۃ الطالبین علیٰ فتح المعین (۶/۱) کی درج ذیل عبارت مجوزین کو نذر کی:

”واما ما نقل عن سلمان رضى الله تعالىٰ عنه أن قوما من الفرس سألوه أن يكتب لهم شيئا من القرآن فكتب لهم فاتحة الكتاب بالفارسية، فأجاب عنه أصحابنا بأنه كتب تفسير الفاتحة لا حقيقتها.“

مناہل العرفان ص:۱۴۱ر پر ہے:

”روى أن أهل فارس كتبوا إلى سلمان أن يكتب لهم الفاتحة بالفارسية فكتب لهم بسم الله الرحمٰن الرحيم. بنام يزدان بخشاينده فكانوا يقرؤن ذٰلك فى الصلاة حتى لانت ألسنتهم كذا في المبسوط قاله فى النهاية والدراية.“

حضرت مفتی شیر محمد رضوی دار العلوم اسحاقیہ جودھ پور نے عدم جواز پر مفتی شفیق احمد شریفی کا وہی مقدم الذکر فتویٰ مستدل بہ قرار دیا جس کو اسی دار العلوم کے ایک دیگر استاذ مولانا محمد عالمگیر مصباحی نے جواز کا موید ٹھہرایا۔ فرق صرف مستدرک اور مستدرک منہ کا ہے۔ ورنہ دونوں باتیں ایک ہی فتویٰ میں ہیں۔

☆☆☆☆☆

فیصلے

غیر رسمِ عثمانی میں قرآن حکیم کی کتابت

اس کے جواب میں جملہ مندوبینِ کرام نے بالاتفاق یہ فیصلہ کیا کہ قرآن کی کتابت نہ صرف رسم عربی، بلکہ رسم عثمانی میں فرض ہے۔ غیر عربی رسم الخط تو در کنار خود عربی رسم الخط میں بھی رسم عثمانی کے خلاف لکھنا حرام و ناجائز ہے۔ اس کے دلائل یہ ہیں:

① رسم قرآنی توقیفی ہے، قیاسی نہیں۔ رسول اللہ ﷺ کے خاص کاتبین سرکار کی ہدایت کے مطابق قرآن کی کتابت کرتے، اسی رسم کی پابندی صحابۂ کرام نے کی جو آج بھی جاری ہے۔

② اس رسم میں خاص اسرارِ الٰہیہ و مقاصدِ جلیلہ ہیں جو دوسرے رسم میں نہیں۔

③ یہ خلفاے راشدین کا طریقہ ہے اور بحکم حدیث خلفاے راشدین رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے طریقے کو اپنانا ضروری ہے۔

④ ائمۂ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے۔

⑤ اسی پر اجماعِ امت قائم ہے۔

ماٰخذ

① امام احمد بن مبارک سجلماسی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں:

قال (سيّدى عبد العزيز الدبّاغ)رضى الله تعالىٰ عنه : ما للصحابة ولا لغيرهم فى رسم القرآن العزيز شعرة واحدة و إنّما هو بتوقيف من النبى ﷺ وهو الذى أمرهم أن يكتبوه على الهيئة المعروفة بزيادة الأحرف و نقصانها لأسرار لا تهتدى إليها العقول، ما

كانتِ العربُ فی جاهليتها ولا أهلُ الإيمان من سائر الأمم فی اديانهم يعرفون ذٰلك ولا يهتدون بعقولهم الى شئ منه وهو سرّ من أسراره خصّ الله به كتابَهُ العزيز، دون سائر الكتب السّماوية فلا يوجد شبه ذٰلك الرسم، لافی التوراة ولا فی الإنجيل ولا فی غيرهما من الكُتب السّماويةِ . وكما أنّ نظم القرآن معجز فرسمه أيضًا معجز. وكيف تهتدى العقول إلى سرّ زيادة الألف فی مائة دون فئة وإلى سر زيادة الياء فی " بِأَيۡيْدٍ" من قولهٖ تعالٰى:" وَالسَّمَآءَ بَنَيۡنٰهَا بِأَيۡيْدٍ "... إلى غير ذٰلك مما لا يكاد ينحصر وكل ذٰلك لأسرار إلهية وأغراض نبوية وإنما خفيت على الناس لأنها من الأسرار الباطنية التی لا تدرك إلا بالفتح الربانی فهی بمنزلة الألفاظ والحروف المقطعة فی أوائل السُّور.اهـ (۱)

(۲) حضرت سیدی عبد العزیز دباغ رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ فرماتے ہیں:

وإنما يصح ان يدعى الاصطلاح من الصَّحابة رضوان الله عليهم لو كانت كتابة القرأن العزيز إنَّما حدثَتْ فی عصرهم بعد وفاة النبی ﷺ فثبت أن الرسم توقيفی ،لا اصطلاحی وأنّ النّبی ﷺ هو الأمر بكتابته على الهيئة المعروفة.

فقلت إنَّه عليه الصلوٰة والسلام كان لا يعرف الكتابة وقد قال تعالٰى فی وصفه " وَمَا كُنۡتَ تَتۡلُوۡا مِنۡ قَبۡلِهٖ مِنۡ كِتٰبٍ وَّلَا تَخُطُّهٗ بِيَمِيۡنِكَ اِذًا لَّارۡتَابَ الۡمُبۡطِلُوۡنَ ۝۴۸ "

فقال رضي الله عنه: كان رسول الله ﷺ لا يعرفها بالاصطلاح والتعلُّم من الناس وأما من جهة الفتح الربانی فيعلمها ويعلم أكثر منها وكيف لا ، والأولياء الأمّيون من أمّته الشريفة المفتوح عليهم يعرفون خطوط الأمم والأجيال من لدن أدم عليه السلام وأقلام سائر الألسن وذٰلك ببركة نوره ﷺ فكيف به عليه الصلوٰة والسّلام.

قال رضي الله عنه : ومن فتح الله عليه ونظر فی أشكال الرسم التی فی الواح القرأن ثم نظر فی أشكال الكتابة التی فی اللوح المحفوظ وجد بينهما تَشابُهًا كثيرا وعَايَنَ زيادة الألف فی اللوح المحفوظ فی "كفروا أو أمنوا" وغير ذٰلك مما سبق وعلم أسرارا فی ذٰلك كله وعلم أن تلك الأسرار من وراء العقول. اهـ (۲)

(۳) نیز امام احمد بن مبارک فرماتے ہیں:

---

(۱) الإبريز، الباب الأول في الأحاديث التي سألناه عنها، ص:۸۷، ۸۸، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) الإبريز، الباب الأول في الأحاديث التي سألناه عنها، ص ۹۰، دار الكتب العلمية، بيروت

فقلت: فإن كان الرسم توقيفياً بوحى من النّبى ﷺ و أنه كألفاظ القرآن فلِمَ لَم ينقله تواتراً حتى ترفع فيها الريبة و تطمئن القلوب به كما فى ألفاظ القرآن ؟ فإن ما من حرف حرف إلا وقد نقل تواترا لم يقع فيه اختلاف و لا اضطراب و أمّا الرسم فإنّما نقل بالآحاد كما يعلم من الكتب الموضوعة فيه و من نقله بالاحاد ووقع الاضطراب بين النقلة فى كثير منه و كيف تُضيَّع الأمة شيئاً من الوحى ؟

فقال رضى الله عنه: ما ضَيَّعَتِ الأمة شيئًا من الوحى. والقرآنُ بحمد الله محفوظ ألفاظًا و رسماً، فأهل العرفان والشهود والعيان حفظوا الفاظه ورسمه ولم يُضيّعوا منهما شعرة واحدة وأدركوا ذٰلك بالشهود والعيان الذى هو فوق التواتر وغيرهم حفظوا الفاظه الواصلة إليهم بالتواتر واختلافهم فى بعض حروف الرسم لا يقدح ولا يصير الأمة مضيعة كما لا يضر جهل العامة بالقرآن و عدم حفظهم لألفاظه.

قلت: هٰذا الذى قاله الشيخ رضى الله عنه في غاية الحسن و نهاية العرفان. اهـ (۱)

④ نیز امام احمد بن مبارک سجلماسی مالکی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ رقم طراز ہیں:

قال الحافظ ابوعمرو الدانى فى كتاب "المقنع":حدثنا ابو محمد عبد الملك بن ابى الحسن أن عبد العزيز بن على حدّثهم قال : حدثنا المقدام بن تليد قال: حدثنا عبد الله بن عبد الحكم قال اشهب: سئل مالك رحمه الله تعالى فقيل له : ارأيت من استكتب مصحفاً اليوم؟ أترى أن يكتب على ما أحدث الناس من الهجاء اليوم؟ فقال: لا أرى ذٰلك، و لكن يكتب على الكتابة الاولى. قال أبو عمرو: ولا مخالف له فى ذٰلك مِن علماء الأمة.

وقال فى موضع آخر: حدثنا أبو محمد عبد الملك بن الحسن قال: حدثنا عبد العزيز بن على قال: حدثنا المقدام بن تليد قال: حدثنا عبد الله بن عبد الحكم قال: سئل مالك عن الحروف التى تكون فى القرآن مثل الواو والألف أترى أن تغير من المصحف إذا وجدت فيه كذٰلك؟ قال: لا- قال أبوعمرو: يعنى الواو والألف الزائدتين فى الرسم لمعنى مثل الواو فى "أولٰئك و أولى واولات" و شبهه و مثل الألف فى" لن ندعوا و قتلوا ولاأوضعوا ولا أذبحنه و مائة و مائتين ولا تيأسوا و يبدؤا وتفتؤا و يعبؤا" و شبهه، و كذا الياء فى"من نبأى المرسلين و ملأيه" و شبهه. اهـ

(۱) الإبريز، الباب الأول في الأحاديث التي سألناه عنها، ص:۹۱، دار الكتب العلمية، بيروت

و قال الجعبرى فى شرح العقيلة: ما نقله أبو عمرو عن مالك هو مذهب الأئمة الأربعة و إنما خص مالك لأنه صاحب فتياه، و مستندهم مستند الخلفاء الأربعة رضوان الله عليهم. اهـ (۱)

⑤ اتقان میں ہے:

أجمعوا على لزوم اتباع رسم المصاحف العثمانية فى الوقف إبدالًا و إثباتًا و حذفًا و وصلًا و قطعًا .اهـ (۲)

⑥ الکواکب الدریہ میں ہے:

أجمعت الأمة المعصومة من الخطأ بعد ذلك فى عهد التابعين والأئمَّة المجتهدين على تلقّى ما نقل فى المصاحف العثمانية التى أرسلها إلى الأمصار بالقبول و على ترك ما سوا ذلك...ولذلك جعل الأئمة موافقة الرسم العثمانى ولو احتمالًا شرطًا لقبول القراءة، فقالوا: كل قراءة ساعدها خط المصحف مع صحة النقل و مجيئها على الفصيح من لغة العرب فهى المعتبرة.اهـ (۳)

⑦ شارحِ عقیلہ نے حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے:

أنّ عثمان أرسل إلى كل جند من اجناد المسلمين مصحفًا و أمرهم أن يحرقوا كل مصحف يخالف الذى أرسل إليهم ولم يعرف أن أحدًا خالف فى رسم هذه المصاحف العثمانية.اهـ(۴)

⑧ مدخل میں ہے:

من لا يعرف المرسوم من الأُمَّةِ يجب عليه أن لا يقرأ فى المصحف إلا بعد أن يتعلم القراءة على وجهها أو يتعلم مرسوم المصحف، فإن فعل غير ذٰلك فقد خالف ما اجتمعت عليه الأمةُ، و حُكمه معلوم فى الشرع الشريف. اهـ (۵)

بعض لوگ جو غیر عربی قرآن کی ضرورت بتاتے ہیں ان کے جوابات بھی دیے گئے۔

کہا گیا کہ اگر کوئی عجمی اسلام لائے تو فوراً اس پر نماز اور نماز میں قرآن کی قراءت فرض ہوگی۔ اب وہ عربی سے ناآشنا ہے

(۱) الإبريز، الباب الأول، ص:۹۳، دار الكتب العلمية، بيروت
(۲) الإتقان فى علوم القرآن، فصل في كيفية الوقف علىٰ اواخر الكلم، ص:۱۱۸، ج:۱، طبع ممبئى
(۳) الكواكب الدرية فيما ورد في إنزال القراءة علىٰ سبعة أحرف من الأحاديث النبوية، ص:٣٤
(۴) خميلة أرباب المقاصد شرح عقيلة اتراب القصائد للإمام الجعبرى، ص:٣٥
(۵) المدخل لابن الحاج المالكي، فصلٌ في نية الناسخ وكيفيتها، ج:٤، ص:٨٦، مكتبة دار التراث، القاهرة.

تو اس کے لیے نماز پڑھنا مشکل ہوگا اور اس کے عجمی رسم الخط میں متنِ قرآن موجود ہو تو اسے دیکھ کر وہ فوراً کچھ سورتیں یاد کر لے گا اور نماز ادا کر سکے گا۔

اس کے کئی جوابات دیے گئے:

① ایسا عجمی بھی اسلام لا سکتا ہے جو اپنی زبان بھی لکھنا، پڑھنا نہ جانتا ہو، اس کے لیے کیا صورت ہوگی؟

② عہدِ رسالت سے اب تک ہر دور میں پڑھے لکھے اور بے پڑھے ہر طرح کے لوگ اسلام لاتے اور قرآن سیکھ کر اپنے فرائض ادا کرتے رہے۔ آج یہ کیوں نہیں ہو سکتا؟ نماز میں قراءت کے لیے قرآنِ مکتوب ہی سے یاد کرنا کوئی ضروری نہیں، زبانی سن کر اور سیکھ کر بھی یہ عمل ہو سکتا ہے۔ عہدِ رسالت وصحابہ میں بھی بے شمار امّی (بے پڑھے لکھے) اسلام لائے اور زبانی سیکھ کر قرآن کی قراءت کی۔ یہ کام آج بھی ہو سکتا ہے اور ہوتا رہتا ہے۔

③ ہمارے مذہب میں نومسلم کے لیے ایک صورت یہ بھی ہے کہ جب تک وہ دو تین سورتیں نہیں سیکھ لیتا، اپنی نمازیں کسی قاری کی اقتدا میں ادا کرے، مقتدی پر قراءت فرض نہیں اور سنن و نوافل میں بھی اقتدا جائز ہے، خصوصاً جب کہ بلا تداعی ہو تو کسی طرح کی کراہت تنزیہی بھی نہیں۔

علاوہ ازیں اگر غیر عربی قرآن کا رواج ہو تو انجام یہ ہوگا کہ اصل قرآن کا وجود نادر اور صرف لائبریریوں کی زینت ہو کر رہ جائے گا اور عربی رسم الخط سے آشنائی کا سلسلہ بھی کم سے کم تر یا معدوم ہو جائے گا، جیسے آج یہ مشاہدہ ہے کہ جن علاقوں میں اردو رسم الخط متروک ہے اور اردو جملے یا عبارتیں بھی دیو ناگری رسم الخط میں لکھ کر پڑھنے، پڑھانے کا رواج ہو گیا ہے، ان علاقوں کے عوام میں اردو خواں اگر معدوم نہیں تو نادر ضرور ہو گئے ہیں۔ خدانخواستہ اگر متن قرآن کے ساتھ بھی یہ سلوک روا رکھا گیا تو اس کا انجام بھی اس سے کچھ مختلف نہ ہوگا۔ والعیاذ باللہ رب العٰلمین.

دوسرے سوال کے جواب میں مندوبین نے یہ لکھا کہ **اولاً** ہندی وغیرہ میں عربی حروف کے مخارج وصفات کی تعیین کے لیے علامات خاص کرنا بہت دشوار ہے، **اور اگر** کچھ علامتیں مقرر بھی ہو جائیں تو کسی قاری کی تعلیم وتمرین کے بغیر صحیح ادائگی ناممکن ہے۔ **بالفرض** یہ بھی ہو جائے تو بھی کسی اجنبی زبان میں کتابتِ قرآن کی اجازت نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ رسم قرآنی توقیفی ہے، جس کی پابندی عربی رسم الخط میں بھی ضروری ہے اور غیر عربی میں اس کی پابندی ممکن، تو کیا متصور بھی نہیں۔

الحاصل غیر رسم عربی اور غیر رسم عثمانی میں متن قرآن کی کتابت کسی طرح سے جائز و درست نہیں۔ واللہ تعالیٰ أعلم، وعلمه جل مجده أتم وأحكم.

☆☆☆☆

طویلے کے جانوروں اور دودھ پر زکاۃ

☆- سوال نامہ

☆- خلاصۂ مقالات

☆- فیصلے

سوال نامہ

طویلے کے جانوروں اور دودھ پر زکاۃ

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظمِ مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہٖ سبحانہ و تعالیٰ

بڑے شہروں میں دودھ سپلائی کرنے والے زیادہ تر تاجروں کا کاروبار عظیم پیمانے پر پھیلا ہوا ہوتا ہے، یہ لوگ بھینسوں کے بڑے بڑے طویلے رکھتے ہیں جن میں کافی ملازمین مختلف کاموں پر مامور ہوتے ہیں۔ یہ تجار قرب و جوار سے اور بسا اوقات دور دراز سے بھی بھینسیں خرید کر لاتے ہیں، جن میں کچھ کو اپنے طویلے کے لیے چھانٹ لیتے ہیں اور ان کا دودھ شہروں میں سپلائی کرتے ہیں اور زیادہ تر بھینسیں وہ فروخت کر دیتے ہیں، ان کی زکاۃ کا مسئلہ ماضی میں کچھ علما کے درمیان موضوع بحث رہ چکا ہے مگر شاید تشفی بخش حد تک نتیجہ خیز نہ رہا، اس لیے ضرورت ہے کہ ایک بار اس کی تنقیح ہو جائے لہذا عرض ہے کہ:

(۱) طویلے کی بھینسیں جن کے دودھ سے عظیم الشان پیمانے پر کاروبار ہو رہا ہے مال تجارت ہیں یا کرایے کے مکان یا آلۂ حرفت کی طرح ہیں؟

(۲) اور بہر حال زکاۃ کا حکم کس سے وابستہ ہو گا؟

☆☆☆☆

خلاصۂ مقالات بعنوان

طویلے کے جانوروں اور دودھ پر زکاۃ

تلخیص نگار: مولانا نثار احمد نظامی مصباحی، تربیتِ تدریس، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

”مجلس شرعی“ جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے سولہویں فقہی سیمینار کا ایک موضوع ہے: ”طویلے کے دودھ اور جانوروں کا مسئلہ“۔ اس موضوع پر اکتیس (۳۱) علمائے کرام کے تیس (۳۰) مقالے ”مجلس شرعی“ کو موصول ہوئے جن کے صفحات کی مجموعی تعداد ستّر (۷۰) ہے۔

سوال نامے میں طویلے کے جانوروں کی خرید و فروخت اور طویلوں کی صورتِ حال مختصراً ذکر کرنے کے بعد دو سوال علمائے کرام کی خدمت میں پیش کیے گئے تھے۔ **پہلا سوال** یہ تھا:

”طویلے کی بھینسیں جن کے دودھ سے عظیم الشان پیمانے پر کاروبار ہو رہا ہے، مالِ تجارت ہیں؟ یا کرائے کے مکان یا آلۂ حرفت کی طرح ہیں؟“

سوال (۱) کے جوابات

اس سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات کے کل پانچ موقف سامنے آئے۔

پہلا موقف: یہ ہے کہ طویلے کی بھینسیں مالِ تجارت ہیں۔ اس کے قائل آٹھ حضرات ہیں۔

(۱) مفتی حبیب اللہ خاں مصباحی، بلرام پور (۲) قاضی فضل رسول مصباحی، مہراج گنج (۳) مولانا رضاء الحق اشرفی مصباحی، کچھوچھہ شریف (۴) مولانا محمد عارف اللہ مصباحی (۵) مولانا نصر اللہ رضوی، محمد آباد (۶) مولانا شبیر احمد مصباحی، مہراج گنج (۷، ۸) مولانا شبیر عالم مصباحی و مولانا محسن رضا ہادی، دھرول، گجرات۔

ان میں سے پہلے پانچ حضرات اپنے موقف کے اثبات میں فرماتے ہیں کہ طویلے کی بھینسیں تجارت کی غرض سے خریدی جاتی ہیں اس لیے وہ مالِ تجارت ہیں، اور مولانا شبیر احمد مصباحی کرایے کے مکان اور آلۂ حرفت کی طرح ہونے کی

نفی کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"امورِ ثلاثہ سے دو کی نفی ثابت تو اس کے ذیل میں بھینس کا مالِ تجارت ہونا ثابت۔"

حاصل یہ کہ یہ تمام حضرات کرایے کے مکان یا آلاتِ حرفت کی طرح ہونے کی نفی کرتے ہیں اور ان بھینسوں کو مالِ تجارت قرار دیتے ہیں۔

کرایے کے مکان کی طرح نہ ہونے پر ان حضرات نے درج ذیل طریقوں سے استدلال فرمایا ہے:

[۱] مولانا رضاء الحق اشرفی لکھتے ہیں:

"مکان کا کرایہ منفعت کا عوض ہے، عینِ مکان یا جزوِ مکان کا عوض نہیں اور دودھ سے جو منفعت حاصل کی جاتی ہے وہ دودھ کا عوض ہے اور دودھ جانور کا جز ہے یعنی دودھ کا عوض جانور کے جز کا عوض ہے اور مکان کا کرایہ مکان یا جزوِ مکان کا عوض نہیں، لہٰذا طویلے کے جانور کرایے کے مکان کی طرح نہیں۔"

[۲] مولانا محمد عارف اللہ مصباحی رقم طراز ہیں:

"یہ بھینسیں کرایے کے مکان کی طرح نہیں، کیوں کہ ان پر اجارہ کی تعریف صادق ہی نہیں آتی، اس لیے کہ اجارہ کی تعریف ہے: "کسی شے کے نفع کا عوض کے مقابل کسی شخص کو مالک کر دینا۔" (۱) اور یہاں طویلے کی بھینسوں کو عوض کے مقابل کسی دوسرے کو نہیں دیا جاتا کہ وہ ان سے نفع حاصل کرے۔ بلکہ یہاں بھینسوں سے حاصل ہونے والا دودھ بھی دوسرے تک عقدِ بیع کے ذریعہ پہنچتا ہے، بہ واسطۂ عقدِ اجارہ نہیں، اس لیے انھیں کرایے کے مکان کی طرح قرار دینا درست نہیں۔"

[۳] مولانا شبیر احمد مصباحی استدلال کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فتاویٰ رضویہ، میں ہے:

"اصل کلی یہ ہے کہ جس طرح عقد بیع اعیان پر وارد ہوتا ہے یوں ہی اجارہ ایک عقد ہے کہ خاص منافع پر ورود پاتا ہے جس کا ثمرہ یہ ہوتا ہے کہ ذات شئ بدستور ملکِ مالک پر باقی رہے اور مستاجر اس سے نفع حاصل کرے۔ جو اجارہ خاص کسی عین و ذات کے استہلاک پر وارد ہو، محض باطل ہے ...... گائے کو لادنے کے لیے اجارہ لیا جائز، دودھ پینے کو ناجائز، کہ لادنا منفعت ہے اور دودھ عین۔" اھ (۲)

فاضلِ بریلوی رضی اللہ تعالیٰ عنہ عین و منفعت کے درمیان فرق کی عکاسی یوں پیش کرتے ہیں:

"عین قائم بالذات کو کہتے ہیں اور منفعت معانیِ حاصلہ فی الغیر کو، عین امورِ محسوسہ سے ہے اور منفعت معنیِ معقول، عین کو چند زمانے تک بقا حاصل اور منفعت ہر آن متجدد۔ فی رد المحتار: المنفعة عرض لا تبقی زمانین." اھ (۳)

---

(۱) بہارِ شریعت ۱۴/ ۱۰۱

(۲) فتاویٰ رضویہ ج:۸، ص:۱۸۷، کتاب الإجارة، مطبوعہ: رضا اکیڈمی، ممبئی

(۳) فتاویٰ رضویہ ج:۸، ص:۱۸۷، کتاب الإجارة، مطبوعہ: رضا اکیڈمی، ممبئی

اس کی روشنی میں مکان کے کرایہ اور جانوروں کے دودھ کے درمیان مندرجہ ذیل فرق واضح: مکان سے مقصود سکونت اور جانور سے مقصود دودھ ہے، سکونت منفعت اور قابلِ اجارہ اور دودھ عین اور عدمِ قابلِ اجارہ۔"

اس موقف کے حاملین نے جن دلائل کی بنیاد پر بھینسوں کے آلۂ حرفت کی طرح ہونے کی نفی کی ہے، ان کو انشاء اللہ ہم دوسرے موقف کے تحت ذکر کریں گے۔

دوسرا موقف: یہ ہے کہ طویلے کی بھینسیں کرایے کے مکان کی طرح ہیں۔ یہ موقف چھ حضرات کا ہے:

(۱) مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی، جامعہ امجدیہ (۲) مولانا محمد عالم گیر مصباحی، جودھ پور (۳) قاضی فضل احمد مصباحی، بنارس (۴) مولانا صدر الوریٰ قادری مصباحی، جامعہ اشرفیہ (۵) مولانا محمد انور نظامی مصباحی، ہزاری باغ (۶) مولانا رفیق عالم مصباحی، بریلی شریف۔

ان میں تین حضرات نے یہ بھی لکھا ہے کہ جن بھینسوں کو تُجّار فروخت کر دیتے ہیں وہ مالِ تجارت ہیں۔ اور مولانا صدر الوریٰ صاحب مصباحی نے کرایے کے مکان کی طرح قرار دینے کے بعد تحریر فرمایا ہے کہ:

"اگر طویلے کی بھینسوں کو اس اعتبار سے آلۂ حرفت کی طرح مانا جائے کہ آلاتِ حرفت جیسے مالِ تجارت نہیں ہوتے ویسے ہی یہ بھینسیں بھی مالِ تجارت نہیں، جب بھی کوئی حرج نہیں۔"

پھر چند سطروں کے بعد فرماتے ہیں:

"اس گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ کرایے کے مکان اور آلۂ حرفت دونوں میں قدر اشتراک یہ ہے کہ نہ کرایے کا مکان مالِ تجارت ہے، نہ آلۂ حرفت ہی مالِ تجارت ہے، لہٰذا حکم میں دونوں کے درمیان کوئی تنافی نہیں، دونوں کا تصادق ایک ساتھ ہو سکتا ہے۔ اس بنا پر سوال میں قائم کی گئی تشقیق "یا کرایے کے مکان یا آلۂ حرفت کی طرح ہیں" منعِ جمع کے لیے نہیں ہو سکتی، بلکہ منعِ خلو پر محمول ہوگی۔"

مولانا رفیق عالم صاحب نے طویلے میں رکھی جانے والی بھینسوں کی تین قسمیں بیان کی ہیں جن میں ایک کو سائمہ دوسری کو مالِ تجارت اور تیسری قسم کو کرایے کے مکان کی طرح قرار دیا ہے۔

اس موقف کے قائلین نے جن دلائل کی بنیاد پر ان بھینسوں کے مالِ تجارت ہونے کی نفی کی ہے، ان کا ذکر انشاء اللہ ہم چوتھے موقف کے تحت کریں گے۔

پہلے اور دوسرے موقف والوں نے جن دلائل کی بنا پر آلۂ حرفت کی طرح ہونے کی نفی کی ہے

❖ ہدایہ میں ہے:

ولیس فی دور السکنیٰ زکاۃ لأنھا مشغولۃ بالحاجۃ الأصلیۃ ولیست بنامیۃ أیضا، وعلی ھذا کتب العلم لأھلھا و آلات المحترفین لما قلنا. اھ ملخصاً. (۱)

---

(۱) الھدایہ، ج:۱، ص:۱۶۶، اوائل کتاب الزکاۃ، مجلس البرکات، جامعہ اشرفیہ، مبارک فور.

❖ فتح القدیر میں ہے:

(قوله : آلات المحترفين) المراد بها ما لا يستهلك عينه في الانتفاع كالقَدُوْمُ والمِبْرَد فلا تفنى عينهما، أو ما يستهلك ولا يبقى أثر عينه. فلو اشترى الغَسّالُ صابونا لغسل الثياب أو حرضا يساوى نصابا و حال عليه الحول لا تجب فيه الزكاة، فإن ما يأخذه من الأجرة بمقابلة العمل. ولو اشترى الصبّاغ عُصفُراً أو زعفرانا يساوى نصابا للصبغ، أو الدباغُ دهنا أو عفصًا للدِّباغة و حال عليه الحول تجب فيه، لأن الماخوذ بمقابلة العين. اھ(۱)

❖ الفاظ اور تعبیر کے فرق کے ساتھ ایسا ہی عنایہ شرح ہدایہ، در مختار اور رد المحتار میں بھی ہے۔

مولانا عارف اللہ صاحب مذکورہ بالا جزئیات کی روشنی میں استدلال کرتے ہوئے رقم طراز ہیں: ”یہاں بھینسوں کے زندہ باقی رہتے ہوئے ان کے عین سے کلہاڑے اور ریتی کی طرح فائدہ نہیں اٹھایا جاتا، اور نہ ہی ان کا عین فائدہ اٹھاتے وقت ہلاک ہی ہوتا ہے، اس لیے انھیں آلۂ حرفت کے ساتھ لاحق کرنا بھی درست نہیں۔“

تیسرا موقف: یہ ہے کہ طویلے کی بھینسیں آلۂ حرفت کی طرح ہیں۔ یہ موقف دس حضرات کا ہے:

(۱) مفتی عنایت احمد نعیمی، بلرام پور (۲) مفتی شیر محمد خاں رضوی، جودھ پور (۳) مولانا عبد السلام رضوی، بلرام پور (۴) مولانا محمد مسیح احمد قادری، بلرام پور (۵) مولانا شمشاد احمد مصباحی، جامعہ امجدیہ (۶) مولانا محمد ناصر حسین مصباحی، جامعہ اشرفیہ (۷) مولانا محمد سلیمان مصباحی، سلطان پور (۸) مولانا محمد معین الدین مصباحی، فیض آباد (۹) مولانا شیر محمد مصباحی، وارثیہ، لکھنؤ (۱۰) مولانا دستگیر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ۔

ان میں سے چھ حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ جن بھینسوں سے دودھ حاصل کرنا مقصود نہیں ہوتا بلکہ ان کی خرید و فروخت مقصود ہوتی ہے، وہ مالِ تجارت ہیں۔ اور مولانا دستگیر عالم مصباحی صاحب ان بھینسوں کی آلاتِ حرفت سے کچھ مشابہت مانتے ہیں، وہ بھی اس صورت میں جب کہ بھینسوں کو ان کے دودھ سے نفع اٹھانے کی نیت سے خریدا ہو اور اگر خریدنے کے وقت اس کے علاوہ کوئی اور نیت تھی تو اس کی کل پانچ امکانی صورتیں اور ان کے احکام انھوں نے ذکر کیے ہیں۔

مذکورہ بالا دس حضرات نے جن دلائل کے ذریعہ کرائے کے مکان کی طرح ہونے کی نفی کی ہے وہ تقریباً وہی ہیں جو پہلے موقف کے تحت گزر چکے ہیں، اور جن دلائل کی بنیاد پر مالِ تجارت ہونے کی نفی کی ہے انھیں ان شاء اللہ ہم چوتھے موقف کے تحت ذکر کریں گے۔ اور رہی بات ان کے اپنے موقف پر دلیل کی، تو ان میں سے اکثر حضرات نے اس سے چشم پوشی فرمائی ہے اور مولانا ناصر حسین مصباحی نے آلاتِ حرفت کی طرح ان بھینسوں کو کاروبار کا ذریعہ اور وسیلہ کہہ کر انھیں آلۂ حرفت سے ملحق کیا ہے۔

اور مولانا شمشاد احمد مصباحی نے انھیں ”دودھ بنانے والی فیکٹری کی طرح دودھ پیدا کرنے کا آلہ اور ذریعہ“ کہا ہے۔

---

(۱) فتح القدير، ۲/ ۱۷۳، ۱۷٤، كتاب الزكاة پور بندر گجرات

البتہ مولانا شیر محمد صاحب نے استدلال میں یہ کہا ہے کہ آلۂ حرفت میں اجرت عین کے مقابل نہیں بلکہ منفعت یا عمل کے مقابل ہوتی ہے اور یہاں بھی اجرت بھینس کی منفعت یعنی دودھ کے مقابل ہے، لہٰذا ان بھینسوں کو آلۂ حرفت کی طرح ہونا چاہیے۔

چوتھا موقف: یہ ہے کہ طویلے کی بھینسیں مالِ تجارت نہیں اور مالِ تجارت نہ ہونے میں کرایے کے مکان اور آلۂ حرفت کی طرح ہیں۔ یہ موقف قاضی شہید عالم رضوی (بریلی شریف) کا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"مالِ تجارت ہونے کے لیے تین شرطیں ہیں: (۱) تجارت یعنی "عقد مبادلۂ مال بالمال" سے حاصل ہو، خواہ یہ مبادلہ، بیع ہو یا اجارہ۔ (۲) نیتِ تجارت ہو یعنی بیچنے کا ارادہ ہو۔ (۳) نیتِ تجارت فعل تجارت سے مقارن ہو۔ طویلے کی بھینسوں میں دوسری شرط مفقود ہے، ان بھینسوں سے حاصل ہونے والا دودھ بھی مالِ تجارت نہیں کہ اس میں پہلی شرط مفقود ہے۔

دوسرے، تیسرے اور چوتھے موقف کے قائلین نے جن دلائل کی بنیاد پر طویلے کی بھینسوں کے مالِ تجارت ہونے کی نفی کی ہے، وہ کثیر ہیں ان میں سے چند یہ ہیں:

❖ ابوداؤد شریف کی حدیث ہے:

كان رسول الله ﷺ يأمرنا أن نخرج الصدقة من الذى نُعِدّه للبيع. (۱)

❖ بدائع الصنائع میں ہے:

الإعداد للتجارة فى الأثمان المطلقة من الذهب والفضة ثابت بأصل الخلقة... فلا حاجة إلى التعيين بالنية ... أما فيما سوى الأثمان من العروض فإنما يكون الإعداد فيها للتجارة بالنية لأنها كما تصلح للتجارة تصلح للانتفاع بأعيانها، بل المقصود الأصلى منها ذٰلك، فلا بد من التعيين للتجارة وذٰلك بالنية ... ثم نية التجارة لا تعتبر مالم تتصل بفعل التجارة لأن مجرد النية لا عبرة به فى الأحكام. اھ ملتقطا. (۲)

❖ بدائع الصنائع میں ہے:

لو مَلَك عروضا بغير عقد بأن ورثها، ونوى التجارة لم تكن للتجارة؛ لأن النية تجردت عن العمل أصلا فضلا عن عمل التجارة، لأن الموروث يدخل فى ملكه من غير صنعه — ولو ملكها بعقد ليس مبادلة أصلا كالهبة والوصية والصدقة، أو بعقد هو مبادلة مال بغير مال كالمهر و بدل الخلع والصلح عن دم العمد و بدل العتق، ونوى التجارة، يكون للتجارة

(۱) سنن أبي داؤد، ج:۱، ص:۲۱۸، كتاب الزكاة، باب العروض، إذا كانت للتجارة هل فيها زكاة.

(۲) بدائع الصنائع، ج:۲، ص:۱۷، كتاب الزكاة، فصل الشرائط الت ترجع إلى المال، بركات رضا، پوربندر، گجرات.

عند أبی یوسف، و عند محمد لا یکون للتجارة، کذا ذکر الکرخی، و ذکر القاضی الشهیدُ الاختلاف علی القلب فقال: فی قول أبی حنیفة و أبی یوسف: لا یکون للتجارة، وفی قول محمد: یکون للتجارة. اھ (۱)

❖ درِ مختار میں ہے:

(والأصح) أنه (لا) یکون لها – بحر عن البدائع – و فی أول الأشباه: ولو قارنت النیة ما لیس بدل مال بمال لا تصح علی الصحیح. اھ (۲)

❖ اسی میں ہے:

اشتری شیئاً للقنیة ناو یا أنّه إن وجد ربحا باعه، لا زکاة علیه. اھ (۳)

❖ فتاویٰ قاضی خان میں ہے:

لواشتری الرجل داراً أو عبداً للتجارة ثم آجره یخرج من أن یکون للتجارة لأنه لما آجره فقد قصد المنفعة، ولو اشتری قد ورامن صُفر یمسکها أو یواجرها لاتجب فیه الزکاة.اھ (۴)

❖ فتاویٰ عالم گیری میں ہے:

لو اشتری جوالق لیواجرها من الناس فلا زکاة فیها، لأنه اشتراها للغلة لا للمبایعة. اھ (۵)

❖ درِ مختار میں ہے:

(ولا یبقی للتجارة ما) أی عبد مثلا (اشتراه لها، فنوی) بعد ذٰلك (خدمته، ثم) ما نواه للخدمة (لا یصیر للتجارة) و إن نواه لها مالم یبعه بجنس ما فیه الزکاة. والفرق ان التجارة عمل فلا تتم بمجرد النیة، بخلاف الأول فإنه ترك العمل فیتم بها. اھ (۶)

مولانا سلیمان مصباحی مالِ تجارت نہ ہونے پر استدلال کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”یہ تو ظاہر ہے کہ ایسے تاجروں کا مقصودِ اصلی جانوروں کی تجارت نہیں بلکہ دودھ اور دودھ سے بننے والی اشیا کی تجارت

---

(۱) بدائع الصنائع، ج:۲، ص:۱۸، کتاب الزکاة، برکاتِ رضا، پور بندر، گجرات.
(۲) درِ مختار، ج:۳، ص:۱۹٤، کتاب الزکاة، دار الکتب العلمیة، بیروت.
(۳) درِ مختار، ج:۳، ص:۱۹۵ ، کتاب الزکاة، دار الکتب العلمیة، بیروت.
(۴) فتاویٰ قاضی خان علیٰ هامش الهندیة ، ج:۱، ص:۲۵۱، کتاب الزکاة، فصل في مال التجارة.
(۵) فتاویٰ عالمگیری، ج:۱، ص:۱۸۰، کتاب الزکاة، الفصل اثاني من الباب الثالث.
(۶) درِ مختار، ج:۳، ص:۱۹۲، ۱۹۳ ، کتاب الزکاة، دار الکتب العلمیة، بیروت.

ہے، اور اسی غرض سے وہ بڑے بڑے طویلے رکھتے ہیں اور مختلف کاموں پر ملازمین کو مامور کرتے ہیں۔"

پھر چند سطروں کے بعد لکھتے ہیں:

"ان لوگوں کا بھینسوں کو خرید کر لانا پھر اپنے طویلے کے لیے کچھ کو چھانٹ لینے کے بعد زیادہ تر کو فروخت کر دینا، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ جانور مالِ تجارت قرار دے دیے جائیں، کیوں کہ یہ لوگ بھینسوں کو اپنے طویلے میں رکھنے کے لیے ہی خریدتے ہیں، پھر جسے مناسب سمجھتے ہیں اسے رکھ لیتے ہیں اور بقیہ کو فروخت کر دیتے ہیں۔ مالِ تجارت بننے کے لیے ضروری ہے کہ وقتِ عقد نیت پائی جائے۔"

مولانا محمد انور نظامی تحریر فرماتے ہیں:

"طویلے کے مالکان جو بھینسیں یا گائیں خریدتے ہیں، ان میں ان کی نیت تجارت کے لیے متحقق نہیں کہ ان میں سے کچھ کو وہ اپنے طویلے کے لیے چھانٹ لیتے ہیں اور کچھ کو فروخت کر دیتے ہیں، جن جانوروں کو وہ فروخت کرتے ہیں ان میں وقتِ خرید، فروخت کرنے کی نیت شامل نہیں ہوتی، بلکہ وہ من جملہ بھینسوں کو منافع ملنے کی صورت میں فروخت کرنے کی نیت کرتے ہیں، ایسی نیت سے مال، تجارت کے لیے نہیں ہوتا......... نیت جب مال میں وقتِ عقد شامل ہو تو وہ تجارت کے لیے ہوگا ورنہ نہیں۔"

پانچواں موقف: یہ ہے کہ جن بھینسوں کو خریدتے وقت تجارت کی نیت کی وہ مالِ تجارت ہیں اور جن میں دودھ حاصل کرنے اور بیچنے کی نیت ہو وہ آلاتِ حرفت سے ہیں، مگر یہ ایسے آلاتِ حرفت ہیں جن پر زکاۃ واجب ہے۔ یہ موقف مفتی بدرِ عالم مصباحی (جامعہ اشرفیہ) کا ہے۔ انھوں نے آلۂ حرفت کی تین قسمیں بیان فرمائی ہیں، جن میں پہلی قسم وہ آلاتِ حرفت ہیں جو مالِ تجارت ہیں، جس کی مثال ان ہی کے لفظوں میں: "جیسے وہ آلات جن کا اثر بشکل زوائد معمول فیہ میں باقی رہے۔" پھر بھینسوں کو اسی قسم سے ملحق فرمایا ہے۔

کچھ اسی طرح کی بات پہلے موقف کے حامل مولانا رضاء الحق اشرفی صاحب نے بھی تحریر فرمائی ہے اور کہا ہے کہ اگر آلۂ حرفت کی طرح بھی مان لیا جائے تب بھی بھینسوں پر زکاۃ ہوگی۔

موصوف لکھتے ہیں:

"کیوں کہ اگر آلۂ حرفت ایسی چیز ہو کہ اس کے عین کے بدلے میں اجرت لی جائے تو ایسے آلۂ حرفت پر زکاۃ واجب ہے...... اور یہ ظاہر ہے کہ دودھ سے جو آمدنی حاصل کی جاتی ہے وہ عین کا عوض ہے، کیوں کہ یہ دودھ کا عوض ہے اور دودھ بھینس کا جز ہے تو بحیثیت جزیہ بھینس کا عوض ہوا، لہٰذا بھینسوں سے بھی زکاۃ کا حکم متعلق ہوگا۔"

بعض مقالہ نگار حضرات ایسے بھی ہیں جنھوں نے سوال میں پوچھی گئی تینوں شقوں میں سے کسی متعیّن شق کو اختیار نہیں فرمایا ہے۔ ان کے نام یہ ہیں:

(۱) مولانا محمد نظام الدین مصباحی، جمداشاہی (۲) مولانا محمد ناظم علی مصباحی، جامعہ اشرفیہ (۳) مفتی محمد نسیم مصباحی،

جامعہ اشرفیہ (۴) مولانا ابرار احمد اعظمی، جلال پور، امبیڈکر نگر (۵) مولانا احمد رضا اعظمی مصباحی، امرڈوبھا۔

ان میں اول الذکر دو حضرات نے بھینسوں کی خرید و فروخت کی متعدّد امکانی صورتیں اور ان کے احکام ذکر کیے ہیں، ہم یہاں مولانا ناظم علی مصباحی کے مقالے سے صرف ایک صورت اور اس کا حکم پیش کر رہے ہیں۔ وہ تحریر فرماتے ہیں:

"اگر (خریدتے وقت) یہ نیت تھی کہ نفع ملے گا تو فروخت کر دے گا ورنہ انھیں رکھ کر ان سے دودھ حاصل کرے گا، جب بھی مالِ تجارت نہیں کہ خریدنے کے وقت تجارت کی نیت نہ تھی کہ یہاں کسب المال بمنافع المال بھی اس کے مزاحم ہے، کہ یہاں تردید ہے نہ کہ تحقیق و فرق بین کون الشیٔ محققا و مرددا۔

پھر طحطاوی علی المراقی کا ایک جزئیہ پیش کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "ظاہر ہے کہ عقد تجارت کے وقت نیتِ تجارت ضروری ہے اور نیت پختہ ارادہ کا نام ہے۔ اور یہاں تجارت کا پختہ ارادہ نہیں تو پھر یہ مالِ تجارت نہیں۔"

مفتی محمد نسیم مصباحی اور آخر الذکر دونوں حضرات نے طویلے کی بھینسوں کے مالِ تجارت ہونے کی نفی کی ہے، مگر اس سلسلے میں خاموشی اختیار فرمائی ہے کہ یہ بھینسیں کرایے کے مکان یا آلۂ حرفت کی طرح ہیں یا نہیں — البتہ مولانا ابرار احمد اعظمی صاحب نے جانوروں کی پانچ قسمیں بیان فرمائی ہیں: (۱) حوامل (۲) عوامل (۳) سائمہ (۴) علوفہ (۵) مواشیِ تجارت۔ اور پھر کہا ہے کہ طویلے کی بھینسوں کا عوامل، حوامل اور سائمہ نہ ہونا بالکل ظاہر ہے۔ پھر تجارت، اس کے متعلقہ احکام اور شرائطِ مالِ تجارت کی توضیح کرنے کے بعد کہا ہے کہ یہ بھینسیں مالِ تجارت بھی نہیں بلکہ "علوفہ" ہیں، اور علوفہ پر زکاۃ نہیں۔

مولانا احمد رضا صاحب نے یہ قسمیں تو بیان نہیں فرمائی ہیں مگر طویلے کی بھینسوں کو انھوں نے بھی "علوفہ" کہا ہے۔

دوسرے سوال کے جوابات

دوسرا سوال یہ تھا: "اور بہر حال زکاۃ کا حکم کس سے وابستہ ہوگا؟

اس سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات کے چار موقف ہمارے سامنے ہیں:

پہلا موقف: یہ ہے کہ زکاۃ کا حکم بھینس اور دودھ دونوں سے وابستہ ہوگا۔ یہ موقف تین حضرات کا ہے۔

(۱) مفتی حبیب اللہ مصباحی (۲) مولانا رضاء الحق اشرفی مصباحی (۳) مولانا عارف اللہ فیضی مصباحی

ان میں اول الذکر، بھینس اور دودھ دونوں کو مالِ تجارت کہتے ہیں، اور ثانی الذکر، بھینس کو مالِ تجارت اور دودھ کو اس کا جز کہتے ہیں اور آخر الذکر، بھینس کو مالِ تجارت اور دودھ کو اسی کی فرع مان کر اصل سے ملحق قرار دیتے ہیں۔

دوسرا موقف: یہ ہے کہ زکاۃ کا حکم بھینسوں سے متعلق ہوگا۔ یہ موقف چھ حضرات کا ہے:

(۱) مولانا شبیر احمد مصباحی (۲) قاضی فضل رسول مصباحی (۳) مفتی بدر عالم مصباحی (۴) مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی (۵،۶) مولانا شبیر عالم مصباحی و مولانا محسن رضا، دھرول، گجرات۔

ان میں پہلے دو حضرات بھینس پر زکاۃ کا حکم دیتے ہیں اور دودھ کے بارے میں خاموشی اختیار فرماتے ہیں۔

اور مفتی بدر عالم صاحب لکھتے ہیں:

”زکاۃ کا تعلق بھینسوں کی قیمت سے ہونا چاہیے، اس لیے کہ دودھ کی قیمت بھینسوں کے اثرات باقیہ زوائد کے بدل کی منزل میں ہے۔“

اور مولانا نصر اللہ رضوی بھینسوں کو مالِ تجارت اور زوائد ہونے کی وجہ سے دودھ کو بھینسوں کی مالیت میں اضافے کا سامان مانتے ہیں۔

تیسرا موقف: یہ ہے کہ زکاۃ کا حکم دودھ سے وابستہ ہوگا۔ یہ موقف تین حضرات کا ہے:

(۱) مولانا مسیح احمد قادری مصباحی (۲) مفتی محمد نسیم مصباحی (۳) مولانا محمد رفیق عالم رضوی مصباحی۔

اول الذکر کا کہنا ہے کہ دودھ مالِ تجارت ہے، جب کہ ثانی الذکر اولاً لکھتے ہیں: ”دودھ فروخت کرنے سے جو اموال حاصل ہوں ان کی زکاۃ واجب ہے، بشرطے کہ طویلے کا مالک صاحبِ نصاب ہو۔“ لیکن اس عبارت کے فوراً بعد ”خلاصے“ کے تحت رقم طراز ہیں: ”طویلے کے مالکوں کا دودھ مالِ تجارت ہے، زکاۃ کا حکم دودھ اور اس کے ثمن سے وابستہ ہے۔“

چوتھا موقف: یہ ہے کہ زکاۃ کا حکم دودھ کی آمدنی سے متعلق ہوگا۔ یہ موقف بقیہ تمام مقالہ نگار حضرات کا ہے، جن کی تعداد انیس(۱۹) ہے۔ ان میں سے کچھ حضرات نے نہایت واضح لفظوں میں کہا ہے کہ حکمِ زکاۃ نہ تو بھینسوں سے متعلق ہوگا اور نہ ہی دودھ سے، بلکہ دودھ کی آمدنی سے متعلق ہوگا۔ مولانا دستگیر عالم صاحب نے یہ وضاحت بھی فرمائی ہے کہ:

”دودھ جب تک اس کے پاس ہے اس میں زکاۃ نہیں، ہاں جب اسے روپیوں سے بیچ دے تو ان روپیوں میں تو بہر صورت زکاۃ ہے۔ اور اگر کسی سامان کے بدلے بیچے تو اس کے بھی مالِ تجارت بننے کے لیے ضروری ہے کہ وقتِ عقد ہی اس میں بیچنے کی نیت ہو، ورنہ وہ بھی مالِ تجارت نہ بن سکے گا۔“

اس موقف کے قائلین میں سے متعدد لوگوں نے یہ وضاحت بھی فرمائی ہے کہ دودھ کی آمدنی پر زکاۃ کا حکم اُس وقت ہوگا جب کہ وہ آمدنی خود یا دوسرے مال سے مل کر نصاب کو پہنچ جائے اور حولانِ حول ہو جائے۔

☆☆☆☆☆

فیصلے

طویلے کے جانوروں اور دودھ پر زکاۃ

بڑے شہروں میں دودھ سپلائی کرنے والے زیادہ تاجروں کا کاروبار عظیم پیمانے پر پھیلا ہوا ہوتا ہے۔ یہ لوگ بھینسوں کے بڑے بڑے طویلے رکھتے ہیں جن میں کافی ملازمین مختلف کاموں پر مامور ہوتے ہیں۔ یہ تاجرین بھینسیں خرید کرلاتے ہیں، جن میں کچھ کو اپنے طویلے کے لیے چھانٹ لیتے ہیں اور ان کا دودھ سپلائی کرتے ہیں اور زیادہ بھینسیں وہ فروخت کر دیتے ہیں۔

اس صورتِ حال سے متعلق یہ سوال ہوا کہ "طویلے کی بھینسیں جن کے دودھ سے بڑے پیمانے پر کاروبار ہو رہا ہے، مالِ تجارت ہیں؟ یا کرایے کے مکان یا آلۂ حرفت کی طرح ہیں؟ اور ان بھینسوں یا ان کے دودھ پر زکاۃ ہے یا نہیں؟ اور جو بھینسیں خرید کر بیچ دی جاتی ہیں ان پر زکاۃ ہے یا نہیں؟"

جواب میں مقالہ نگاروں کی رائیں اور دلیلیں بہت مختلف نظر آئیں۔ بحث و تمحیص کے بعد جو فیصلہ ہوا وہ درج ذیل ہے:

① طویلے والے جو بھینسیں اپنے پاس رکھ لیتے ہیں اور ان کے دودھ بیچتے ہیں ان بھینسوں پر زکاۃ نہیں، اس لیے کہ یہ اموالِ زکاۃ سے نہیں۔ زکاۃ تین طرح کے مال پر ہوتی ہے: (۱) سونا، چاندی۔ (۲) سائمہ۔ (۳) مالِ تجارت۔ طویلے کی یہ بھینسیں ان تینوں میں سے کسی قسم میں نہیں۔

سونا چاندی سے نہ ہونا بالکل عیاں ہے۔ سائمہ سے اس لیے نہیں کہ سائمہ اس جانور کو کہتے ہیں جو سال کے اکثر ایام میں چرائی پر رہے اور گھر سے اسے چارہ نہ دیا جائے۔

بدائع الصنائع میں ہے:

ثم السائمة، هی الراعیة التی تکتفی بالرعی عن العلف و یمونها ذٰلك، و لا تحتاج الی أن تعلف، فإن کانت تسام فی بعض السنة و تعلف و تمان فی البعض یعتبر فیه الغالب، لأن للأکثر حکم الکل. اھ(۱)

طویلے کی ان بھینسوں کا حال "سائمہ" سے مختلف ہے۔ یہ چرائی پر بہت کم رہتی ہیں اور گھر کے چارے پر زیادہ۔ ان کے چارے پانی اور کھلانے پلانے کا باضابطہ اہتمام ہوتا ہے اور اس کے لیے ملازمین رکھے جاتے ہیں تو معلوم ہوا کہ یہ

(۱) بدائع الصنائع، فصل فی صفة نصاب السائمة، ج:۲، ص:۳۰، بیروت

سائمہ سے نہیں۔

اب رہی تیسری قسم مالِ تجارت تو یہ بھینسیں مالِ تجارت بھی نہیں، اس لیے کہ ان کو پالا جاتا ہے، انھیں بیچا نہیں جاتا۔ ’’تجارت‘‘ نام ہے مال سے مال کے تبادلے کا۔ یہاں بھینسوں کا مال سے تبادلہ مطلقاً نہیں ہوتا۔

بدائع الصنائع میں ہے:

”تجارة“ وهی مبادلة المال بالمال ... لأن التجارة كسب المال ببدل ما هو مال. اھ. ملخصاً (۱)

جب طویلے کی یہ پالتو بھینسیں اموالِ زکاۃ کی کسی قسم میں شامل نہیں تو خاص ان بھینسوں کی زکاۃ بھی واجب نہ ہوگی۔

رہا یہ کہ ان بھینسوں کے دودھ سے مال کمایا جاتا ہے تو یہ ایسے ہی ہے جیسے اپنے گھر یا غلام یا دیگ وغیرہ کو کرایے پر دے کر ان سے مال کمایا جاتا ہے۔ ایسے گھر، غلام اور دیگ وغیرہ پر زکاۃ نہیں تو یہی حکم طویلے کی پالتو بھینسوں کا بھی ہوگا۔

فتاویٰ قاضی خاں میں ہے:

لو اشترى الرجل دارا أو عبداً للتجارة ثم آجره يخرج من أن يكون للتجارة لأنه لما آجره فقد قصد المنفعة، ولو اشترى قدورا من صُفر يمسكها أو يواجرها لاتجب فيها الزكاة كما لا تجب فی بيوت الغلّة. اھ — (۲)

اسی میں ہے:

وكذا لو اشترى جوالق بعشرة آلاف درهم ليواجرها من الناس فحال عليها الحول لا زكاة فيها لأنه اشتراها للغلّة و عَزْمُه أنه لو وجد ربحا يبيعها لا يعتبر ... و كذا الجمّال اذا اشترى ابلا للكراء أو المكارى اذا اشترى حمرا للكراء. اھ(۳)

خزانۃ الروایات میں ہے:

رجل اشترى أعيانا منقولة لو آجرها مياومة و مشاهرة و مسانهة و يحصل له من المنقولات مال عظيم لا تجب فيها الزكوٰة لأنها ليست بمال التجارة. اھ (خزانة الروايات)

۲ ان بھینسوں کے دودھ سے اگر اتنی آمدنی ہوتی ہو جو ساڑھے باون تولے چاندی کے دام کے برابر یا اس سے زیادہ ہو اور اس آمدنی پر سال بھی گزر جائے تو اس آمدنی کی زکاۃ واجب ہوگی۔(۴)

۳ تاجرین جن بھینسوں کو بیچنے کے لیے خریدتے ہیں پھر بیچ دیتے ہیں وہ مالِ تجارت ہیں، اس لیے ان کی زکاۃ اپنے شرائط کے ساتھ واجب ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

---

(۱) بدائع الصنائع، ج:۲، ص:۱۲، بیروت

(۲) خانیه بر هامش هندیه، کتاب الزکاة، فصلٌ فی مال التجارة، ج:۱، ص:۲۵۱، مطبع: کوئٹہ، پاکستان.

(۳) خانیه بر هامش هندیه، کتاب الزکاة، فصل في مال التجارة، ج:۱، ص:۲۵۰، مطبع: کوئٹہ، پاکستان.

(۴) یہ حکم اُس وقت ہے جب اس کے پاس آمدنی کا یہی ایک ذریعہ ہو۔ واضح ہو کہ ساڑھے باون تولے چاندی انگریزی دورِ حکومت کے سکے سے ۵۶ روپے بھر ہوتی ہے اور آج کے رائج آلۂ وزن سے وہ ۶۵۳ گرام ۱۸۴ ملی گرام چاندی ہے۔ ۱۲ مرتب غفرلہ۔

اٹھارہواں فقہی سیمینار

منعقدہ: ۱۷/ ۱۸/ ۱۹/ صفر ۱۴۳۲ھ

مطابق ۲۲/ ۲۳/ ۲۴/ جنوری ۲۰۱۱ء

بروز شنبہ، یک شنبہ، دوشنبہ

بمقام: حرا پبلک اسکول، مہاپولی، ضلع تھانے، مہاراشٹر

موضوعات

۴۹- ایپی میشن کا شرعی حکم

۵۰- برقی کتابوں کی خرید و فروخت

۵۱- زینت کے لیے قرآنی آیات کا استعمال

۵۲- انٹرنیٹ کے شرعی حدود

اینی میشن کا شرعی حکم

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

اینی میشن کا شرعی حکم

ترتیب: مولانا محمد ناصر حسین مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہ سبحانہ و تعالیٰ ـــــ حامداً و مصلّیاً و مسلّمًا

اینی میشن بنیادی طور پر ڈیجیٹل نظام کے تحت بنائے گئے کارٹون اور فرضی تصاویر کو متحرک کرنے کا نام ہے، اس طرح اس موضوع سے متعلق تین چیزیں قابل ذکر ہیں: اینی میشن ، کارٹون اور ڈیجیٹل تصاویر۔ ہم تینوں پر اختصار کے ساتھ روشنی ڈالتے ہیں۔

اینی میشن (ANIMATION) کا معنی: اینی میشن اینی میشن انگریزی زبان کا لفظ ہے، جس کا معنی بے جان کو جاندار کرنا، ساکن و جامد کو متحرک وفعال کرنا ہے۔ 21st Century Dictionary اور آکسفورڈ ڈکشنری اور وی کی پیڈیا انسائیکلوپیڈیا وغیرہ میں ہے: Animate: روح پھونکنا، جان ڈالنا، جوش دلانا۔ Animation: جذبہ، جوش، تحریک آفرینی، حیاتیت، چستی۔

اینی میشن کی اصطلاحی تعریف: کسی بھی ساکن و جامد تصویر کو کمپیوٹر ٹکنالوجی کے ذریعہ متحرک وفعال بنا دینے کے عمل کو اینی میشن کہا جاتا ہے۔ جیسے خاموش انسانی تصویر کو بولتی ہوئی، روتی ہوئی، ہنستی ہوئی کر دینا، ٹھہری ہوئی تصویر کو چلتی یا دوڑتی ہوئی کر دینا، آتشی تصاویر کو جلتی ہوئی کر دینا، کسی بلب کو اس طور پر کر دینا کہ وہ جلتا بجھتا محسوس ہو، پانی کو بہتا ہوا کرنا، خاموش کتے کو آواز کے ساتھ بھونکتا ہوا کر دینا۔ وغیرہ وغیرہ۔

خلاصہ یہ کہ اینی میشن حیوانات، نباتات، جمادات وغیرہ مخلوقات کی ٹھہری ہوئی تصاویر کو اس طور پر خود کار وفعال بنا دینا ہے کہ وہ واقعی اور نفس الامری شی کی طرح حرکت و عمل کرنے لگے۔ کمپیوٹر ٹیکنک کے ذریعہ کسی بھی ساکن و جامد تصویر کو اس طرح متحرک وفعال بنا دینے کا نام اینی میشن ہے۔ آج موبائل فون میں اسکرین سیور کے نام سے جو مختلف متحرک شکلیں

ہوتی ہیں وہ بھی اینی میشن کے ذریعہ تیار کی ہوئی ہوتی ہیں۔

بڑے بڑے ملکوں اور شہروں میں خاص اینی میشن کی تعلیم کے لیے بڑے بڑے اسکول، کالجز قائم ہیں۔ خود ہندوستان کی متعدّد یونیورسٹیوں میں ایک مستقل سبجیکٹ کی حیثیت سے اینی میشن کا دو سالہ۔ تین سالہ۔ چار سالہ۔ کورس پڑھایا جاتا ہے، اس کے لیے مکمل نصاب بھی ہے۔

اینی میشن کا طریقۂ کار: اینی میشن والے بعض کارٹون یا تصویر حقیقت میں ایک ہی تصویر کی سیکڑوں، ہزاروں شکلوں کے خاکوں کا ایک سلسلہ ہوتا ہے۔ وہ تمام تصاویر حقیقت میں ٹھہری ہوئی ہوتی ہیں، لیکن ڈیجیٹل سسٹم کے اعتبار سے ان تمام تصاویر کو یکے بعد دیگرے ایک ہی فریم میں اس طرح سیٹ کیا جاتا ہے، کہ ایک کے اوپر ایک تصویر رہے، جب کمپیوٹر یا موبائل میں ان سلسلہ وار تصویری خاکوں کو چلایا جاتا ہے، اور ایک ہی تصویر کی مختلف شکلیں یکے بعد دیگرے تیزی سے اسکرین پر ظاہر ہوتی ہیں تو وہی تصویر دیکھنے والوں کو متحرک نظر آنے لگتی ہیں۔

جب کہ بعض کارٹون اور فلیش (متحرک کارٹونی فلموں کی ایک قسم) میں کارٹون یا تصاویر واقعی طور پر کمپیوٹر نظام کے اعتبار سے متحرک ہوتی ہیں، جن شعاعوں سے یہ کارٹون اور تصاویر بنتی ہیں وہ شعاعیں اپنی مجموعی شکل کے ساتھ متحرک ہوتی ہیں جن سے کارٹون یا تصویریں متحرک نظر آتی ہیں۔

اینی میشن سے بنائی جانی والی فلمیں دو قسم کی ہوتی ہیں، ایک تو وہ جو کمپیوٹر کے ذریعہ بنائے گئے متحرک کارٹون (مزاحیہ و مضحکہ خیز تصاویر) سے مرکب ہوتی ہیں، اور دوسری وہ جو صحیح متحرک تصاویر سے مرکب ہوتی ہیں۔ کارٹونی فلموں میں اصل شی سے مماثلت و مشابہت خفیف ہوتی ہے، جب کہ تصویری فلموں میں اصل سے پورے طور پر مماثلت و مشابہت پائی جاتی ہے۔

اینی میشن سے تیار کی جانے والی فلمیں ذی روح مثلاً انسان، حیوان اور غیر ذی روح مثلاً ماروتی، بس، ٹرک، ریل گاڑی وغیرہ کے کارٹون یا ان کی صحیح تصاویر پر مشتمل ہوتی ہیں۔ کارٹونی فلمیں زیادہ تر تعلیم و تعلم اور دیگر فوائد کے لیے تیار کی جاتی ہیں۔

اینی میشن کا استعمال: آج اینی میشن کو مختلف اغراض و مقاصد اور مختلف کاموں کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، دنیا میں جو کچھ بھی وقوع پذیر ہوتا ہے سب کی حکایت و عکاسی اینی میشن کے ذریعہ ہو سکتی ہے۔ بلکہ خیالی اور وہمی چیزوں کی عکاسی بھی اینی میشن کے ذریعہ منظر عام پر لائی جا سکتی ہے۔ اچھے، برے ہر کام کے لیے اینی میشن کا استعمال آج زور و شور سے کیا جا رہا ہے۔ ذیل میں اینی میشن کے ذریعہ ہونے والے کاموں کی کچھ تفصیلات درج کی جا رہی ہیں:

تعلیمی شعبوں میں اینی میٹیڈ فلموں کا استعمال

نماز کی تعلیم : نماز کا طریقہ سکھانے کے لیے مارکیٹ میں اس وقت بہت سے اینی میٹیڈ فلیش اور پروگرام دستیاب ہیں، ان پروگراموں کو جب کمپیوٹر پر چلایا جاتا ہے تو اسکرین پر ایک متحرک و فعال آدمی نظر آتا ہے جو فرائض و

سنن اور مستحبات کے ساتھ نماز پڑھتا ہے، اور دیکھنے والوں کو عملی طور پر نماز کے طور طریقے سکھاتا ہے۔ اس طرح پنج وقتہ نمازوں کی پوری تفصیل عملی طور پر سکھاتا ہے۔

حج کی تعلیم: حج والے فلیش یا پروگرام میں بھی ایک متحرک وفعال انسانی کارٹون یا تصویر ہوتی ہے، جو تمام ارکان، فرائض، سنن، مستحبات کے ساتھ نہایت اطمینان سے دعاؤں کو پڑھ کر حج کرتی ہے اس طور پر کہ وہ کارٹونی یا تصویری انسان اپنے ملک مثلاً ہندوستان یا پاکستان سے سفر کے ابتدائی مراحل سے لے کر زیارت، طواف، سعی، رمل وغیرہ حج کے تمام احکام وآداب بجالاتا ہے۔ یعنی عملی طور پر لوگوں کو حج کا طریقہ سکھاتا ہے۔

عربی وانگریزی بول چال: اینی میشن کے ذریعہ بنائی گئی بعض فلمیں (جو کارٹون، یا تصاویر پر مشتمل ہوتی ہیں) عربی یا انگریزی بول چال سکھانے کے لیے تیار کی جاتی ہیں۔ اس طرح کی فلموں میں دو انسان ہوتے ہیں جو آپس میں کسی خاص موضوع پر روزمرہ استعمال ہونے والے الفاظ اور جملے بول کر عربی وغیرہ کے بولنے کی مشق کراتے ہیں۔ اس وقت مارکیٹ میں نحو وصرف اور قواعد وانشا کے آسان پروگرام، فلیش، کارٹونی فلمیں بہت دستیاب ہیں۔ ان فلموں میں باضابطہ درسگاہیں ہوتی ہیں جن میں بلیک بورڈ بھی ہوتا ہے ایک استاذ نہایت سہل انداز میں طلبہ کو بلیک بورڈ پر لکھ کر سمجھاتا اور مشق کراتا ہے۔

کتابت کی تعلیم: بعض فلموں میں ایک متحرک انسانی تصویر حروف کی فنی حیثیت سمجھا کر بلیک بورڈ پر اس کو لکھتی ہے اور خوش خطی کا گُر سکھاتی ہے۔

بچوں کی اصلاح وتربیت: کچھ اینی میٹیڈ پروگرام بچوں کی اصلاح وتربیت، اچھے اخلاق سے سنوارنے اور عمدہ کردار سکھانے کے لیے بنائے جاتے ہیں۔ اس غرض کے لیے کبھی کبھی کسی بھی کہانی یا واقعہ کا سادہ متن لے کر اینی میشن میں ڈھال دیا جاتا ہے اور واقعہ یا حکایت کو اس کی مناسبت سے متحرک کارٹون یا تصاویر کے ذریعہ اصل کی طرح پیش کیا جاتا ہے۔ کچھ اصلاحی وتربیتی فلموں کے نام یہ ہیں: برائی کا بدلہ برائی، خیانت کا انجام، چوری کا انجام، سچ بولنے کا انعام، والدین کے ساتھ حسن سلوک۔ وغیرہ۔ ان فلموں میں بچوں کو یہ تربیت دی جاتی ہے کہ کس طرح ایک بچے نے کوئی سامان چرایا اور اس کو کس طرح سزا کا سامنا کرنا پڑا، اور کس طرح ایک بچے نے سچ بول کر انعام حاصل کیا۔

واضح رہے کہ اس طرح کے بعض کارٹونی یا تصویری فلموں کے پس منظر میں موسیقی اور میوزک بھی ہوتی ہے۔

تاریخی واقعات کی تعلیم: بعض کارٹونی یا تصویری فلموں میں مسلمانوں کے معرکے اور فتوحات مثلاً فتح قسطنطنیہ، فتح اسکندریہ، جنگ قادسیہ وغیرہ ہوتے ہیں۔ جن سے اسلامی تاریخ سے واقفیت ہوتی ہے۔ اس طرح کی فلموں میں عام طور سے تصاویر ہوتی ہیں، کچھ کارٹون فرضی مناظر پر بھی مشتمل ہوتے ہیں جن میں صحابۂ کرام اور بزرگان دین کی ہتک آمیز، توہین آمیز اور مسخ شدہ عکاسی ہوتی ہے، علاوہ ازیں بعض میں میوزک ہوتی ہے اور بعض میں میوزک تو نہیں البتہ جہادی ترانے ہوتے ہیں۔

شعبۂ طب میں اینی میشن کا استعمال: طلبہ کو عملی طور پر علاج ومعالجہ کا طریقہ سکھانے کے لیے ایک حقیقی

مریض کو استعمال نہ کر کے شعبۂ طب میں اینی میٹیڈ تصویروں کو استعمال کیا جاتا ہے۔ جسم کے اندرونی و بیرونی اعضا کی حرکت و عمل اور ان کے اندر مختلف اسباب سے ہونے والی بیماریوں سے ان اعضا کا معطل ہونا وغیرہ اینی میشن کے ذریعہ عملی طور پر کمپیوٹر کے اسکرین پر دکھایا جاتا ہے، خصوصاً آپریشن کا طریقہ، مثلاً کسی انسان کے پیٹ کا آپریشن کرنا ہو تو اینی میٹیڈ پروگرام چلایا جاتا ہے، جس میں کمپیوٹر کے اسکرین پر ایک مریض اور ایک ڈاکٹر کی متحرک تصاویر نظر آتی ہیں۔ ڈاکٹر کے پاس چیرنے پھاڑنے کے آلات ہوتے ہیں۔ ڈاکٹر مریض کو بیڈ پر سلا دیتا ہے، اس کے پیٹ کو چیرتا ہے اور آپریشن کر کے دکھاتا ہے۔ یعنی ہاسپیٹل میں ایک حقیقی مریض کے ساتھ جو کچھ کیا جاتا ہے وہی عمل کمپیوٹر کے اسکرین پر ایک ڈاکٹر مریض کے ساتھ کرتا ہے۔ اور واضح انداز میں مشق کر کے طلبہ کو آپریشن کا طریقہ سمجھاتا اور سکھاتا ہے۔

اینی میشن کا خطرناک پہلو: جہاں اینی میشن کی ٹیکنک اچھے کاموں کے لیے استعمال کی جاتی ہے وہیں برے کاموں کے لیے بھی اس کا استعمال زور و شور سے کیا جاتا ہے۔ خصوصاً گندی، فحش فلمیں عام طور سے اینی میشن کے ذریعہ تیار کی جاتی ہیں۔ جن میں اصل جیسا منظر پیش کیا جاتا ہے، مرد و عورت کی حیاسوز ننگی، برہنہ تصاویر میں اسی اینی میشن کے ذریعہ حرکت ڈالی جاتی ہے، جذباتی، جنسی شہوانی، حیوانی، شیطانی تصاویر اور فلمیں عام طور سے اسی اینی میشن کے ذریعہ متحرک و فعال بنا کر انٹرنیٹ پر نشر کر کے، یا سی ڈی اور ڈی وی ڈی میں رائٹ کر کے بے حیائی، بے شرمی اور بد اخلاقی کا شیطانی ناچ ناچا جاتا ہے۔

برقی کھیلوں کے لیے اینی میشن کا استعمال: بچوں کے لیے اینی میشن کے ذریعہ مختلف قسم کے گیمز اور کھیل تیار کیے جاتے ہیں۔ ان میں سے کچھ کھیل دماغی صلاحیت جانچنے اور بڑھانے کے لیے، معلومات بڑھانے کے لیے، حاضر دماغی اور حاضر جوابی کی مشق کے لیے ہوتے ہیں جب کہ کچھ محض فضول، بے کار، عبث اور تضییع اوقات و اموال کے لیے ہوتے ہیں۔ اینی میٹیڈ کھیل اور گیمز عام طور پر ذی روح یا غیر ذی روح کے مضحکہ خیز کارٹونوں پر مشتمل ہوتے ہیں۔ اینی میشن کے ذریعہ ایک شکل دوسری شکل سے بآسانی بدل دی جاتی ہے، ایک انسانی صورت دیکھتے دیکھتے اچانک خوفناک دیو، جن، یا پری کی شکل اختیار کر لیتی ہے اور کبھی اچانک سانپ کی شکل میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ موبائل میں چلنے والے لطیفے، مزاحیہ وی ڈی یو، مزاحیہ مناظر، اور جوکس وغیرہ اینی میشن ہی کی ٹکنالوجی کے ذریعہ سے تیار کیے جاتے ہیں۔

خلاصہ یہ کہ اینی میشن کے ذریعہ اچھے برے ہر طرح کے عمل اور ہر کام ہر چیز کا طریقہ سمجھایا اور سکھایا جا سکتا ہے۔

کارٹون اور تصویر کے درمیان فرق: کارٹون اور تصویر دونوں میں تھوڑا سا فرق ہے **(۱)** تصویر کی مشابہت شی کی ظاہری اور اصل ہیئت سے زیادہ ہوتی ہے جب کہ کارٹون کی مشابہت اس سے کم ہوتی ہے۔ **(۲)** تصویر اصل کی حکایت اور نقل ہوتی ہے اور اصل کی طرح اس کا منظر ہوتا ہے جب کہ کارٹون اس سے کچھ مختلف اور اصل کی بگڑی ہوئی مضحکہ خیز صورت ہوتی ہے۔ **(۳)** کارٹون میں بسا اوقات سر انسان کا ہوتا ہے اور جسم کسی بلی یا کتے یا کسی اور جانور کا اور کبھی سر تو انسان یا جانور کا ہوتا ہے مگر جسم کسی بے جان چیز مثلاً ڈھول، ڈرم، ڈبّے وغیرہ کا، کہ انسان یا جانور کا سر اس میں سیٹ کر دیا جاتا ہے۔ کسی کارٹون میں سر ہی نہیں ہوتا اور کسی میں سر تو ہوتا ہے مگر جسم نہیں ہوتا۔ **(۴)** کارٹون میں صفائی کے ساتھ اصل

جیسا منظر پیش کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی جب کہ تصویر یہ مقصد پورا کرتی ہے۔

یہ بات بھی واضح رہے کہ کسی بھی فرضی تصویر یا کارٹون کے لیے نفس الامر میں اُس کی اصل اور اُس جیسا ہی انسان یا حیوان ہونا ضروری نہیں ہے، عموماً کارٹون جس شکل و صورت کا ہوتا ہے نفس الامر میں اُس طرح نہ کوئی انسان پایا جاتا ہے اور نہ کوئی حیوان، ہاں! مجموعی طور سے جس طرح ایک انسان کے لیے ہاتھ، پیر، آنکھ، ناک، کان وغیرہ ہوتے ہیں اسی طرح کارٹون میں بھی یہ اعضا بگڑی ہوئی شکل میں ہوتے ہیں، جن سے گمان کیا جاتا ہے کہ یہ آدمی کا کارٹون ہے، وہ گھوڑے کا کارٹون ہے اور یہ بلی کا کارٹون ہے، وہ شیر کا کارٹون ہے۔ یعنی کچھ علامتیں ایسی ہوتی ہیں جن سے اُس کارٹون کی انسان یا حیوان کے طور پر شناخت ہوتی ہے۔

عرف میں ایسی شکلوں کو ایک الگ نام ''کارٹون'' سے ہی جانا جاتا ہے، کوئی بھی شخص کارٹون کو تصویر نہیں کہتا، مثلاً کسی لیڈر کا کارٹون ہو تو عرف میں اُس کارٹون کو اُس لیڈر کی تصویر نہیں کہا جاتا بلکہ اُس کو کارٹون ہی کہا جاتا ہے۔ البتہ کچھ علامتیں ہوتی ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ فلاں لیڈر کا کارٹون ہے۔ کارٹونی پروگراموں کا اصل مقصد کوئی خاص نکتہ بتانا یا سکھانا ہے لیکن اس کے لیے کارٹون اس لیے بنائے جاتے ہیں کہ پروگرام، یا واقعہ وغیرہ دیکھنے والوں کے لیے دلچسپ ہو۔

اینی میٹیڈ کارٹون میں آواز: مذکورہ تعلیمی فلموں میں کارٹونوں کو بولتے ہوئے دکھایا جاتا ہے اور جب یہ کارٹون بولتے ہیں تو آواز بھی آتی ہے، جن کو کمپیوٹر میں لگے اسپیکر کی مدد سے سنا جاتا ہے، یہ اس وجہ سے ہوتا ہے کہ کارٹونوں کے ہونٹوں کو متحرک کرنے کے ساتھ ساتھ آواز بھی کمپیوٹر کے ذریعہ سیٹ کی جاتی ہے، اس کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے کمپیوٹر کے ذریعہ کسی آدمی کی آواز کو ریکارڈ کیا جاتا ہے، پھر کمپیوٹر کے ذریعہ اُس آواز کو مختلف لب ولہجہ میں، مختلف بولیوں اور مختلف انداز میں بدل دیا جاتا ہے، مثلاً بھاری آواز کو پتلی، اور پتلی آواز کو بھاری، عورت کی آواز کو مرد کی آواز، اور مرد کی آواز کو عورت کی آواز، بچوں کی آواز کو بڑوں کی آواز اور بڑوں کی آواز کو بچوں کی آواز میں بدل دیا جاتا ہے۔ بسا اوقات انسان کی آواز کو جانور کی آواز میں بدل دیا جاتا ہے۔ آواز کو مختلف انداز سے بدلنے کے لیے مختلف آوازوں کا کمپیوٹر میں موجود ہونا ضروری نہیں ہے۔ بلکہ خود کمپیوٹر ہی آواز کی ریڈیائی لہروں میں کمی بیشی کرتا ہے یا مختلف کیمیاوی عمل کرتا ہے جس سے ایک ہی آواز سے سیکڑوں قسم کی آوازیں بنائی جا سکتی ہیں۔

کمپیوٹر میں بعض سافٹ ویئر ایسے بھی ہیں جن میں لغات کے تمام الفاظ و حروف کا تلفظ لوڈ کیا ہوا ہوتا ہے۔ اُس سافٹ ویئر کی مدد سے آواز پیدا کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ جس لفظ کی آواز مقصود و مطلوب ہوتی ہے اُس لفظ کو ٹائپ کر دیا جاتا ہے۔ اب کمپیوٹر اُس لکھے ہوئے لفظ کو آواز کے ساتھ پڑھتا ہے جس کو کمپیوٹر کی میموری میں محفوظ کر لیا جاتا ہے، اسی طرح پورا پورا جملہ، یا کوئی کہانی وغیرہ سافٹ ویئر کی گنجائش کے اعتبار سے ٹائپ کر دیا جاتا ہے یا ''ٹائپ کیا ہوا میٹر'' آواز بنانے والے سافٹ ویئر میں چلایا جاتا ہے۔ کمپیوٹر آواز کے ساتھ اُس کو پڑھتا ہے۔ کمپیوٹر کی اِس آواز کو میموری میں محفوظ کر لیا جاتا ہے پھر اُس میں مذکورہ مختلف تبدیلیاں کی جاتی ہیں۔

بعض سافٹ ویئر ایسے بھی ہیں جن میں تمام حروف کی آواز موجود ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ موضوع یا مہمل جو لفظ بھی ٹائپ کیا جائے کمپیوٹر ان سب کا تلفظ کر لیتا ہے۔ سافٹ ویئر کے ذریعہ بنائی گئی آواز عام طور پر تعلیم و تعلم کے لیے استعمال کی جاتی ہے۔

☆☆☆☆

ڈیجیٹل نظام: دور جدید میں ڈیجیٹل سسٹم کے نام سے ایک نیا نظام متعارف ہوا ہے۔ یہ نظام اپنی فنی تکنیک میں سابقہ تصویری نظام سے قدرے مختلف ہے، کیوں کہ پرانے نظام میں پہلے کیمرے کے ذریعے کسی منظر کا عکس لے کر فیتے پر محفوظ کیا جاتا تھا اور پھر اسے کیمیائی عمل سے گزارا جاتا اور پھر کسی پردے یا کاغذ وغیرہ پر تصویر کو حاصل کیا جاتا تھا۔ جب کہ اس نئے نظام میں کسی منظر کی شعاعوں کو ہندسوں کی صورت میں محفوظ کر لیا جاتا ہے، یہ شعاعیں جب اسکرین پر جمع ہوتی ہیں تو ان کے اجتماع سے اسکرین پر تصویر نظر آتی ہے۔

تصویر سازی کی روح اصل کی نقل و حکایت اور اصل جیسا منظر پیش کرنا ہے، انسانی تاریخ میں اس مقصد کے حصول کے لیے مختلف طریقے استعمال کیے گئے، ان طریقوں میں سے ڈیجیٹل سسٹم اب تک کی سب سے ترقی یافتہ اور اعلیٰ شکل ہے۔ گویا نظام نے ترقی کی ہے، آلات کی شکلیں بدلی ہیں، طریقہ کار مختلف ہوا ہے، لیکن بنیادی حقیقت اور مرکزی نقطہ اب بھی وہی ہے کہ اصل کی مانند منظر پیش کیا جائے۔

ڈیجیٹل مناظر کے پس پشت بھی تصویر سازی کے جذبات اور محرکات ہیں اور نتائج و مقاصد کے حصول میں بھی ڈیجیٹل نظام پُرانے طریقۂ کار کے برابر ہے، بلکہ اس سے کہیں بڑھ کر ہے۔

آمدم برسر مطلب: انی میشن کے ذریعہ جو پروگرام، فلیش یا فلمیں بنتی ہیں وہ سب متحرک کارٹون اور تصاویر پر مشتمل ہوتی ہیں۔ ٹھہری ہوئی تصویر کی بہ نسبت چلتی پھرتی متحرک تصاویر زیادہ مذموم معلوم ہوتی ہیں، اس لیے کہ تصویر کی حرمت تخلیق خداوندی کی مشابہت کی وجہ سے ہے۔ اور متحرک تصاویر میں مشابہت بہ نسبت ٹھہری ہوئی تصاویر کے زیادہ ہے۔ حدیث پاک میں ہے:

قال رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : قَالَ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ: وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذَهَبَ يَخْلُقُ خَلْقًا كَخَلْقِي فَلْيَخْلُقُوا ذَرَّةً أَوْ لِيَخْلُقُوا حَبَّةً أَوْ لِيَخْلُقُوا شَعِيرَةً.(۱)

قالت عَائِشَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا :قَدِمَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ مِنْ سَفَرٍ وَقَدْ سَتَرْتُ بِقِرَامٍ لِي عَلَى سَهْوَةٍ لِي فِيهَا تَمَاثِيلُ فَلَمَّا رَآهُ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ هَتَكَهُ وَقَالَ أَشَدُّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ الَّذِينَ

---

(۱) صحيح البخاري، ج:۲، ص:۸۸۰، كتاب اللباس ، باب نقض الصور، رقم : ۵۹۵۳ مطبوعه مجلس بركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور/ صحيح مسلم ، ج:۲، ص:۲۰۱، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم تصوير صورة الحيوان، رقم : ۵۶۶۵، مجلس بركات.

يُضَاهُونَ بِخَلْقِ اللهِ قَالَتْ فَجَعَلْنَاهُ وِسَادَةً أَوْ وِسَادَتَيْنِ .(۱)

اہل سنّت وجماعت کے تمام مذاہب کا اِس بات پر اتفاق ہے کہ ذی روح کی تصویر بنانا حرام ہے۔ لیکن اس کے باوجود عام بلاد و امصار میں انگریزی یا عربی زبان کی تعلیم کے لیے بچوں کو ایسی کتابیں پڑھائی جاتی ہیں جن میں کارٹونی تصاویر ہوتی ہیں، بلکہ صحیح مکمل تصاویر ہوتی ہیں۔ کارٹونی تصاویر اللہ تعالیٰ کی تخلیق سے کم مشابہت رکھتی ہیں جب کہ کاغذ پر چھپی ہوئی تصویریں بہ نسبت کارٹون کے زیادہ مشابہت رکھتی ہیں۔ اس کے باوجود تعلیم کے لیے آج مدارس میں ایسی انگریزی کتابیں پڑھائی جاتی ہیں جن میں ذی روح کی تصاویر خصوصًا مرد و عورت، اور لڑکے، لڑکیوں کی تصاویر ہوتی ہیں۔

جس طرح تعلیم و تربیت کے لیے تصویر والی کتابیں پڑھنے اور پڑھانے کا رواج ہے اسی طرح مذکورہ مقاصد کو حاصل کرنے کے لیے کارٹون اور تصاویر پر مشتمل انی میٹیڈ پروگرام، فلیش، یا فلم بھی زور و شور سے دیکھنے، پڑھنے، پڑھانے اور خرید و فروخت کرنے کا رواج ہو رہا ہے۔

چند احادیث جن سے بعض مسائل کے حل میں مدد ملے گی درج ذیل ہیں:

عن عائشة قالت كان رسول الله ﷺ يسرب إلى صواحبي يلعبن معي باللُعَب البنات الصغار.

عن عائشة رضي الله تعالىٰ عنها قالَتْ: كنتُ ألعَبُ بالبَنَاتِ عِنْدَ رَسُوْلِ اللهِ ﷺ ، قالت و كَانتْ تَأتيني صَوَاحِبِي فكُنّ يَنْقَمِعْنَ مِنْ رَسُوْلِ ﷺ. قالت: فكَانَ رسول الله ﷺ يُسرّبهن إلي.(۲)

عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها قَالَتْ: قَدِمَ رَسُولُ اللهِ ﷺ مِنْ غَزْوَةِ تَبُوكَ أَوْ خَيْبَرَ وَفِي سَهْوَتِهَا سِتْرٌ فَهَبَّتْ رِيحٌ فَكَشَفَتْ نَاحِيَةَ السِّتْرِ عَنْ بَنَاتٍ لِعَائِشَةَ لُعَبٍ، فَقَالَ: مَا هَذَا يَا عَائِشَةُ! قَالَتْ: بَنَاتِي، وَرَأَى بَيْنَهُنَّ فَرَسًا لَهُ جَنَاحَانِ مِنْ رِقَاعٍ، فَقَالَ: مَا هَذَا الَّذِى أَرَى وَسْطَهُنَّ؟ قَالَتْ: فَرَسٌ. قَالَ: وَمَا هَذَا الَّذِى عَلَيْهِ؟ قَالَتْ: جَنَاحَانِ. قَالَ: فَرَسٌ لَهُ جَنَاحَانِ. قَالَتْ: أَمَا سَمِعْتَ أَنَّ لِسُلَيْمَانَ خَيْلاً لَهَا أَجْنِحَةٌ؟ قَالَتْ: فَضَحِكَ حَتَّى رَأَيْتُ نَوَاجِذَهُ.(۳)

حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمہ رقم طراز ہیں: رہا یہ امر کہ ان کھلونوں کا بچوں کو کھیلنے کے لیے دینا اور بچوں کا ان سے کھیلنا یہ ناجائز نہیں کہ تصویر کا بر وجہ اعزاز مکان میں رکھنا منع ہے نہ کہ مطلقًا یا بر وجہ اہانت بھی۔ اس لیے رد المحتار از طحطاوی میں لکڑی، یا پیتل کی بیع جائز فرمائی، حالاں کہ جاندار کی تصویر یہ بھی ہیں، بلکہ در مختار میں فرمایا:

(۱) صحيح البخاري، ج:۲، ص:۸۸۰، كتاب اللباس ، باب ما وطى من التصاوير، رقم : ٥٩٥٤ مطبوعه مجلسِ بركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور/ صحيح مسلم ، ج:۲، ص:۲۰۱، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم تصوير صورة الحيوان، رقم : ٥٦٥٠، مجلس بركات.

(۲) صحيح مسلم، ج:۲، ص:۲۸۵، كتاب الفضائل، باب عائشة/ سنن نسائى٨٩٤٨/ معجم طبرانى١٨٧٩٧، صحيح ابن حبان ٥٩٥٩.

(۳) سنن ابی داود ، ج:۲، ص:٦٧٥، كتاب الأدب، باب في اللعب بالبنات ،رقم ٤٩٣٢،

و في آخر حظر المجتبى : عن أبي يوسف يجوز بيع اللعبة و أن يلعب به الصبيان۔

معلوم ہوا کہ ان کا تصویر ہونا وجہ عدم جواز بیع نہیں... بلکہ حدیثوں سے ثابت ہے کہ ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس گڑیاں تھیں اور وہ ان سے کھیلتی بھی تھیں، بلکہ ایک گڑیا گھوڑے کی شکل کی تھی جس کے بازو بنا رکھے تھے۔(۱)

ان تفصیلات کے بعد علمائے کرام سے گزارش ہے کہ مکمل غور و خوض کے بعد مندرجہ ذیل سوالات کے جوابات عنایت فرمائیں گے۔

سوالات

(۱) کارٹون شرعی اعتبار سے تصویر ہے یا نہیں ؟

(۲) کارٹون اور تصویر حکم شرعی کے لحاظ سے یکساں ہیں یا دونوں کے احکام میں کچھ فرق ہے ؟

(۳) ذی روح کی تصویر بنانے کی حرمت احادیث کثیرہ سے ثابت ہے۔ جاندار کی تصویر رکھنے اور دیکھنے دکھانے، اسی طرح بیچنے خریدنے کی حرمت کس حدیث یا نص فقہی سے ثابت ہے ؟ اور ان سب کی حرمت ایک ہی درجے کی ہے یا ان میں کچھ تفاوت ہے ؟

(۴) اینی میشن کا پڑھنا اور پڑھانا اور اس کو تعلیم کا ذریعہ بنانا کیسا ہے ؟

(۵) ڈیجیٹل نظام کے تحت کمپیوٹر سے تصاویر یا کارٹون بنانے اور ان کو متحرک کرنے کا کیا حکم ہے ؟

(۶) اسلامی اخلاق و آداب اور اسلام کے فرائض و واجبات کی تعلیم دینے والی کارٹونی یا تصویری فلموں کی خرید و فروخت کرنا اور ان کو دیکھنا کیسا ہے ؟

(۷) بچوں کے لیے اینی میٹیڈ گیم اور کھلونوں کا کیا حکم ہے جب کہ بعض گیم اور کھلونے ذہنی صلاحیت بڑھانے کے لیے ہوتے ہیں ؟

(۸) تاریخ سے واقفیت اور سبق حاصل کرنے کے لیے اسلامی فتوحات، غزوات، اسلامی واقعات اور اخلاقی قصوں، کہانیوں کے اینی میٹیڈ

(۹) تصویری یا کارٹونی پروگرام، فلمیں، یا فلیش بچوں کا دیکھنا کیسا ہے ؟

☆☆☆☆☆

---

(۱) فتاوی امجدیہ، ج:٤، ص: ۲۳۳

خلاصۂ مقالات بعنوان

اینی میشن کا شرعی حکم

تلخیص نگار: مولانا محمد ناصر حسین مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے اٹھارہویں فقہی سیمینار ۲۰۱۱ء کے منتخب موضوعات میں سے ایک موضوع "اینی میشن کا شرعی حکم" ہے۔ اِس سے متعلق کل اکتیس مقالات مجلس شرعی کو موصول ہوئے جن کے صفحات کی مجموعی تعداد ۲۰۲ر ہے۔ سوال نامہ میں آٹھ سوالات قائم کیے گئے تھے، ہر سوال کے تحت جوابات کا خلاصہ درج ذیل ہے۔

سوال(۱): کارٹون شرعی اعتبار سے تصویر ہے یا نہیں؟

اس سوال کے جوابات کا خلاصہ یہ ہے: کہ کارٹون دو حال سے خالی نہیں اینی میشن کارٹون سر والا ہے اینی میشن یا بغیر سر کے۔

ثانی کے بارے میں تمام مقالہ نگار حضرات کا اس بات پر اتفاق ہے کہ وہ تصویر ممنوع نہیں۔ اکثر نے اس کی صراحت کی اور بعض نے صراحت تو نہ کی مگر ان کے طرز استدلال سے یہی ظاہر۔

اول کے بارے میں مقالہ نگار حضرات کے تین موقف سامنے آئے:

پہلا موقف: سر اور چہرے والا کارٹون شرعاً تصویر ہے اور ممنوع ہے۔ یہ موقف درج ذیل حضرات کا ہے:

(۱) حضرت مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، بنارس (۲) حضرت مولانا شمشاد احمد مصباحی، مئو (۳) حضرت مولانا احمد رضا اعظمی مصباحی، امرڈوبھا (۴) حضرت مولانا رفیق عالم رضوی مصباحی، بریلی (۵) حضرت مولانا نصر اللہ رضوی، مئو (۶) حضرت مولانا سلیمان مصباحی، سلطان پور (۷) حضرت مولانا منظور احمد خاں عزیزی، سلطان پور (۸) حضرت مولانا عبد الغفار اعظمی، مئو (۹) حضرت مولانا مسیح احمد مصباحی، بلرام پور (۱۰) حضرت مولانا شیر محمد خاں رضوی، جودھ پور (۱۱) حضرت مولانا محمد محسن رضا ہادی، گجرات (۱۲) حضرت مولانا مفتی بدر عالم مصباحی، اشرفیہ، مبارک پور (۱۳) حضرت مولانا شبیر احمد

مصباحی، برگدہی (۱۴) حضرت مولانا ناظم علی رضوی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور (۱۵) حضرت مولانا صدر الوریٰ قادری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور (۱۶) حضرت مولانا محمد عارف اللہ مصباحی، محمد آباد، مئو (۱۷) حضرت مولانا مفتی معراج القادری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور (۱۸) حضرت مولانا کہف الوریٰ مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور (۱۹) حضرت مولانا محمد نظام الدین قادری، جمدا شاہی، بستی (۲۰) حضرت مولانا شہاب الدین احمد نوری، براؤں شریف (۲۱) حضرت قاضی فضل رسول مصباحی، برگدہی (۲۲) محمد ناصر حسین مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور (۲۳) حضرت مولانا ابرار احمد امجدی برکاتی، بستی (۲۴) حضرت مولانا مفتی نسیم صاحب، جامعہ اشرفیہ، مبارکپور (۲۵) حضرت مولانا محمود علی مشاہدی صاحب، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور (۲۶) حضرت مولانا انفاس الحسن چشتی، کچھوچھہ شریف۔

اِن حضرات نے نصوص لغت وفقہ سے استدلال کیا جو یہ ہیں:

[۱] التصویر: نقش صورة الأشياء أو الأشخاص على لوح أو حائط أو نحوها بالقلم أو بالفرجون أو بآلة التصوير. (المعجم الوسيط)

[۲] الصورة الشكل و كل ما يصور مشبها بخلق الله من ذوات الأرواح وغيرها. (۱)

[۳] Animated Cartoon الرسوم المتحركة، فيلم سينمائى مؤلف من سلسلة من الرسوم المتحركة كل منها مختلف اختلافا طفيفا عن الرسم الذى قبله والرسم الذى بعده و عند عرضه بسرعة معينة تبدو الصور كأنها تتحرك. (قاموس أطلس)

[۴] تصویر کا لغوی معنی صورت بنانا، مگر یہ مصدر اسم مفعول کے معنی میں مستعمل ہے، مورت، شبیہ، روپ، فوٹو، نقش، نقشہ، بت۔ (۲)

[۵] فتاوی رضویہ میں ہے:

اقول: دیگر اعضا وجہ و رأس کے معنی میں نہیں اگرچہ مدار حیات ہونے میں مماثل ہوں کہ چہرہ ہی تصویر جاندار میں اصل ہے، و لہٰذا اسیدنا ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اسی کا نام تصویر رکھا، شک نہیں کہ فقط چہرہ کو تصویر کہنے اور بنانے والے بارہا اسی پر اقتصار کرتے ہیں۔ ملوک نصاریٰ کہ سکہ میں اپنی تصویر چاہتے ہیں اکثر چہرہ تک رکھتے ہیں اور بے شک عامۂ مقاصدِ تصویر چہرے سے حاصل ہوتے ہیں۔ وانما الشيئ بمقاصده. (۳)

[۶] دوسری جگہ ارشاد فرماتے ہیں:

---

(۱) مرقاة المفاتيح، ج:٤، ص:٤٨٣/ العناية بهامش فتح القدير، ج:١، ص:٤٢٧/ قواعد الفقه

(۲) غياث اللغات، لغات كشورى، فرهنگ آصفيه وغيره

(۳) فتاوى رضويه، ج:٩، ص:٤٨، نصف آخر، كتاب الحظر والإباحة، رساله: العطايا القدير في حكم التصوير، مطبوعه: رضا اكيڈمی، مُمبئی

پھر صورت حیوانی کہا جانا اور اس کے لیے مرآۃ ملاحظہ ہونا دونوں کا مدار چہرے پر ہے، اگر چہرہ نہیں تو اسے صورت حیوانی نہ کہا جائے گا۔(۱)

خلاصہ یہ کہ کارٹون کا چہرہ اگر اتنا واضح ہو کہ آنکھ، منہ، ناک وغیرہ ظاہر ہوں تو وہ شرعاً تصاویر ممنوعہ میں داخل ہے، کیوں کہ اس پر لغۃً و شرعاً دونوں اعتبار سے تصویر ہونا صادق ہے۔ بعض مقالہ نگار حضرات نے تو سیدھے سیدھے کہا کہ اگر کارٹون میں سر ہے تو تصویر ہے اور بعض نے اس کی تعبیر دوسرے طریقوں سے کی ہے۔ مگر سب کا حاصل یہی ہے۔

دوسرا موقف: کارٹون شرعی اعتبار سے تصویر نہیں ہے۔ یہ موقف درج ذیل ۴؍ حضرات کا ہے۔

(۱) مولانا عالمگیر رضوی مصباحی، جودھ پور (۲) مولانا انور نظامی مصباحی، ہزاری باغ (۳) مولانا عبد السلام رضوی، تلشی پور (۴) مولانا مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی، گھوسی۔

[۱] مولانا عالم گیر مصباحی لکھتے ہیں:

سوال نامہ میں ص:۳ میں کارٹون کی ماہیت و حقیقت کا جو تعارف کرایا گیا ہے، اس سے یہ بات روزِ روشن کی طرح ظاہر اور عیاں ہو جاتی ہے کہ کارٹون شرعی نقطۂ نظر سے تصویر نہیں ہے۔ اور نہ ہی کارٹون پر تصویر کی تعریف صادق آتی ہے۔ کیوں کہ تصویر کا معنیٰ ہے صورت بنانا۔

[۲] حضرت مولانا انور نظامی مصباحی عنایہ اور مرقاۃ المفاتیح کی مذکورہ بالا عبارتوں سے استدلال کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

ان تعریفات سے ظاہر کہ ایسی شکل بنانا جو مخلوق خدا میں سے کسی کی طرح نہ ہو، تصویر نہیں کہی جائے گی۔ کارٹون شرعی اعتبار سے تصویر کے حکم میں نہیں کہ وہ کسی مخلوق کی تصویر نہیں۔

[۳] مولانا عبد السلام مصباحی لکھتے ہیں:

چوں کہ کتب لغات مثلاً فیروز اللغات میں کارٹون کا مفہوم مضحکہ خیز فرضی تصویر مکتوب ہے، اور عرف عام میں عوام الناس کے قلوب و اذہان میں یہ بات منقش ہے کہ کارٹون ایک فرضی تصویر ہے اور عام طریقے پر مشاہدہ ہو رہا ہے کہ عموماً کارٹون جس شکل و صورت کا ہوتا ہے ظاہراً اس طرح نہ کوئی انسان پایا جاتا ہے اور نہ کوئی حیوان۔ لہٰذا کارٹون شرعی اعتبار سے تصویر نہیں ہے۔

[۴] سوال نامے میں کارٹون اور تصویر کے مذکورہ فرق کو تحریر کرنے کے بعد حضرت مفتی آل مصطفیٰ مصباحی مزید دو فرق لکھتے ہیں:

(الف)- کارٹون کی بگڑی ہوئی صورت کا بنیادی مقصد مضحکہ خیزی ہے جب کہ تصویر میں ایسا مقصد کار فرما نہیں ہوتا۔

---

(۱) فتاوی رضویہ، ج:۹، ص:۶۰، نصف آخر، کتاب الحظر والإباحة، رسالہ: العطایا القدیر في حکم التصویر، مطبوعہ: رضا اکیڈمی، ممبئی

(ب)۔ مشرکین مخصوص تصاویر (مکمل تصاویر نہ کہ نصف اعلی کی تصاویر) کی پوجا کرتے ہیں، جب کہ کارٹون کی پوجا نہیں کرتے۔ ان اقتباسات سے عیاں ہے کہ کارٹون تصویر کا مصداق نہیں بن سکتے، کیوں کہ اس پر تصویر کا مفہوم صادق نہیں۔

(پھر لغات کے چند نصوص، اور عنایہ و مرقاۃ المفاتیح کی عبارات سے تصویر کا مفہوم بیان کرنے کے بعد موصوف لکھتے ہیں:

اگر اس کی حکایت محکی عنہ میں حیات کا پتہ دے، یعنی ناظر یہ سمجھے کہ گویا ذو التصویر زندہ کو دیکھ رہا ہے تو وہ تصویر ذی روح کی ہے۔ اور اگر حکایت حیات نہ کرے ناظر اس کے ملاحظہ سے جانے کہ یہ حی کی صورت نہیں، میت و بے روح کی ہے تو وہ تصویر غیر ذی روح کی ہے۔(۱)

مذکورہ بالا تفصیل سے واضح ہے کہ کارٹون تصویر کے معنی و مفہوم کا مصداق نہیں تو اسے تصویر کہنا عرف و لغت و شرع کے خلاف ہوگا۔

تیسرا موقف: سر اور چہرے والے بعض کارٹون تصویر ہیں بعض نہیں۔ یہ موقف حضرت مولانا ابرار احمد اعظمی مصباحی کا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

فقہاے اسلام کے نزدیک ”مضاھاۃ بخلق اللّٰہ“ اور تخلیق خداوندی سے مشابہت کی حرمت کے لیے مکمل ہیئت کذائیہ کے ساتھ اس جیسا وجود الخلقۃ جاندار کا نفس الامر میں ہونا ضروری ہے۔ معتمد الاحناف امام طحاوی رقم طراز ہیں:

لما أبيحت التماثيل بعد قطع رؤوسها الذى لو قطع من ذى الروح لم يبق، دلّ ذلك على إباحة تصو ير ما لا روح له، و على خروج ما لا روح لمثله من الصور مما قد نهي عنه. (۲)

نقل و حکایات اور تشبیہ و مضاھاۃ کے لیے کم از کم اتنا تو ضرور ہونا چاہیے کہ اس جیسے چہرے والا جاندار، نفس الامر میں وجود الخلقۃ ہو، ورنہ مضاھاۃ بخلق اللّٰہ اور تخلیق خداوندی سے مشابہت کا کیا معنی؟

کچھ کارٹون کو تصویر ہونا چاہیے کچھ کو نہیں۔ جس کارٹون کا چہرہ دیکھنے سے بادی النظر میں یہ معلوم ہوتا ہو کہ اس کی اصل اور محکی عنہ نفس الامر میں اللہ عزوجل کی جاندار مخلوق نہیں ہے، اس پر حکم تصویر نہیں لگنا چاہیے. لأن التصو ير هو الشيئ المصنوع مشبهاً بخلق من مخلو قات الله من ذوات الأرواح.

پہلے موقف والے بعض حضرات نے موقف ثانی و ثالث والوں کے بعض دلائل کا جواب دیا ہے، چار جوابات خود راقم الحروف کے مقالے میں ہیں۔ یہاں چند جوابات لکھے جاتے ہیں:

اوّلاً: عموماً کارٹون جس طرح کا ہوتا ہے خارج میں اس قسم کا انسان یا ذی روح کا ہونا حکم حرمت کے لیے ضروری نہیں۔

---

(۱) فتاوی رضو یہ، ج:۹، ص:۵۰، نصف آخر، مطبوعہ: رضا اکیڈمی، مُمبئی

(۲) شرح معانی الآثار، ج:۲، ص: ۳۰۵، باب الصُوَر تكون في الثياب.

کیوں کہ تصویر میں بس اتنا کافی ہے کہ وہ ذی روح کی ہو۔ اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں:

فاقول: و باللہ التوفیق تصویر میں حیات تو کسی حالت میں نہیں ہوتی نہ وہ کسی حال میں جملہ اعضاے مدار حیات کا استیعاب کرتی ہے عکسی میں تو ظاہر کہ اگر پورے قد کی بھی ہو تو صرف ایک طرف کی سطح بالا کا عکس لائے گی خول میں نصف جسم بھی ہوتا تو عادۃً حیات ناممکن ہوتی نہ کہ صرف نصف سطح اور بت میں بھی اندرونی اعضا مثل دل و جگر و عروق نہیں ہوتے اور ڈاکٹری کی ایک تصویر خاص لیجیے جس میں اندر باہر کے رگ پٹھے تک سب دکھائے جاتے ہیں تو رگوں میں خون کہاں سے آئے گا غرض تصویر کسی طرح استیعاب مابہ الحیاۃ نہیں ہو سکتی۔(۱) (یہ جزئیہ متعدّد حضرات نے اپنے مقالہ میں نقل کیا)

ثانیاً: ہندوستان کے ہندوؤں کی بنائی ہوئی مورتیوں کو دیکھیے جنھیں وہ دیوی دیوتا کی مورتیاں کہتے ہیں، بعض میں دس ہاتھ، بعض کے منہ میں ہاتھی کا سونڈ بنا ہوتا ہے اور پورا دھڑ انسانی صورت کا، اور بعض میں دس سر لگے ہوتے ہیں۔ بھلا کون ان کے بنانے کو جائز و درست کہہ سکتا ہے، حالاں کہ ویسی مخلوق خارج میں عموماً نہیں پائی جاتی۔ (یہ بات حضرت مولانا نظام الدین صاحب جمدا شاہی نے بھی لکھی)۔

راقم الحروف کے مقالہ میں ہے:

ثالثاً: سرجری والے ہسپتالوں میں چلے جائیے تو وہاں بہت سے ایسے انسان مل جائیں گے۔ جو غیر معتاد طریقے کے ہوتے ہیں، کسی کی ناک ٹیڑھی، کسی کا گال بھاری بھاری، لٹکے ہوئے، کسی کے ہونٹ خوب لٹکے ہوئے۔ کسی کا پیٹ بہت بڑا تو کسی کی پیٹھ میں اونٹ جیسا کوہان۔ ان سب کو سرجری کے ذریعہ ٹھیک ٹھاک بنایا جاتا ہے۔ اس لیے یہ کہا ہی نہیں جا سکتا کہ کارٹون جس طرح ہوتا ہے خارج میں ویسی مخلوق پائی ہی نہیں جاتی۔ ہاں عموماً نہیں پائی جاتی۔

رابعاً: اہل لغت کے نزدیک کارٹون تصویر ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ کارٹون خاص ہے اور تصویر عام۔

سوال (۲)- کارٹون اور تصویر حکم شرعی کے لحاظ سے یکساں ہیں یا دونوں کے احکام میں کچھ فرق ہے؟

اس سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات پانچ موقف کے حامل ہیں:

پہلا موقف: کارٹون اور تصویر حکم شرعی کے لحاظ سے یکساں ہیں۔ یہ موقف درج ذیل حضرات کا ہے:

(۱) مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، بنارس (۲) مولانا شمشاد احمد مصباحی، گھوسی (۳) مولانا احمد رضا اعظمی مصباحی، امرڈوبھا (۴) مولانا رفیق عالم رضوی مصباحی، بریلی شریف (۵) مولانا سلیمان مصباحی، سلطان پور (۶) مولانا مسیح احمد مصباحی، بلرامپور (۷) مولانا شیر محمد خاں رضوی، جودھ پور (۸) مولانا مفتی بدر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور (۹) مولانا شبیر احمد مصباحی، برگدہی (۱۰) مولانا ناظم علی رضوی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور (۱۱) مولانا صدر الوریٰ قادری جامعہ

---

(۱) فتاوی رضویہ، ج:۹، ص:۵۰، نصف آخر، کتاب الحظر والإباحۃ، رسالہ: العطایا القدیر فی حکم التصویر، مطبوعہ: رضا اکیڈمی، مُمبئی

اشرفیہ، مبارک پور (۱۲) مولانا محمد عارف اللہ مصباحی، مئو (۱۳) مولانا کہف الوریٰ مصباحی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور (۱۴) مولانا محمد نظام الدین قادری، جمدا شاہی، بستی (۱۵) مولانا شہاب الدین احمد نوری، براؤں شریف (۱۶) محمد ناصر حسین مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور (۱۷) مولانا ابرار احمد امجدی برکاتی، اوجھا گنج، بستی (۱۸) مولانا مفتی نسیم جامعہ اشرفیہ، مبارک پور (۱۹) مولانا محمود علی مشاہدی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور (۲۰) مولانا انفاس الحسن چشتی، پھپھوند شریف

ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ اگر کارٹون میں سر اور چہرہ ہو اور اعضاے حیوانی کی نقل و حکایت کرے تو تصویر اور کارٹون میں حکم شرعی کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں رہ جاتا۔

دوسرا موقف: کارٹون اور تصویر دونوں کا حکم شرعاً الگ الگ ہے۔ اس موقف کے ہم نوا درج ذیل ہیں:

(۱) مولانا عالمگیر مصباحی، جودھ پور (۲) مولانا انور نظامی مصباحی، ہزاری باغ (۳) مولانا عبد السلام رضوی مصباحی، تلسی پور (۴) مولانا آل مصطفیٰ مصباحی، گھوسی (۵) مولانا ابرار احمد اعظمی، جلال پور۔

ان حضرات کی بنیادی دلیل یہ ہے کہ کارٹون مقصد، ہیئت اور عرف کے اعتبار سے تصویر سے الگ شے ہے، لہٰذا شرعی اعتبار سے وہ تصویر ممنوع نہیں۔

تیسرا موقف: نماز سے متعلق احکام میں کارٹون اور تصویر جدا جدا ہیں۔ بنانے میں دونوں کا حکم ایک۔ یہ موقف حضرت مولانا نصر اللہ رضوی، مئو اور حضرت مولانا محسن رضا ہادی، گجرات کا ہے۔

حضرت مولانا نصر اللہ رضوی لکھتے ہیں:

امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان رقم طراز ہیں:

جب کہ علتِ کراہت، تشبّہ عبادت ہے خاص ہو یا عام، تو ضرور ہے کہ وہ تصویر جنس ما یعبدہ المشرکون سے ہو کہ جسے مشرکین پوجتے ہی نہیں وہ بت کے حکم میں نہیں کہ اس کے بروجہ تعظیم رکھنے یا اس کی طرف نماز پڑھنے میں معاذ اللہ عبادت بت سے تشبہ ہو، و لہٰذا جا بجا کراہت کو عبادت اور اس کے عدم کو عدم سے تعلیل فرماتے ہیں کہ یہ مشرک اس کی عبادت نہیں کرتے، لہٰذا کراہت نہیں۔ (۱)

آگے لکھتے ہیں:

تو کارٹون تو ایسی چیز نہیں جس کی مشرکین عبادت کرتے ہوں یا کارٹونی شکل کا کوئی ایسا جانور یا انسان نہیں جس کی وہ پوجا کرتے ہوں۔ ہاں بعض کارٹونوں میں اصل سے کچھ مشابہت پائی جاتی ہے تو یہ ناقص مشابہت ہوئی۔ اور بڑی اور چہرہ دار تصویروں میں سب کچھ موجود تو حکم یکساں ہرگز نہیں ہو سکتا۔

چوتھا موقف: (الف) - کارٹون اشد حرام ہے۔ یہ موقف حضرت مولانا منظور احمد خاں عزیزی، سلطان پور

---

(۱) فتاوی رضویہ، ج:۹، ص:۵۶، نصف آخر، کتاب الحظر والإباحة، رسالہ: العطایا القدیر في حکم التصویر، مطبوعہ: رضا اکیڈمی، ممبئی

اور حضرت مولانا عارف اللہ مصباحی، مئو کا ہے۔

حضرت مولانا منظور احمد خاں عزیزی لکھتے ہیں:

کارٹون اور متحرک تصویر دونوں اشد حرام ہیں۔ اس لیے کہ کسی کے چہرے کو بگاڑ کر تصویر بنانا شرعی طور پر یہ ایک فعل مذموم ہے، شریعت اس کی اجازت قطعاً نہیں دیتی، حضور سید کائنات ﷺ نے کفار و مشرکین کے اجسام خبیثہ کو بھی مثلہ کرنے سے منع فرمایا ہے، چہ جائے کہ کسی زندہ شخص کے تصویری خاکہ کو بگاڑ کر کچھ لوگوں کی دل چسپی کا سامان کیا جائے۔ کارٹون کی دوسری نوعیت جو تصویر بالحرکت ہوتی ہے اس میں بھی شدت تحریم کی صورت نظر آتی ہے۔

اسی طرح حضرت مولانا عارف اللہ مصباحی نے بھی لکھا۔

(ب)- کارٹون متحرک ہو تو راقم الحروف بھی اسے اشد حرام قرار دیتا ہے کیوں کہ اِس میں تخلیق خداوندی سے مشابہت زیادہ ہے۔

پانچواں موقف: تصویر اشد حرام۔ جب کہ کارٹون کی حرمت اخف۔ یہ موقف حضرت مولانا عبد الغفار اعظمی مئو اور حضرت مفتی معراج القادری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور کا ہے۔

دلیل یہ ہے کہ کارٹون میں تخلیق خداوندی سے مشابہت بہت خفیف ہے، اور اِس کی حرمت بھی منصوص نہیں۔

مقالہ نگاروں کی اس گرما گرم بحث سے مولانا فضل رسول مصباحی نے اپنے کو الگ رکھا۔

سوال (۳)- ذی روح کی تصویر بنانے کی حرمت احادیث کثیرہ سے ثابت ہے۔ جاندار کی تصویر رکھنے اور دیکھنے دکھانے، نیز بیچنے خریدنے کی حرمت کس حدیث یا نصِ فقہی سے ثابت ہے؟ اور ان سب کی حرمت ایک ہی درجہ کی ہے یا ان میں کچھ تفاوت ہے؟

اس سوال میں تین باتوں کی حرمت پر نص مطلوب ہے۔ تصویر رکھنا، دیکھنا دِکھانا، خرید و فروخت کرنا۔ مگر تینوں باتوں کی حرمت پر مقالہ نگار حضرات متفق نہیں ہیں، اس لیے ہر ایک کی تفصیل، موقف اور دلائل کے ساتھ درج ذیل ہے۔

[أ] تصویر رکھنا: رکھنا تین صورتوں میں جائز، جن کا ذکر فتاویٰ رضویہ کے حوالے سے آ رہا ہے، اِس کے علاوہ صورتوں میں حرام۔ اِس پر سب کا اتفاق ہے۔

جو نصوص مقالہ نگار حضرات کی طرف سے پیش کیے گئے وہ دو قسم کے ہیں:

❶ وہ نصوص جو خاص کسی ایک کی حرمت سے متعلق ہیں۔

❷ وہ نصوص جو بالعموم سب سے متعلق ہیں۔ نصوص یہ ہیں:

❖ تصویر کا گھروں میں ہونا مانع دخول ملائکہ ہے:

عن عائشة رضی اللہ عنها قالت: قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم : أما علمت أن

الملائكة لا تدخل بيتا فيه صور. (۱)

❖ تصویر کی تعظیم مطلقاً حرام ہے بلکہ غیر محل اہانت میں اس کا رکھنا ہی حرام و مانع دخول ملائکۂ رحمت ہے۔ (۲)

❖ (تصویر) رکھنا تین صورتوں میں جائز ہے: ایک یہ کہ چہرہ کاٹ دیا ہو یا بگاڑ دیا ہو۔ دوسرے یہ کہ اتنی چھوٹی ہو کہ زمین پر رکھ کر کھڑے ہو کر دیکھیں تو اعضا کی تفصیل نظر نہ آئے۔ تیسرے یہ کہ خواری و ذلت کی جگہ پڑی ہو جیسے فرش پا انداز میں، ورنہ رکھنا بھی حرام۔ (۳)

تصویر رکھنے کی حرمت سے متعلق زیادہ تر مقالہ نگاروں نے اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کے رسالہ عطایا القدیر نیز فتاویٰ رضویہ کی عبارتیں نقل کی ہیں جن میں اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ نے جابجا یہ صراحت کی ہے کہ تصویر رکھنا حرام ہے۔

[۲] دیکھنا، دکھانا : اِس سے متعلق دو موقف ہیں:

پہلا موقف: تصویر کا دیکھنا جائز ہے۔ یہ موقف درج ذیل حضرات ہے:

(۱) مولانا عبد الغفار اعظمی (۲) مولانا انور نظامی مصباحی (۳) مولانا آل مصطفیٰ مصباحی۔

دلائل یہ ہیں:

دیکھنا حرام ہے، مگر اِس زمانے میں بر بنائے حاجت دیکھنے کی اجازت ہے۔

مولانا انور نظامی مصباحی اور مولانا مفتی آل مصطفیٰ مصباحی تصویر دیکھنے دِکھانے کو اِس شرط کے ساتھ جائز بتاتے ہیں کہ شہوت یا لہو و لعب کے طور پر نہ ہو یا فتح بابِ فتنہ نہ ہو۔

حضرت مولانا آلِ مصطفیٰ مصباحی اپنے مقالے میں رقم طراز ہیں:

اولاً : رو یت الی التصو یر (تصویر دیکھنے) کی ممانعت و حرمت پر نہ تو کوئی نص شرعی (قرآن و احادیث، و آثار صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم) معلوم، کہ جس میں اس کی ممانعت وارد ہوئی ہو، اور نہ ہی امام الائمہ سراج الامہ ابو حنیفہ نعمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ارشاد منقول۔ متون و شروح، فتاویٰ کی کتابیں کھنگال ڈالیے اس کی ممانعت کا کوئی سراغ نہ ملے گا۔ تو بتقاضاے "الأصل في الأشياء إباحة" حکمِ جواز باقی رہے گا۔

ثانیاً: تصویر موضع اہانت میں ہو یا چھوٹی ہو تو اسے رکھ چھوڑنے کی اجازت ہے۔ اور یہ گھر میں مانعِ دخول ملائکہ بھی نہیں۔ كما في رد المحتار و الفتح و المنح و البحر و غيرها من الكتب الفقهية. اور ظاہر ہے کہ جب تصویر کو رکھ چھوڑے گا اور گھر میں آنا جانا لگا رہے گا۔ تو تصویر پر نظر کا پڑنا اور اُس پر نظر کا بار بار پڑنا لازمی امر ہے۔

---

(۱) صحيح البخاري، ج:۲، ص:۸۸۱، كتاب اللباس والزينة، باب لا تدخل الملائكة بيتا فيه صورة، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك فور.

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج:۹، ص:٦٢، نصف آخر، كتاب الحظر والإباحة، مطبوعه: رضا اکیڈمی، مُمبئی

(۳) فتاویٰ رضویہ، ج:۹، ص:٥٦، نصف آخر، كتاب الحظر والإباحة، مطبوعه: رضا اکیڈمی، مُمبئی

کہیں اُس کی مخالفت منقول نہیں۔ بلکہ رکھ چھوڑنے کی اجازت ہے، صاف ظاہر ہے کہ اُسے دیکھنے کی اجازت ہے، ورنہ حکم ہوتا کہ ایسی تصاویر کو نکال باہر کرنا لازم ہے تا کہ اُس پر نظر نہ پڑے۔

ثالثًا: تصویر دیکھنے کو ناجائز و گناہ قرار دینے میں تفسیق امت لازم آئے گی، فی زماننا صورت حال یہ ہے کہ عوام و خواص سبھی تصویر دار اخبار، رسائل، پاسپورٹ برائے حج فرض و نفل، و تبلیغی اسفار، زمینی کاغذات، لغت کی کتابیں دیکھتے پڑھتے اور ملاحظہ کرتے ہیں، اور ایسا حکم دینا بہت سخت اور جرأت کی بات ہوگی۔ اِس سے علمانے منع فرمایا۔

مذکورہ شرطوں کے ساتھ تصویر دیکھنے کے جواز پر موصوف نے اپنے مقالے میں بڑی تفصیل سے روشنی ڈالی ہے، چھ وجہوں سے تصویر کے دیکھنے دِکھانے کا جواز ثابت کیا ہے جن میں تین تو یہی جو مذکور ہوئیں، اور باقی احادیث و آثار اور فقہ کی روشنی میں بڑی تفصیلی ہیں۔

دوسرا موقف: تصویر کا بروجہ اعزاز دیکھنا دکھانا جائز نہیں ہے۔ یہ موقف باقی تمام مقالہ نگاروں کا ہے۔

تصویر دیکھنے کی حرمت سے متعلق ایسی صریح نص جو قطعی طور پر دیکھنے کی حرمت پر دال ہو مقالات میں موجود نہیں، البتہ کچھ عمومی دلائل سے اس کی حرمت پر استدلال کیا گیا، وہ عمومی دلائل بیچنے خریدنے کے تحت آرہے ہیں۔

[۲] بیچنا، خریدنا: اِس میں تین موقف ہیں:

➊ جواز ➋ مشروط جواز ➌ عدم جواز۔

پہلا موقف: جاندار کی تصویر کی خرید و فروخت جائز ہے۔ یہ موقف حضرت مولانا مسیح احمد قادری کا ہے۔ اُن کے دلائل یہ ہیں:

- سوال نامے میں ہے: عن أبي یوسف: يجوز بيع اللعبة ، و أن يلعب به الصبيان.
- عن سالم بن عبد الله بن عمر قال : أرسلني النبي صلى الله عليه وسلم إلى عمر بِحُلَّةٍ حر ير أو سيراء فرآها عليه فقال: إني لم أرسل بها إليك لتلبسها ، إنما يلبسها من لا خلاق له ، إنما بعثت إليك لتستمتع بها يعني تبيعها.
- حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی گڑیاں خرید کرائی گئی تھیں اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے منع نہ فرمایا۔

دوسرا موقف: تصویر کی خرید و فروخت مشروط طور پر جائز ہے۔ یہ موقف درج ذیل حضرات کا ہے:

(۱) حضرت مولانا محمد انور نظامی مصباحی (۲) حضرت مولانا محمود علی مشاہدی (۳) حضرت مولانا کہف الوریٰ مصباحی۔

ان حضرات کی شرطیں مختلف ہیں:

[۱] مولانا انور نظامی مصباحی عدم تعظیم کی شرط کے ساتھ تصویر کی بیع درست قرار دیتے ہیں، اُن کا کہنا ہے: ”عدم اکرام کی صورت میں تصویر کی بیع درست ہے۔“

مولانا محمود علی مشاہدی لکھتے ہیں:

[۲] تصویر کا بلا حاجت و ضرورت رکھنا حرام ہے اور اگر حاجت یا ضرورت ہو یا تصویر بالتبع ہو مثلاً اخبار وغیرہ خریدنا بیچنا تو اس کی اجازت ہے۔

اِسی طرح مولانا کہف الوریٰ مصباحی نے بھی لکھا۔

تیسرا موقف: تصویر کی خرید و فروخت حرام ہے۔ یہ موقف باقی تمام مقالہ نگاروں کا ہے۔ ان کے دلائل یہ ہیں:

- یہ اصل کلی یاد رکھنے کی ہے کہ بہت جگہ کام دے گی جس چیز کا بنانا ناجائز ہوگا اُسے خریدنا، کام میں لانا بھی ممنوع ہوگا۔ (۱)
- تبیین الحقائق میں ہے:

لما أن الشرع أمر بإهانتها و فی تملكها بالعقد مقصوداً إعزاز لها فكان باطلاً. (۲)

- إن الوعيد إذا حصل لصانعها (أی الصورة)(فهو حاصل لمستعملها؛ لأنها لا تصنع إلا لتستعمل فالصانع متسبب والمستعمل مباشر فيكون أولى بالوعيد. (فتح الباری لابن حجر)
- فإن البأس فی اتخاذه و اشتراءه فإذا عدما لم يبق إلا إعدامه وهو مطلوب لا مهروب. (۳)
- اور اُس کی خرید و فروخت بھی جائز نہیں، یہاں تک کہ علما فرماتے ہیں جو تصویر دار کپڑے بنائے بیچے اس کی گواہی مردود ہے: فی الهندية عن المحيط عن الأقضية: إذا كان الرجل يبيع الثياب المصوّرة أو ينسجها لا تقبل شهادته. (۴)

تصویر رکھنے، دیکھنے دِکھانے، اور خرید و فروخت میں سے ہر ایک کے عدم جواز سے تعلق رکھنے والے دلائل:

- تصویر رکھنے، دیکھنے، دکھانے اور خرید و فروخت کرنے میں اثم و عدوان پر مدد کرنا ہے۔ قرآن پاک میں ہے:
  ”وَلَا تَعَاوَنُوْا عَلَى الْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ۪ وَاتَّقُوا اللّٰهَ ؕ اِنَّ اللّٰهَ شَدِيْدُ الْعِقَابِ ○“(۵)
- قال الزهری : النهی فی الصورة علی العموم و كذلك استعمال ما هی فيه. (۶)
- علامہ ابن حجر شافعی کی فتح الباری شرح صحیح البخاری میں ہے:

إنّ الوعيد إذا حصل لصانعها (أی الصورة) فهو حاصل لمستعملها ؛ لأنّها لا تصنع إلّا لتستعمل فالصّانع متسبّب والمستعمل مباشر فيكون أولی بالوعيد. (فتح الباری لابن حجر)

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۹، ص:۲۶، نصف آخر، كتاب الحظر والإباحة، رسالہ الكشف شافیا، مطبوعہ: رضا اکیڈمی، ممبئی

(۲) تبيين الحقائق، ج:٤، ص:٤٤، باب البيع الفاسد

(۳) فتاویٰ رضویہ، ج:۹، ص:٤٥، نصف اول، كتاب الحظر والإباحة، مطبوعہ: رضا اکیڈمی، ممبئی

(۴) فتاویٰ رضویہ، ج:۹، ص:٤٥، نصف اول، كتاب الحظر والإباحة، مطبوعہ: رضا اکیڈمی، ممبئی

(۵) المائدة، الآية :۲

(۶) شرح صحيح مسلم، ج:۲، ص:۱۹۹

❖ إذا ثبت الشيء ثبت بلوازمه، کے قاعدے سے تصویر رکھنا، دیکھنا، دِکھانا اور خرید وفروخت کرنا سب ناجائز ہے۔

❖ رکھنا، دیکھنا، دِکھانا وغیرہ سب دواعی حرام ہیں۔ (عام مقالات)

❖ جن احادیث سے بنانے کی حرمت ثابت انھیں سے رکھنے، دیکھنے، دکھانے نیز خرید و فروخت کی حرمت بطریق اقتضاء النص و دلالۃ النص ثابت ہے۔

مذکورہ امور کی حرمت میں تفاوت یا عدم تفاوت:

اکثر مقالہ نگاروں نے اِس حصے کے جواب میں سکوت فرمایا۔ اور لکھنے والوں میں سے بعض حضرات نے تصویر بنانے کو اشد حرام کہا اور رکھنے، دیکھنے، دِکھانے، نیز خرید وفروخت کی حرمت کو اخف۔ بعض حضرات نے بنانے کی حرمت کو قطعی اور دیگر کی حرمت کو ظنی کہا۔ بعض حضرات نے تصویر بنانے اور رکھنے کی حرمت کو احادیث سے ثابت مانا، اور دیکھنے، دِکھانے نیز خریدنے بیچنے کی حرمت کو نصوصِ فقہیہ سے۔ اور بعض حضرات نے صرف اتنا کہا کہ تمام تصاویر کی حرمت ایک جیسی نہیں۔ بعض نے تصویر بنانا حرام اور رکھنے، دیکھنے، دِکھانے وغیرہ کو مکروہ لکھا۔

سوال (۴)- اینی میشن کا پڑھنا، پڑھانا اور اس کو تعلیم کا ذریعہ بنانا کیسا ہے؟

اِس سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات تین موقف رکھتے ہیں:

❶ عدم جواز ❷ مشروط جواز ❸ پڑھنا پڑھانا ناجائز اور شعبۂ طب میں ذریعۂ تعلیم بنانا جائز۔

پہلا موقف: عدم جواز کا۔ یہ موقف درج ذیل حضرات کا ہے:

(۱) مولانا قاضی فضل احمد مصباحی (۲) مولانا شمشاد احمد مصباحی (۳) مولانا احمد رضا اعظمی مصباحی (۴) مولانا رفیق عالم مصباحی (۵) مولانا نصر اللہ رضوی (۶) مولانا محمد سلیمان مصباحی (۷) مولانا منظور احمد خاں عزیزی (۸) مولانا عبد الغفار اعظمی (۹) مولانا شیر محمد خاں رضوی (۱۰) مفتی بدر عالم مصباحی (۱۱) مولانا شبیر احمد مصباحی، برگدہی (۱۲) مولانا ناظم علی رضوی مصباحی (۱۳) مولانا صدر الوریٰ قادری (۱۴) مولانا نظام الدین قادری (۱۵) مولانا شہاب الدین مصباحی (۱۶) مولانا ابرار احمد امجدی (۱۷) مفتی انفاس الحسن چشتی۔

ان حضرات کے استدلالات کچھ اس طرح ہیں:

❖ اینی میشن پڑھنا، پڑھانا یا ذریعۂ تعلیم بنانا حرام یا مفضی الی الحرام ہے۔ (عام مقالات)

❖ اِس میں اعانت علی المعصیۃ ہے۔ (عام مقالات)

مولانا صدر الوریٰ قادری لکھتے ہیں:

❖ اگر اس کا تعلق حیوانات کی تصاویر سے ہو تو اس کے پڑھنے پڑھانے کی اجازت نہ ہوگی کہ حرام کی تعلیم وتعلّم جائز نہیں۔

مولانا عبد الغفار اعظمی رقم طراز ہیں:

❖ اپنی میشن طلسم سے مشابہت رکھتا ہے۔ بلکہ طلسم سے بھی بڑھ کر ہے۔ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

نیرنج تو شعبدہ ہے اور شعبدہ حرام کما فی الدر المختار و غیرہ من الأسفار، اور طلسم تصویر سے خالی نہیں اور تصویر حرام۔ (۱)

مولانا شبیر احمد، برگدہی، لکھتے ہیں:

❖ تعلیم و تعلّم اور ذریعۂ تعلیم بنانے میں مصلحت و مفسدہ دونوں ہیں اور مشاہدہ یہی ہے کہ عوام الناس میں جہاں دونوں ہوں وہاں مفسدہ غالب ہوا کرتا ہے، اور فقہ کا قاعدہ ہے: درء المفاسد أولى من جلب المصالح.

مولانا نظام الدین قادری مصباحی لکھتے ہیں:

یہ عمل بسا اوقات اعزاز تصویر کا باعث ہوگا۔ مثال کے طور پر جب لوگ اُس تصویر کے ذریعہ نماز کے فرائض و واجبات اور سنن و مستحبات کی تعلیم حاصل کریں گے۔ یا طریقۂ حج سیکھیں گے یا کتابت یا اصلاح و تربیت کا درس لیں گے تو اُن لوگوں کے دل میں اس تصویر کی وقعت و عظمت پیدا ہوگی۔

بعض حضرات نے یہ بھی صراحت کی کہ اگر اینی میشن کا تعلق غیر ذی روح کی تصویر سے ہو تو اُس کا پڑھنا پڑھانا اور ذریعۂ تعلیم بنانا جائز ہے۔

دوسرا موقف مشروط جواز کا۔ یہ موقف درج ذیل حضرات کا ہے:

(۱) مولانا عالمگیر رضوی (۲) مولانا عبد السلام رضوی مصباحی (۳) مولانا مفتی معراج القادری (۴) مولانا مسیح احمد قادری (۵) مولانا مفتی آل مصطفیٰ مصباحی (۶) مولانا فضل رسول مصباحی (۷) مولانا ابرار احمد اعظمی، جلال پور

لیکن شرطیں سب کے نزدیک ایک نہیں ہیں، بلکہ الگ الگ ہیں۔

مولانا عبد السلام رضوی اور مولانا مسیح احمد قادری کے نزدیک ضرورت شرعیہ کا تحقق شرط ہے، مولانا عالمگیر مصباحی، مولانا مفتی معراج القادری اور مولانا مفتی آل مصطفیٰ مصباحی کے نزدیک تحققِ حاجت چاہیے، اور مولانا فضل رسول مصباحی کے نزدیک "تصویر کا سر بریدہ، یا اتنی چھوٹی ہونا کہ اعضا کی تفصیل نظر نہ آئے" شرط ہے۔

مولانا ابرار احمد اعظمی، جلال پور، نے یہ رقم کیا:

اگر اس سے ایسی تعلیم و تربیت وابستہ ہے جس سے کسی مصلحتِ ضروریہ یا حاجیہ کی تکمیل ہوتی ہو تو ایسی صورت میں اینی میشن تصاویر کے استعمال میں رخصت ہونی چاہیے۔ آج کے اس دور میں کمپیوٹر کے استعمال اور نیٹ پر کسی ویب سائٹ کو وزٹ کرنے کے لیے جا بجا تصویروں کے استعمال میں ابتلاے عام ہے۔ تصویروں والا اخبار ہاتھوں میں بلند کر کے یا بلند مقام پر رکھ کر پڑھنے میں ابتلاے عام ہے۔ درس نظامی میں شامل بعض درسی تصویر والی کتابوں کے پڑھنے پڑھانے میں ابتلاے عام ہے، یوں ہی پرچون کی دکان، یونانی دوا خانے، میڈیکل اسٹور، جنرل اسٹور، اور تجارت سے تعلق رکھنے والی

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۹، ص: ۱۳۶ نصف آخر، کتاب الحظر والإباحة، مطبوعہ: رضا اکیڈمی، مُمبئی

پیش تر دُکانوں میں تصویر والے ساز و سامان سجا کر بلند مقام پر رکھنے میں تاجروں کا ابتلاے عام ہے، جب کہ مذکورہ بالا سبھی صورتوں میں ظاہراً تعظیم تصویر موجود ہے۔

تیسرا موقف: اینی میشن کا پڑھنا پڑھانا تو ناجائز ہے، مگر شعبۂ طب میں آپریشن یا سرجری کی تعلیم کا ذریعہ بنانا بر بناے حاجت جائز ہے۔ یہ موقف ان حضرات کا ہے:

(۱) مولانا محمد محسن رضا ہادی (۲) محمد ناصر حسین مصباحی (۳) مفتی نسیم مصباحی (۴) مولانا محمود علی مشاہدی (۵) مولانا کہف الوریٰ مصباحی (۶) مولانا عارف اللہ مصباحی۔

اِن حضرات کا کہنا یہ ہے کہ شعبۂ طب میں اس کی حاجت ہے، کیوں کہ اُس میں طلبہ کو عملی طور پر علاج و معالجہ کا طریقہ سکھانے کے لیے کبھی تو کسی حقیقی مریض کی ستر وغیرہ کو آپریشن کرتے ہوئے دکھایا جاتا ہے، کبھی چیر پھاڑ کے پریکٹیکل کے لیے کسی جاندار کو تکلیف دی جاتی ہے۔ اور اینی میشن کے ذریعہ اِن محظورات سے بچا جا سکتا ہے، اور یہ اُن کے مقابلے میں اَھْوَنْ بھی ہے۔ فقہ کا قاعدہ ہے: من ابتلی ببلیتین فلیختر أھونھما.

سوال (۵) – ڈیجیٹل نظام کے تحت کمپیوٹر سے تصاویر یا کارٹون بنانے اور ان کو متحرک کرنے کا کیا حکم ہے؟

اِس سوال کے جواب میں بھی مقالہ نگار حضرات دو موقف کے حامل نظر آئے:

پہلا موقف: تصویر بنانا اور ساکن تصویر کو متحرک کرنا، ناجائز ہے۔ اور کارٹون بنانا جائز ہے۔ یہ موقف مولانا انور نظامی مصباحی کا ہے۔

ان کا کہنا یہ ہے کہ کارٹون کسی جاندار کی تصویر نہیں، اور ساکن تصویر کو متحرک کرنا جس سے اُس کے چلنے پھرنے یا دیگر افعال کے انجام دینے کا اظہار ہو یہ جائز نہیں ہے، اِس لیے کہ اِس میں دھوکا ہے۔ اور حدیث پاک میں ہے: من غشنا فلیس منا.

دوسرا موقف: تصویر اور کارٹون بنانا نیز اُن کو متحرک کرنا جائز نہیں ہے۔ یہ موقف باقی مقالہ نگار حضرات کا ہے۔ ان میں مولانا محسن رضا ہادی نے سکوت اختیار کیا لیکن ان کے مقالے سے عدم جواز کا پتہ چلتا ہے۔ کارٹون اور تصویر بنانے کی حرمت سے متعلق دلائل تو ماسبق میں مذکور ہوئے، البتہ اُن کو متحرک کرنے کی حرمت پر مذکورہ دلائل کے ساتھ ساتھ چند یہ ہیں:

- تصویر کے حرام ہونے کی علت مضاھاۃ لخلق اللہ ہے، تصویر کو متحرک کر دینے کی صورت میں یہ علت بدرجۂ اتم پائی جائے گی۔ یعنی تخلیق خداوندی کی مشابہت میں مزید اضافہ ہوگا جو اِس کی حرمت کو مزید قوت دے گا۔
- متحرک کرنے کی صورت میں حرام کی طرف رغبت اور شوق بڑھانا ہے۔

سوال (۶)– اسلامی اخلاق و آداب اور اسلام کے فرائض و واجبات کی تعلیم دینے والی کارٹونی یا تصویری فلموں کی خرید و فروخت کرنا اور ان کو دیکھنا کیسا ہے؟

اِس سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات الگ الگ دو موقف کے حامل نظر آئے۔
❶ عدم جواز ❷ مشروط جواز۔

پہلا موقف: مذکورہ فلموں کی خرید و فروخت کرنا اور اُن کو دیکھنا جائز نہیں۔ یہ موقف درج ذیل حضرات کا ہے:

(۱) مولانا قاضی فضل احمد مصباحی (۲) مولانا شمشاد احمد مصباحی (۳) مولانا احمد رضا اعظمی مصباحی (۴) مولانا رفیق عالم رضوی (۵) مولانا نصر اللہ رضوی (۶) مولانا محمد سلیمان مصباحی (۷) مولانا شیر محمد خاں رضوی، (۸) مولانا محسن رضا ہادی (۹) مولانا مفتی بدر عالم مصباحی (۱۰) مولانا شبیر احمد مصباحی، برگدہی (۱۱) مولانا ناظم علی رضوی (۱۲) مولانا محمد عارف اللہ مصباحی (۱۳) مولانا محمد نظام الدین قادری (۱۴) مولانا شہاب الدین احمد نوری (۱۵) قاضی فضل رسول مصباحی (۱۶) محمد ناصر حسین مصباحی (۱۷) مولانا ابرار احمد امجدی برکاتی (۱۸) مولانا محمود علی مشاہدی (۱۹) مولانا مفتی انفاس الحسن چشتی۔

ان حضرات کے دلائل یہ ہیں:

- غرض صحیح کے چار درجے ہیں: ضرورت، حاجت، منفعت، زینت۔ گائے اگر درجۂ سوم میں ہے لوگ تصویر کو درجۂ چہارم میں رکھتے ہیں تو بے غرض یہ بھی نہ ہوئی۔ مع ہذا اور اغراض بھی تصویر میں ہو سکتی ہیں۔ مثلاً معرکۂ جہاد کی تصویر جس میں اللہ عزّو جل نے مسلمانوں کو کافروں پر غلبہ عطا فرمایا ہو کہ اُس کے مشاہدہ سے مسلمانوں کی عزت کفار کی ذلت کا سماں نظر آئے گا۔ نعمت الٰہی کی یاد ہوگی۔ اُن بندگانِ خدا کی طرح دین کے لیے جاں فشانی کا شوق پیدا ہوگا۔ الی غیر ذلك من المصالح . حالاں کہ ان نیتوں سے اُس کا رکھنا حرام و ناجائز ہی ہے۔(۱)
- مقاصد مذکورہ کے لیے تصاویر حیوانیہ کا دیکھنا، دِکھانا بر وجہِ اکرام ہوگا اور کسی بھی حیوانی تصویر کا بر وجہِ اکرام رکھنا، دیکھنا جائز نہیں۔

دوسرا موقف: مذکورہ فلموں کی خرید و فروخت کرنا اور اُن کو دیکھنا بوجہ حاجت یا ضرورت جائز ہے۔ یہ موقف درج ذیل حضرات کا ہے:

(۱) مولانا مفتی نسیم مصباحی (۲) مولانا منظور احمد خاں عزیزی (۳) مولانا عبد الغفار اعظمی (۴) مولانا مسیح احمد قادری (۵) مولانا انور نظامی مصباحی (۶) مولانا عبد السلام رضوی مصباحی (۷) مولانا مفتی آل مصطفیٰ مصباحی (۸) مولانا مفتی معراج القادری (۹) مولانا محمد کہف الوریٰ مصباحی۔

اِس سوال کا جواب دیتے ہوئے حضرت مولانا عبد الغفار اعظمی لکھتے ہیں:

گم راہ اور باطل فرقوں نے اپنے ٹی. وی. چینلوں کے ذریعہ امت مسلمہ کو گمراہ کرنا شروع کر دیا ہے۔ اسلام اور درس حدیث کے نام پر سادہ لوح مسلمانوں کے دلوں میں اپنے کفری عقائد اور باطل خیالات و نظریات پیوست کر رہے ہیں۔

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج: ۹، ص: ۵۹، نصف آخر، کتاب الحظر والإباحة، رسالہ العطایا القدیر، مطبوعہ: رضا اکیڈمی، ممبئی

ایسے حالات میں ضرورت ہے کہ امت کو گم راہی سے بچانے، ان کو اسلامی سانچے میں ڈھالنے اور صحیح طور طریقے سے آگاہ کرنے کے لیے جدید اصلاحی و تبلیغی امور کی اجازت دی جائے۔ ان کے ذریعہ مسلمانوں کا دین و ایمان بچاتے ہوئے انھیں صحیح اسلامی عقائد و تعلیمات سے روشناس کرایا جا سکتا ہے۔

اعلاے کلمۃ اللہ میں تین صورتیں ہیں: اگر کچھ کافروں نے وہاں سے اسے لکھا کہ ہم تمھارے ہی ہاتھ پر مسلمان ہوں گے، آکر ہمیں مسلمان کرلو تو لازم ہے کہ جائے کہ اس کے لیے فرض نماز کی نیت توڑ دینا واجب ہوتا ہے۔

فتاویٰ رضویہ میں حدیقہ ندیہ کے حوالے سے ہے:

لو قال ذمی للمسلم: اعرض عليّ الإسلام يقطع و إن كان في الفرض. كذا في خزانة الفتاوىٰ.

یا وہاں کچھ کفار اسلام کی طرف مائل ہیں کوئی ہدایت کرنے والا ہو تو ظن غالب ہے کہ مسلمان ہو جائیں گے اس صورت میں بھی اجازت ہوگی۔ فإن الظن الغالب ملتحق باليقين بلکہ اس صورت میں بھی وجوب چاہیے کہ ایسی حالت میں تاخیر جائز نہیں کیا معلوم کہ دیر میں شیطان راہ مار دے اور یہ مستعدی جاتی رہے۔(۱)

تیسرا موقف: مذکورہ فلموں کی خرید و فروخت اور اُن کا دیکھنا جائز ہے بشرطے کہ دیگر محظورات سے پاک ہوں۔ یہ موقف حضرت مولانا صدر الوریٰ قادری اور مولانا ابرار احمد اعظمی کا ہے۔

دونوں حضرات نے فقہاے مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ کی اُن عبارات سے استدلال کیا ہے، جن میں انھوں نے تعلیم و تعلّم یا تربیت کی غرض سے گڑیا کی تصویر سازی اور خرید و فروخت کو جائز قرار دیا ہے۔ اور مذہب حنفی کی اُن عبارات سے بھی استدلال کیا جن میں بچوں کے لیے کھلونے خریدنے کی اجازت کا ذکر ہے۔

سوال (۷)- بچوں کے لیے اینی میشن گیم اور کھلونوں کا کیا حکم ہے جب کہ بعض گیم اور کھلونے ذہنی صلاحیت بڑھانے کے لیے ہوتے ہیں؟

اِس سوال کے جواب میں حسب ذیل تین موقف ہیں:

پہلا موقف: بچوں کا اینی میشن گیم اور اینی میشن کھلونوں سے کھیلنا جائز ہے۔ یہ موقف درج ذیل حضرات کا ہے:

(۱) مولانا قاضی فضل احمد مصباحی (۲) مولانا رفیق عالم رضوی (۳) مولانا نصر اللہ رضوی (۴) مولانا منظور احمد خاں عزیزی (۵) مولانا عبد الغفار اعظمی (۶) مولانا مسیح احمد مصباحی (۷) مولانا شبیر احمد مصباحی (۸) مولانا شیر محمد خاں رضوی (۹) مولانا انور نظامی مصباحی (۱۰) مولانا مفتی بدر عالم مصباحی (۱۱) مولانا ناظم علی رضوی (۱۲) مولانا مفتی آل مصطفیٰ مصباحی (۱۳) مولانا مفتی معراج القادری (۱۴) مولانا ابرار احمد امجدی برکاتی۔

ان حضرات کا استدلال کچھ اس طرح ہے:

❖ تصاویر کے کھلونوں سے کھیلنا حکم تصویر سے مستثنیٰ ہے۔ جیسا کہ سوال نامہ میں مذکور حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے ثابت۔

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج: ۹، ص: ۱۹۸، نصف آخر، کتاب الحظر والإباحة، رضا اکیڈمی، ممبئی

❖ تصویر رکھنے اور اُس کی طرف دیکھنے کی حرمت اسی وقت ہے جب بروجہ اکرام واعزاز ہو، اور کھلونے بروجہ اکرام نہیں رکھے جاتے اور نہ بروجہ اکرام انھیں دیکھا جاتا ہے۔

❖ بچے غیر مکلف ہیں اور تصاویر سے کھیلنے میں تصاویر کی اہانت ہے۔

دوسرا موقف: بچوں کو مذکورہ کھلونوں سے کھیلنا مشروط طور پر جائز ہے۔ یہ موقف مولانا شبیر احمد مصباحی اور مولانا قاضی فضل رسول مصباحی کا ہے۔

مولانا شبیر احمد مصباحی نے جواز کی شرط یہ بتائی کہ وہ کھلونے تصاویر سے خالی ہوں اور ساتھ ہی تضییع اوقات بھی نہ ہو ۔مولانا قاضی فضل احمد مصباحی نے یہ شرط رقم کی کہ بچوں کے بگڑنے کا اندیشہ نہ ہو۔اِن حضرات کے دلائل وہی ہیں جو پہلے موقف والوں کے ہیں۔

تیسرا موقف: بچوں کے لیے مذکورہ کھلونوں سے کھیلنا جائز نہیں ہے۔ یہ موقف باقی حضرات کا ہے۔ان کے دلائل یہ ہیں:

❖ اگر چہ بعض گیم ذہنی صلاحیت بڑھانے میں معاون و مددگار ثابت ہوں پھر بھی اِس کی اجازت نہیں۔ کہ اجازت دینا مفاسد کا دروازہ کھولنا ہے۔شریعت کا قاعدہ ہے: درء المفاسد أولىٰ من جلب المنافع.

❖ مولانا شمشاد احمد مصباحی صاحب لکھتے ہیں

❊ گڑیوں کے ساتھ اینی میٹیڈ کھلونوں کا الحاق صحیح نہیں کیوں کہ گڑیاں حدیث عائشہ کے سبب تصویر منہی عنہ سے مستثنیٰ ہیں۔ بچوں کے کھلونے مخرب الاخلاق نہیں ہوتے، بلکہ اُن سے اُن کی تربیت بھی ہوتی ہے۔یعنی گڑیوں سے کھیلنے میں فائدہ ہے نقصان کچھ بھی نہیں اور اینی میٹیڈ گیم میں فائدہ معمولی اور نقصان زیادہ ہے اِس لیے اِن کھلونوں سے کھیلنے کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

حضرت مولانا صدر الوریٰ قادری رقم طراز ہیں:

❖ اینی میٹیڈ گیم میں وقت کی بربادی اور ضیاع ہے، یہ چیز اُن کی تعلیم و تربیت کے منافی ہے، بسا اوقات انجام سے غافل ہو کر گیم میں اِس قدر مشغول ہو جاتے ہیں کہ انھیں تعلیم کی کوئی فکر نہیں ہوتی اور نماز و دیگر فرائض سے یکسر غافل رہتے ہیں۔معروف کھیل شطرنج جس میں بہت حد تک جنگی تدابیر کا علم اور ان کی مشاقی ہوتی ہے پھر بھی اس کی اجازت ہمارے فقہاے احناف نے نہ دی۔

راقم الحروف کے مقالہ میں ہے:

❖ عام طور پر اِن کھیلوں میں ہار اور جیت یعنی جوئے کا طریقہ ہوتا ہے، اِن میں ذہنی تکان کا پہلو غالب ہوتا ہے۔اور اِن میں تصاویر کا استخفاف اور اہانت بھی نہیں ہو سکتی ہے۔الکٹرانک اینی میٹیڈ گیم سے کھیلنے کی اجازت دینا نئی نسل کو عملی اور فکری طور سے مفلوج بنانا اور ان کو ان کے فرائض منصبی سے ہٹا کر اُن فضول و بے مقصد کاموں میں لگانا

ہے جن میں منہمک ہو کر وہ دین و دنیا دونوں میں غفلت کے شکار ہوں گے۔

❖ مرقاۃ المفاتیح میں ہے:

قال ابن الملك: قيل عدم إنكاره صلى الله عليه وسلم على لعبها بالصورة و إبقائها فى بيتها دال على أن ذلك قبل التحر يم إياها أو يقال لعب الصغار مظنة الاستخفاف. (۱)

سوال (۸) - تاریخ سے واقفیت اور سبق حاصل کرنے کے لیے اسلامی فتوحات، غزوات، اسلامی واقعات اور اخلاقی قصوں، کہانیوں کے ⑮ تصویری یا کارٹونی پروگرام، یا فلیش بچوں کا دیکھنا کیسا ہے؟

اِس سوال کے جواب میں بھی مقالہ نگار حضرات کے تین موقف سامنے آئے۔

❶ جواز ❷ مشروط جواز ❸ عدم جواز۔

پہلا موقف جواز کا ہے۔ یہ موقف مندرجہ ذیل دو حضرات کا ہے۔

(۱) مولانا عبد الغفار اعظمی (۲) مولانا مسیح احمد قادری۔

ان حضرات کا کہنا ہے کہ جب بچوں کا تصاویر والی گڑیوں سے کھیلنا جائز ہے جیسا کہ حدیثِ عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا میں مذکور ہے، تو تاریخ سے واقفیت اور سبق حاصل کرنے کے لیے سوال میں مذکورہ چیزوں کا دیکھنا تو بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگا۔

دوسرا موقف: مذکورہ اشیا کو دیکھنا مختلف شرائط و قیود کے ساتھ جائز ہے۔ یہ موقف درج ذیل پانچ حضرات کا ہے:

(۱) مولانا انور نظامی مصباحی (۲) مولانا عبد السلام رضوی مصباحی (۳) مولانا شبیر احمد مصباحی (۴) مولانا قاضی فضل رسول مصباحی (۵) مولانا ابرار احمد امجدی برکاتی۔

ان حضرات کے قیود و شرائط درج ذیل ہیں:

- مولانا انور نظامی لکھتے ہیں:

❖ (مذکورہ فلمیں) اگر منہیات شرعیہ سے پاک ہوں اور تصاویر کی تعظیم نہ ہو، تو دیکھنا جائز ہونا چاہیے۔
مولانا شبیر احمد مصباحی، برگدہی، نے بھی یہ شرط ذکر کی۔

- مولانا عبد السلام مصباحی لکھتے ہیں

❖ محدود طریقے پر اجازت دی جائے۔ إنما الضرورات تبيح المحظورات.

- مولانا مولانا قاضی فضل احمد صاحب رقم طراز ہیں:

❖ اِن عمروں (۹، ۱۰ سال) کے بچوں کا تواریخ شناسی اور سبق آموزی کے لیے مذکورہ فلمیں یا فلیش دیکھنے کی اجازت ان تعلیم گاہوں میں ہونی چاہیے، جہاں اس طرح کے ⑮ پروگرام دکھائے جاتے ہیں۔

تیسرا موقف : مذکورہ فلموں اور فلیش کا بچوں کو دیکھنا جائز نہیں۔ یہ موقف باقی ۲۴ر مقالہ نگار حضرات کا ہے۔

---

(۱) مرقاۃ المفاتیح، ج:٦، ص:٢٧٥

دلائل یہ ہیں:

❖ دفع مفسدہ جلب منفعت پر مقدم ہے۔ درء المفاسد أولی من جلب المصالح.

- مولانا منظور احمد خاں عزیزی لکھتے ہیں:

❖ مذکورہ فلموں یا فلیش میں جو فرضی یا وہمی تصاویر بچوں کے ذہن و دماغ میں راسخ ہوجائیں گی وہ اُسی ہیولیٰ کے ساتھ غازیان اسلام کا تصور کریں گے، یعنی غازیان اسلام اُن کے ذہن و دماغ میں فرضی اور وہمی ہوں گے۔ بہ نسبت مثبت کے منفی نتائج زیادہ برآمد ہوں گے۔

- حضرت مولانا صدر الوریٰ قادری صاحب رقم طراز ہیں:

❖ ان فلموں میں جو تصاویر دکھائی گئی ہیں اُن سے فاتحین اسلام کا استہزا و تمسخر ہوتا ہے، بعض فلموں میں اسلامی غزوات کے تعلق سے جو جھوٹی تصاویر پیش کی گئی ہیں، وہ نہایت شرم ناک ہیں، جن کا حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم سے کوئی تعلق نہیں ہے، انھیں دیکھ کر بچوں کے دلوں میں صحابۂ کرام کی عقیدت واحترام کے بجاے بد اعتقادی اور اُن معظّمین کی توہین واستخفاف شان کا جذبہ بیدار ہوگا۔ والعیاذ باللہ -

- راقم الحروف کے مقالہ میں ہے:

❖ اسلامی غزوات، فتوحات اور اسلامی واقعات پر مشتمل جتنی بھی اینی میٹیڈ فلمیں ہیں اُن میں شاید باید ایک فیصد ایسی فلم مل جائے جو عورت اور میوزک سے خالی ہو، واقعہ یہ ہے کہ عموماً غزوات اور واقعات وغیرہ کی حکایت کرنے والی فلمیں محظورات سے قطعی خالی نہیں ہوتیں۔ بلکہ یہ دِینی پروگرام گم راہی پھیلانے کا ایک مستقل ذریعہ ہیں، شیعہ، مرزائی، ملحد، کمیونسٹ اور ناپختہ علم لوگ ان دِینی پروگراموں کو بناتے ہیں اور اناپ شناپ جو اُن کے منہ میں آتا ہے کہتے ہیں۔ اسلام کے حسین چہرے کو مسخ کیا جاتا ہے۔ اسلام اپنی اشاعت و سربلندی کے لیے ان شیطانی آلات کا منّت کش نہیں ہے، جن میں نہ حلال و حرام کی تمیز ہو، نہ مرد و زَن کے حدود ہوں، نہ نیکی و بدی کا تصوّر ہو۔ اُن مقدس ہستیوں کے مقدس بزرگانہ تصور کو مٹا کر ایک فلمی ہیرو کی شکل میں لایا جاتا ہے۔

دشمن ممالک کے لوگوں کو ناچتے ہوئے اور لڑکیوں کے ساتھ شہوت انگیز انداز میں عیش کرتے ہوئے اِس طور پر دکھایا جاتا ہے کہ عین موقع پر اسلامی فوجیں پہنچ جاتی ہیں۔ بسا اوقات کسی صحابی کو کسی لڑکی پر عاشق بنا کر پیش کیا جاتا ہے، اور یہ دکھایا جاتا ہے کہ دشمن ملک کی لڑکی سے پیار کے نتیجے میں دشمن ملک فتح ہوگیا۔ معاذ اللہ، نعوذ باللہ من ذلک۔ یعنی جس طرح اردو ناولوں میں مقدس غزوات و فتوحات کو مسخ کر کے پیش کیا جاتا ہے اُسی طرح یہاں بھی متحرک فلمی تصاویر کے ذریعہ اُسی کی نقل و حکایت کی جاتی ہے۔ اِن فلموں کی قباحت بیان کی جائے تو دفتر کے دفتر درکار ہوں گے۔ یہ اینی میٹیڈ فلمیں بے پناہ برائیوں، غلط مناظر، اور جھوٹی باتوں کا مجموعہ ہیں اِن سے الامان الامان۔

☆☆☆☆☆

فیصلے

انی میشن کا شرعی حکم

① **تصویر ذی روح** وہ ہے جو جنس حیوان کی حکایت و مشابہت پر مشتمل ہو، اس طرح کہ سر اور چہرہ کسی حیوان کا ہو۔
(ماخوذ از کتبِ حدیث وفقہ ولغت، فتاویٰ رضویہ، ج:۱۰، ص:۵۰، کتاب الحظر والاباحۃ)

② وہ **کارٹون** جو جنسِ حیوان کی مشابہت پر مشتمل ہو وہ تصویر ذی روح ہے، جو ایسا نہ ہو وہ ذی روح کی تصویر نہیں۔

③ ذی روح کی تصویر بنانے کا جو حکم ہے وہی حکم ذی روح کا کارٹون بنانے کا بھی ہے۔ غیر ذی روح کی صورت گری حرام نہیں، اسی طرح غیر ذی روح کا کارٹون بھی حرام نہیں، کیوں کہ اس سے بھی حکایتِ حیات نہیں ہوتی۔

④ جان دار کی تصویریں بر وجہ اعزاز رکھنا ناجائز ہے، جب کہ رکھنے کی حاجت و ضرورت نہ ہو، اسی طرح جو تصویریں تفریحِ نظر کے لیے بنائی اور دکھائی جاتی ہیں، انھیں بالقصد دیکھنے میں بنانے والوں کی اعانت اور مقصد بر آری ہے، اس لیے انھیں قصد و شوق یا اعزاز کے ساتھ دیکھنا بھی جائز نہیں۔

لیکن اگر بر بنائے حاجت تصویر بنی اور اس کا دیکھنا، دکھانا بطور حاجت ہوتا ہے تو یہ دیکھنا، دکھانا جائز ہے، جیسے تصویروں کا بطور اہانت رکھنا اور دیکھنا جائز ہے۔ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"عنایہ سے گزرا نَحۡنُ اُمِرۡنَا بِاِهَانَتِهَا تو ترکِ اہانت میں ترکِ حکم ہے۔"

اس عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب رکھنا، دیکھنا بطورِ اہانت نہ ہو تو اسے بطور اعزاز مانا جائے گا، ہاں حاجت و ضرورت کی صورتیں اس سے الگ ہیں۔

حاجت کا مطلب یہ ہے کہ تصویر نہ ہو تو انسان ضرر اور مشقت میں مبتلا ہو جیسے شناختی کارڈ، پاس پورٹ، راشن کارڈ کی تصویریں، جن کے بغیر انسان ضرر اور حرج میں مبتلا ہوگا۔ اسی طرح بعض مواقع اور واقعات کی تصویریں نہ ہوں اور ان سے متعلق حکومت یا کورٹ کی تفتیش ہو تو اپنا دفاع مشکل ہوگا اور سخت ضرر ہوگا، یہ بھی درجۂ حاجت میں ہیں، مثلاً یورپ وغیرہ کی بعض

مسجدوں میں آلاتِ مصوری اس مقصد سے نصب ہوتے ہیں کہ یہ ثبوت فراہم کیا جا سکے کہ یہاں آنے جانے والے کون تھے اور کوئی حادثہ ہوا تو اس کا ذمہ دار کون ہے؟

آج کل بہت سی عام استعمال کی چیزیں اور دواؤں کے ڈبے وغیرہ جان دار کی تصویروں پر مشتمل ہوتے ہیں۔ دو کان دار انھیں لیتے اور دو کانوں میں حفاظت سے رکھتے ہیں، پھر خریدار ان سے حاصل کرتے اور اپنے کام میں لاتے ہیں، ان چیزوں کی خرید و فروخت اور استعمال میں تصویروں کا دیکھنا ضمناً اور تبعاً ہوتا ہے اور نظر سے بچنا سخت مشکل ہے، اس لیے ایسی تصویریں دائرۂ ممانعت میں نہ ہوں گی۔

⑤ وہ پروگرام جس میں کارٹونوں کے ذریعہ اسلامی تاریخ کو مسخ کر کے پیش کیا گیا ہے، یا اسلامی شخصیات کے حقیقی کردار کو مسخ کیا گیا ہے، ایسے پروگرام دیکھنا اور ان کی سی ڈی خریدنا، بیچنا، دیکھنا جائز نہیں۔ بجز اس صورت کے کہ ذمہ دار اہلِ علم رد کے لیے انھیں دیکھیں۔

⑥ طب وجراحت کی تعلیم میں اب تصاویر لازمی طور پر داخل ہو چکی ہیں اور مسلمان طالب علم کا ان تصویروں کے بغیر اس فن کو حاصل کرنا دشوار ہے، اس لیے طب و جراحت کی تعلیم کے لیے ایسی تصاویر کا استعمال جائز ہے۔

⑦ اسلامی فرائض و واجبات اور اخلاق و آداب کی تعلیم کے نام پر بد مذہبوں نے سی ڈیاں تیار کر رکھی ہیں، جو بہت سی غلط معلومات پر بھی مشتمل ہیں اور ناواقف طلبہ و عوام ان کے ذریعہ مسائل سیکھ رہے ہیں۔ ان سے طلبہ و عوام کو بچانا ہماری ذمہ داری ہے، اس لیے جہاں طلبہ و عوام سے علماے اہلِ سنت براہِ راست رابطہ کر کے انھیں تعلیم نہ دے پاتے ہوں وہاں کم از کم یہ انتظام ہو کہ اپنے علما کے ذریعہ ایسی آسان اور صحیح سی ڈیاں فراہم ہوں جن سے ناواقف لوگ استفادہ کر سکیں۔

مختصر یہ کہ جہاں حاجت متحقق ہو وہاں دینی معلومات کی فراہمی کے لیے ایسی سی ڈیاں تیار کرانا اور استعمال میں لانا جائز ہے، جہاں حاجت نہ ہو وہاں جواز بھی نہیں۔ و اللہ تعالیٰ أعلم ، و علمہٗ أتم و أحکم.

☆☆☆☆☆

برقی کتابوں کی خرید وفروخت

☆- سوال نامہ

☆- خلاصۂ مقالات

☆- فیصلے

سوال نامہ

برقی کتابوں کی خرید و فروخت

ترتیب: مولانا محمد ناصر حسین مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہ سبحانہ و تعالیٰ ـــــ حامداً و مصلّیاً و مسلّمًا

زمانے کی رفتار کے ساتھ ساتھ کمپیوٹر ٹکنالوجی بھی حیرت انگیز ترقی کر رہی ہے۔ اب کمپیوٹر کے ڈیجیٹل نظام کے تحت لاکھوں کروڑوں کتابیں تیار ہو کر انٹرنیٹ کی مارکیٹ میں بیچی اور خریدی جا رہی ہیں۔ جس طرح آج ٹیلی فون اور موبائل جیسے جدید مواصلاتی ذرائع کے استعمال سے خط و کتابت کا عمل متاثر ہوا ہے اسی طرح برقی کتابوں سے کاغذ پر چھپی ہوئی کتابیں بھی بڑی تیزی سے متاثر ہو رہی ہیں۔ انٹرنیٹ میں شائع ایک خبر کے مطابق اس وقت دنیا بھر میں کتابوں کی تجارت میں ایک سو پچاس ملین ڈالر سے زیادہ صرف کیا جا رہا ہے۔ جن کا پندرہ فی صد صرف برقی کتابوں کی تجارت میں خرچ ہو رہا ہے۔ کتابی دنیا کے اس برق رفتار برقی طریقے نے عربی و انگریزی کتابوں کو سب سے زیادہ متاثر کیا ہے۔ آج برقی طریقے کی مقبولیت، اہمیت اور افادیت کو دیکھ کر یہ اندازہ ہوتا ہے کہ کچھ سالوں کے بعد سب سے زیادہ استعمال اسی طریقہ کا ہو گا۔

انٹرنیشنل انسائیکلوپیڈیا "دی وکی پیڈیا" میں برقی کتاب کا تعارف ان الفاظ میں پیش کیا گیا ہے:

" **برقی کتاب :** اسے ای بک (eBook) بھی کہا جاتا ہے، ای بک الکٹرانک بک (Electronic Book) کا مخفف ہے، جس کا معنی الکٹرانک کتاب یا برقی کتاب ہے۔ برقی کتاب ایک ایسا برقی متن ہے جو عددی نقطوں میں مروّجہ شائع شدہ کتاب کا نعم البدل ہے۔ بعض اوقات اسے ڈیجیٹل رائٹس مینجمنٹ نامی نظام کے ذریعہ محفوظ کیا جاتا ہے۔ برقی کتاب عموماً ذاتی کمپیوٹر، اسمارٹ فون، یا موقوف ہارڈ ویئر (جنھیں ای بُک ریڈر یا ای بُک ڈیوائسیز کہا جاتا ہے) پر پڑھی جاتی ہیں۔"

(انگریزی سے اردو)

جس طرح اِس وقت ای میل eMail (یعنی الکٹرانک خط و کتابت)، ای ایجوکیشن (eEducation) یعنی الکٹرانک تعلیم و تعلم) اور ای کامرس (eCommerce) یعنی الکٹرانک بزنس، یا تجارت، اور ای لرنگ eLearnig،

(کسی بھی کام کے سیکھنے کا الکٹرانک طریقہ) کا کافی استعمال ہے اسی طرح اِس وقت ای بُک (eBook) کا دائرہ بھی وسیع سے وسیع تر ہوتا جارہا ہے۔ مذکورہ تمام ناموں میں ای (e) الکٹرانک کا مخفف ہے۔ اِس بیان سے معلوم ہو گیا ہو گا کہ برقی کتاب، ای بُک اور الکٹرانک کتاب ایک ہی چیز کے مختلف نام ہیں۔

جس طرح کاغذ پر چھپی ہوئی کتابیں متعدّد جلدوں اور صفحات پر مشتمل ہوتی ہیں اسی طرح برقی کتابیں بھی متعدّد جلدوں اور صفحات پر مشتمل ہوتی ہیں۔ لیکن اس کے باوجود برقی کتاب کاغذی کتاب سے مختلف چیز ہے۔ اس لیے کہ کاغذی کتابیں کاغذ پر چھپی ہوتی ہیں جب کہ برقی کتابوں کے حروف ڈیجیٹل نظام کے تحت مختلف شعاعوں کے نقطوں کے اجتماع سے بنتے ہیں۔

کتابوں کی تاریخ سے پتہ چلتا ہے کہ ہر دور میں لکھنے کا نظام بدلتا رہا ہے۔ پہلے پہل پتھروں پر حروف کھود کر لکھا جاتا تھا پھر بعد میں دھات کی تختیوں پر لکھا جانے لگا، پھر کتابت کے نظام نے ترقی کی تو چمڑے اور پتوں پر لکھنے کا رواج ہوا۔ ایک زمانے کے بعد کاغذ اور روشنائی کا وجود ہوا تو کاغذ پر لکھا جانے لگا اور اب یہ نظام ترقی کر کے نہایت تیز رفتار طریقہ یعنی برقی شکل میں سامنے آیا ہے۔ برقی کتاب اب تک کی سب سے زیادہ ترقی یافتہ شکل ہے۔

برقی کتاب میں پڑھنے کے مواد کو "ڈیجیٹل سسٹم" یعنی شعاعوں کے نقطوں کے اعداد کی شکل میں محفوظ کیا جاتا ہے۔ اسے پڑھنے کے لیے کمپیوٹر، لیپ ٹاپ، اسمارٹ فون یا ای بُک ریڈر جیسے آلات کی ضرورت پڑتی ہے۔ اور اب ملٹی میڈیا موبائل میں بھی برقی کتابوں کے پڑھنے کا آپشن دے دیا گیا ہے۔ ای بُک ریڈر (eBook Reader) خاص برقی کتابوں کے پڑھنے کا ایک کمپیوٹر نما آلہ ہے۔ اس وقت سونی کمپنی کی "سونی ای بُک ریڈر" اور ایمیزن کمپنی کی "کنڈلر" سب سے زیادہ مشہور و معروف ہیں، اور ان کا ڈیمانڈ بھی سب سے زیادہ ہے۔

برقی کتابوں کی خصوصیات اور فوائد:

برقی کتاب کو اگر کسی ایک ناشر نے کسی ایک جگہ سے شائع کیا ہو تو اسے دنیا کے کسی بھی خطے میں چند سیکنڈوں یا منٹوں میں حاصل کیا جا سکتا ہے۔

برقی کتابوں کے ناشرین کتب کو کاغذ پر چھپی کتابوں کی طرح بار بار پہلا، دوسرا، تیسرا ایڈیشن نکالنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ ایک مرتبہ کتاب شائع کر دی گئی تو ہر زمانے میں موجود رہے گی بشرطے کہ کسی ناگہانی حادثہ مثلاً آگ لگ جانے وغیرہ کی شکار نہ ہو۔

مصنف اگر کچھ ترمیم یا اضافہ کرنا چاہے تو نہایت آسانی سے ترمیم یا اضافہ کر کے فوراً شائع کر سکتا ہے۔ ترمیم و اضافہ کا یہ طریقہ کاغذی کتابوں کے مقابلے میں نہایت آسان، سستا اور تیز رفتار ہوتا ہے۔

کسی بھی عبارت کو چند سیکنڈوں میں تلاش کیا جا سکتا ہے۔ مطلوبہ عبارت کے لیے صرف ایک معمولی عمل کی ضرورت پڑتی

ہے۔

کاغذ پر چھپی کتابیں چوں کہ ایک محدود دائرے میں ہوتی ہیں اِس لیے اُن کو ڈھونڈنا اور حاصل کرنا مشکل ہوتا ہے جب کہ کوئی بھی برقی کتاب جس کی اشاعت ہو چکی ہو چند سیکنڈ یا منٹ میں ڈھونڈ کر حاصل کی جا سکتی ہے۔

ایک ہی وقت میں ایک ہی عبارت کے کئی حوالے دیکھے جا سکتے ہیں۔

پوری کتاب کی عبارت کو ضرورت کے مطابق الفاظ کی جسامت کو گھٹا بڑھا کر پڑھا اور دیکھا جا سکتا ہے نیز کاغذ پر چھپی ہوئی کتاب کی حالت میں حاصل کیا جا سکتا ہے۔ یعنی پرنٹ کیا جا سکتا ہے۔

کاغذ پر چھپی کتابیں پرانی اور بوسیدہ ہو جاتی ہیں بسا اوقات پھٹ جاتی ہیں برقی کتابوں میں گلنے، سڑنے، بوسیدہ ہونے اور پھٹنے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا مگر یہ کہ کتاب والی میموری آگ میں جل جائے یا گرنے کی وجہ سے ٹوٹ پھوٹ جائے یا کسی اور حادثہ کی شکار ہو جائے اور اس طرح کے حادثات نادر ہیں، اور یہ حادثات تو کسی بھی چیز کے ساتھ ہو سکتے ہیں۔

آج کتابوں کی قیمت میں اضافے کی وجہ یہ ہے کہ کمپوزنگ، سیٹنگ، کاغذ، سیاہی، چھپائی، بائنڈنگ، پیکنگ، پارسل اور کتب فروشوں کے کمیشن وغیرہ کے گوناگوں خرچوں کے ساتھ ناشرین کتب کا نفع بھی ملحوظ ہوتا ہے۔ برقی کتابوں میں یہ سارے اخراجات صفر ہیں۔ اس لیے کہ درمیان کے اِن تمام کاموں کی ضرورت ہی نہیں پڑتی۔ ادھر مصنف نے کتاب لکھی اُدھر ناشر نے شائع کر دی۔ اس لیے برقی کتابوں کی قیمت بہت ہی کم اور معمولی ہوتی ہے۔

کمپیوٹر، لیپ ٹاپ اور ای بُک ریڈر کی مدد سے ایک ہی کتاب کی اربوں کھربوں کاپیاں بڑی آسانی اور تیزی سے تیار کر کے دوسرے کسی بھی کمپیوٹر یا ای بُک ریڈر میں لے جائی جا سکتی ہیں۔ اس کی مثال ایک چراغ کی سی ہے کہ ایک چراغ سے سیکڑوں ہزاروں چراغ جلا سکتے ہیں بس اسی طرح برقی کتابوں کی سیکڑوں ہزاروں بلکہ لاتعداد کاپیاں تیار کی جا سکتی ہیں۔ لیکن یہ صرف اُن کتابوں میں ہوگا جن کے ساتھ کاپی سسٹم کی سہولت ہو، اور جن کتابوں میں کاپی سسٹم معطل ہوتا ہے اُن کے نسخے تیار نہیں کیے جا سکتے اور نہ ہی کسی طرح کی ترمیم کی جا سکتی ہے۔ عام طور سے تجارتی ادارے اپنی کتابیں کاپی سسٹم معطل کر کے ہی شائع کرتے ہیں۔

ایک انسان کمپیوٹر یا ای بُک ریڈر کی میموری میں لاکھوں کتابیں پوری دنیا میں جہاں چاہے اپنے ساتھ لے جا سکتا ہے۔ اور بوقت ضرورت پڑھ سکتا ہے۔

کاغذ پر چھپی کتابیں لاکھوں کی تعداد میں اپنے گھروں میں رکھنا ایک عام انسان کے بس سے باہر ہے۔ لیکن برقی کتابیں لاکھوں کی تعداد میں کوئی بھی رکھ سکتا ہے۔ اس کے لیے نہ لائبریری ہال کی ضرورت پڑتی ہے اور نہ ہی المباری وغیرہ کی۔ اور نہ دیکھ ریکھ کے لیے کسی ملازم کی۔

برقی کتابوں کی ابتدا انٹرنیٹ کے ساتھ ہی ہو چکی تھی، مغربی ممالک میں دس سال پہلے ہی سے ناشرین کتب نے برقی کتب شائع کرنا شروع کر دیا تھا۔ اِس وقت بیروت کے کتب خانوں میں دار الکتب العلمیہ، دار الفکر، مؤسسۃ الرسالہ، دار احیاء

التراث العربي، عالم الكتب، دار المعرفہ، دارالوطن اور مکتبۃ الدار، مدینہ منورہ، مصطفی البابي، مکہ مکرمہ، دار الریان التراث، القاہرہ، دار السلام، ریاض وغیرہ سیکڑوں کتب خانے ہیں جو اپنی ویب سائٹ پر کتابیں فروخت کر رہے ہیں۔ انٹرنیٹ پر برقی کتابیں مطبوعہ کے موافق، غیر مطبوعہ اور مخطوطہ ہر طرح دستیاب ہیں۔ بلکہ عام طور سے جو کتاب چھپی ہونے کی حالت میں کسی کتب خانے سے نہیں ملتی وہ بھی برقی کتاب کی شکل میں سستے داموں میں انٹرنیٹ پر مل جاتی ہے۔ یہ کتابیں دینی دنیوی ہر طرح کی ہوتی ہیں۔ بے شمار علوم وفنون کی لاکھوں کروڑوں کتابیں برقی شکل میں انٹرنیٹ پر بہت سستے داموں میں دستیاب ہیں۔

قرآن احادیث، فقہ وفتاوی وغیرہ کی بہت سی دینی کتابیں انٹرنیٹ پر مفت دستیاب ہیں جن کو کچھ وقفی اداروں، دینی یا حکومتی اداروں اور کچھ ناشرین نے نفعِ عام کے لیے شائع کر دیا ہے۔ لیکن بے شمار دینی اسلامی کتابیں ایسی ہیں جو قیمت سے ہی مل سکتی ہیں۔ بعض کتابوں کی سی ڈی (کم گنجائش والی میموری) اور ڈی وی ڈی (سی ڈی کی بہ نسبت چار گنا زیادہ گنجائش رکھنے والی میموری) بھی بازار میں فروخت ہوتی ہے۔ مگر سی ڈی اور ڈی وی ڈی میں بہ نسبت ویب سائٹ کے بہت ہی کم کتابیں دستیاب ہیں۔

برقی کتابوں کی خرید وفروخت کا طریقہ: برقی کتابوں کے فروخت کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ مصنف سافٹ ویئر میں اپنا مواد تیار کرتا ہے پھر پبلیشر سے ضروری معاملہ ومعاہدہ کرنے کے بعد مواد والی فائل پبلیشر کی ویب سائٹ پر بھیج دیتا ہے۔ پبلیشر اپنی ویب سائٹ کے ذریعہ کتاب کی نشر واشاعت کرتا ہے، اپنی ویب سائٹ میں کتاب کا نام، مصنف کا نام، تعداد صفحات وغیرہ ضروری اطلاع کے ساتھ ہی خریدنے کا آپشن (بٹن) بھی دے دیتا ہے۔ اور ایک جگہ سے کتاب کی اشاعت ہو جانے کے بعد دنیا بھر میں کسی بھی جگہ وہ کتاب خریدی جا سکتی ہے۔ اِن کتابوں کو خریدنے کے لیے اُن کی قیمت ادا کرنی پڑتی ہے۔ اُس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ انٹرنیٹ کے ذریعہ فوراً یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ مطلوبہ کتاب فلاں ویب سائٹ میں ہے پھر اُس ویب سائٹ کو اپنے کمپیوٹر پر کھول کر خریدنے کے آپشن (بٹن) کو چن لیا جاتا ہے جس کے بعد ایک فارم کی خانہ پری ہوتی ہے جس میں اپنا نام، پتہ یا ای میل ایڈریس وغیرہ درج کرنا پڑتا ہے اور بعض ویب سائٹ میں یہ کچھ بھی کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ اِس کے بعد خریدار کو اپنے بینک اکاونٹ کی کچھ ضروری تفصیلات مہیا کرنی پڑتی ہے جس کے نتیجے میں بینک اپنے آن لائن سسٹم کے اعتبار سے خریدار کے کھاتے سے کتاب فروش کو ایک متعیّنہ قیمت ادا کر دیتا ہے۔ جب قیمت ادا کر دی جاتی ہے تب پبلیشر خریدار کو خصوصی طریقوں اور پاس ورڈ (خفیہ کوڈ) سے آگاہ کرتا ہے جن کے استعمال سے برقی کتاب خریدار کے کمپیوٹر یا ای بُک ریڈر کی میموری میں محفوظ ہو جاتی ہے۔

اگر اچانک بجلی چلی جانے یا کمپیوٹر اور ای بُک ریڈر وغیرہ کے بند ہو جانے کے سبب کتاب میموری میں محفوظ نہ ہو پائے تو کھاتے سے وضع شدہ پیسہ واپس ہو جاتا ہے یا بینک واپس کر لیتا ہے یعنی یہ خرید وفروخت بھی ایک نظام اور ضابطے کے تحت ہوتی ہے۔ بہر حال پیسہ ضائع نہیں ہوتا۔

ڈیجیٹل رائٹ مینجمنٹ (Digital Right Managment) قوانین کے مطابق خریدی ہوئی برقی کتابیں دوسروں کو

فروخت نہیں کرسکتے ہیں۔

جس طرح پبلیشر کاغذ پر چھپی ہوئی کتابوں کی تعداد، صفحات، ڈیمانڈ اور قیمت کا لحاظ کرتے ہوئے مصنف کو منافع دیتا ہے اُسی طرح برقی کتابوں کے پبلیشر یہ تمام باتیں ملحوظ رکھ کر مصنف کو منافع ادا کرتے ہیں۔ پبلیشر کی ویب سائٹ میں خود بخود یہ بات درج ہو جاتی ہے کہ کتنے لوگوں نے کتاب خریدی اور اس کی مانگ کتنے عرصے تک رہی، کون کون سی کتاب خریدی گئی اور کب کب خریدی گئی وغیرہ۔

اسلام میں صحت بیع کے لیے خارج میں مبیع کا موجود، مقدور التسلیم اور قابلِ رویت ہونا ضروری ہے اس کی صراحت عام کتب متون و شروح و فتاوی میں موجود ہے جبکہ برقی کتابوں سے متعلق یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ یہ کتابیں ڈیجیٹل نظام کے تحت الکٹرانک شعاعوں کے نقطوں کے اجتماع سے تیار ہوتی ہیں۔ اور ان کی خرید و فروخت کا معنیٰ مخصوص شعاعوں کو خریدار کی میموری میں محفوظ کر دینا ہے۔ اِس لیے اِن کتابوں کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہے۔ بجلی اور ضروری آلات کے ذریعہ ہی ان کو محسوس کیا جاسکتا ہے۔ بغیر کسی الکٹرانک آلہ مثل کمپیوٹر، ای بُک ریڈر وغیرہ کے نہ اُن کو دیکھا جا سکتا ہے نہ چھوا جاسکتا ہے اور نہ ہی اُن کی لین دین ہو سکتی ہے۔ یعنی برقی آلات کے بغیر یہ کتابیں غیر موجود، غیر مُشاہد اور غیر مقدور التسلیم ہیں۔ جس طرح اعراض قائم بالجوہر ہوتے ہیں اور جوہر کے ساتھ ہی اُن کا وجود ہوتا ہے بس اسی طرح برقی کتابوں کا حال ہے۔ لیکن اِن سب کے باوجود آج لاکھوں کی تعداد میں برقی کتابیں بیچی اور خریدی جارہی ہیں خصوصًا دینی کتابوں کے ایک عظیم ذخیرے کی برقی شکل میں بیع و شرا ہو رہی ہے۔

اس لیے مفتیان کرام سے گزارش ہے کہ مکمل تحقیق و تفتیش کے بعد درج ذیل سوالات کے جوابات عنایت فرمائیں۔

سوالات

(۱) مخصوص شعاعوں کی بیع صحیح ہے یا نہیں؟

(۲) ایک شی جو بلا واسطہ موجود، مشاہد اور مقدور التسلیم نہ ہو لیکن بالواسطہ موجود، مشاہد اور مقدور التسلیم ہو تو اس کی بیع و شرا کا کیا حکم ہے؟

(۳) برقی کتابوں کی خرید و فروخت کا کیا حکم ہے؟

(۴) بصورت عدم جواز برقی کتابوں کو بالعوض حاصل کرنے کا کیا حیلہ ہے؟

(۵) برقی کتابیں اگر سی ڈی یا ڈی وی ڈی میں محفوظ ہوں تو ان کی خرید و فروخت کا کیا حکم ہے؟

☆☆☆☆☆

خلاصۂ مقالات بعنوان

برقی کتابوں کی خرید و فروخت

تلخیص نگار: مولانا نفیس احمد مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے اٹھارہویں فقہی سیمینار میں بحث و مذاکرہ کے لیے جن چار موضوعات کا انتخاب ہوا، ان میں ایک اہم موضوع ہے ”برقی کتابوں کی خرید و فروخت اسلامی نقطۂ نظر سے“ اس موضوع سے متعلق انتالیس مقالات مجلس کو موصول ہوئے، جو ملک کے مختلف خطوں سے تعلق رکھنے والے علمائے کرام و مفتیانِ عظام کی فکری کاوشوں کا نتیجہ ہیں، ذیل میں انھیں مقالات کا خلاصہ پیش کیا جارہا ہے۔

اس موضوع سے متعلق سوال نامہ کی ترتیب مفتی محمد ناصر حسین مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ نے کی ہے، موصوف نے موضوع کے تعلق سے ضروری معلومات فراہم کرنے کے بعد درج ذیل پانچ سوالات مندوبین کرام کی خدمت میں پیش کیے ہیں:

① مخصوص شعاعوں کی بیع صحیح ہے یا نہیں؟

② ایک شے جو بلا واسطہ موجود، مُشاہَد اور مقدور التسلیم نہ ہو، لیکن بالواسطہ موجود، مُشاہَد اور مقدور التسلیم ہو، اس کی بیع و شرا کا کیا حکم ہے؟

③ برقی کتابوں کی خرید و فروخت کا کیا حکم ہے؟

④ بصورتِ عدمِ جواز برقی کتابوں کو بالعوض حاصل کرنے کا حیلہ کیا ہے؟

⑤ برقی کتابیں اگر سی. ڈی.، یا ڈی. وی. ڈی. میں محفوظ ہوں تو ان کی خرید و فروخت کا حکم کیا ہے؟

جوابات سوال (۱)

پہلے سوال کے جواب میں درج ذیل چار موقف سامنے آئے:

پہلا موقف: یہ ہے کہ مخصوص شعاعوں کی بیع صحیح نہیں۔ یہ موقف درج ذیل علمائے کرام کا ہے:

• مولانا محمد عارف اللہ مصباحی، فیض العلوم، محمد آباد • مولانا ساجد علی مصباحی، جامعہ اشرفیہ • قاضی فضل احمد مصباحی، ضیاء العلوم، بنارس • مولانا شمشاد احمد مصباحی، جامعہ امجدیہ، گھوسی • مولانا نظام الدین قادری، دار العلوم علیمیہ، جمدا شاہی • قاضی فضل رسول مصباحی، مدرسہ سراج العلوم، مہراج گنج • مولانا محمد سلیمان مصباحی، جامعہ عربیہ سلطان پور • مولانا احمد رضا مصباحی، دار العلوم تنویر الاسلام، امرڈوبھا • مولانا محمد رفیق عالم رضوی مصباحی، جامعہ نوریہ رضویہ، بریلی شریف • مولانا منظور احمد خاں عزیزی، جامعہ عربیہ، سلطان پور • مولانا مسیح احمد قادری مصباحی، انوار العلوم، بلرام پور • مولانا محمد ناظم علی مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مولانا شبیر احمد مصباحی، مدرسہ سراج العلوم، مہراج گنج • مولانا محمد انور نظامی، ہزاری باغ۔

پہلی دلیل: ان حضرات کی پہلی دلیل یہ ہے کہ بیع "مبادلةُ المالِ بالمالِ بالتراضی" کا نام ہے، اور شعاعیں مال نہیں ہیں، اس کی دو وجہیں ہیں۔

پہلی وجہ تو یہ ہے کہ مال کے لیے عین اور مادی ہونا ضروری ہے، اور یہ عین اور مادّی چیز نہیں ہیں، کیوں کہ اعیان اور مادّی اشیا قائم بالذات ہوتی ہیں، اور یہ قائم بالغیر ہیں۔ اس کا ثبوت درج ذیل عبارات و جزئیات سے ہوتا ہے۔

❖ المال عين يمكن إحرازها و إمساكها. (۱)

❖ والمراد بالمال عين يجري فيه التنافسُ والابتذالُ، فيخرُجُ ماليس بمالٍ كحبّة من نحو شعير وكفّ تراب و شربة ماء كما يَخرُجُ الميتةُ والدم. (۲)

❖ حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح میں ہے:

والمال مَا يُتَمَوَّلُ أَوْ يُدَّخَرُ لوقت الحاجة، وهو خاصٌّ بالأعيان. (۳)

❖ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"اصل کلی یہ ہے کہ جس طرح عقدِ بیع، اعیان پر وارد ہوتا ہے، یوں ہی اجارہ ایک عقد ہے کہ خاص منافع پر ورود پاتا ہے .... عین: اشیاے قائمہ بالذات کو کہتے ہیں اور منفعت معانی حاصلہ فی الغیر کو، عین، امورِ محسوسہ کی جنس سے ہے اور منفعت معنیِ معقول، عین کو چند زمانے تک بقا ہے اور منفعت ہر آن متجدد ہے۔" (۴)

دوسری وجہ یہ ہے کہ مال کے لیے ضروری ہے کہ وقتِ حاجت کے لیے اسے جمع کیا جا سکے، جب کہ ان شعاعوں کو وقتِ حاجت کے لیے جمع نہیں کیا جا سکتا، کیوں کہ جمع تو جوہر کو کیا جاتا ہے عرض کو نہیں۔ علامہ تفتازانی نے انھیں عرض قرار دیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

---

(۱) فتح القدير، ج:٦، ص:۳۹۳، باب البيع الفاسد

(۲) مجمع الأنهر، ج:۳، ص:٤

(۳) حاشية الطحطاوی علىٰ مراقی الفلاح، ص:۳۸۹

(۴) فتاویٰ رضویہ، ج:۸، ص:۱۸۷، رسالہ اجود القِریٰ لطالب الصحۃ فی اجارۃ القُرَیٰ، رضا اکیڈمی، ممبئی

أمّا الأعراضُ فبعضُها حادثٌ بالمشاهدة كالحركةِ بعد السكون، والضوءِ بعد الظلمة.[۱]

دوسری دلیل: یہ ہے کہ بیع کی شرائط میں سے یہ بھی ہے کہ مبیع موجود ہو، اور یہاں عقدِ بیع کے وقت شعاعیں موجود نہیں ہوتیں، بدائع الصنائع میں ہے:

ومنها أن يكون موجودا فلا ينعقد بيعُ المعدوم وما لَه خَطَرُ العدم.[۲]

تیسری دلیل: یہ ہے کہ بیع کے صحیح ہونے کے لیے ثمن اور مبیع دونوں کی مقدار کا جاننا ضروری ہے، اور یہاں شعاعوں کی مقدار کی معرفت دشوار ہے۔ تنویر الابصار اور درِ مختار میں ہے:

وشُرِطَ لصحّته معرفةُ قدرِ مبيعٍ و ثمن.[۳]

چوتھی دلیل: یہ ہے کہ بیع کے وجود یا صحت کے لیے ضروری ہے کہ بیع کے وقت بائع، مبیع کو مشتری کے حوالے کر سکتا ہو، اور شعاعوں میں یہ ممکن نہیں۔

پانچویں دلیل: یہ ہے کہ خاص شعاعوں کی بیع کے باطل ہونے کی صراحت اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری قدس سرّہ نے اپنے ایک فتوے میں کر دی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

أقول: الإيجابُ حدثٌ لا بُدَّله من محلٍّ كالضرب لا وجودَ له بدون مَضروبٍ، فإذا انعدم المحلّ بتطرّقِ الخلل وجبَ انعدامُ الركنين لانعدام ما يتعلّقان به، ألاترى أنَّ مَنْ قَالَ: بعتُكَ نجومَ السَّماءِ و أمواجَ الهواءِ، و أشِعَّةَ الضياءِ، وقال الآخر: اشتريتُ لم يُفهَمْ هٰذا إيجابًا ولا قبولًا في الشرع.[۴]

دوسرا موقف: یہ ہے کہ یہ معاملہ بیع نہیں، بلکہ اجارہ ہے، یہ موقف صراحت کے ساتھ مولانا شبیر عالم مصباحی، دھرول، گجرات نے اپنے مقالہ میں اختیار کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ معاملہ عقد اجارہ ہے، ناشر اجیر مشترک اور محصّل مستاجر ہے۔ یہ معاملہ بیع نہیں، کیوں کہ برق اور شعاعیں اعیان اور مادیات کی قبیل سے نہیں، اعراض ہیں، لیکن انٹرنیٹ کی مارکیٹ میں اسے بیع اس لیے کہا جاتا ہے کہ اجارہ "بیع المنفعۃ" کا ہی نام ہے، خود اہلِ مدینہ اجارہ کو بیع کہتے تھے، بدائع الصنائع میں ہے:

الإجارة بيع المنفعة لغةً، ولهذا سمّاها أهلُ المدينةِ بيعًا، وأرادوا به بيع المنفعة.[۵]

تیسرا موقف: یہ ہے کہ ظاہر مذہب پر تو یہ شعاعیں مال نہیں ہیں، کیوں کہ مال کے لیے عین اور مادّی ہونا ضروری

---

(۱) شرح عقائد نسفی، ص:۲۳

(۲) بدائع الصنائع، ج:۵، ص:۲۰۷، کتاب البیوع، برکاتِ رضا، پور بندر، گجرات

(۳) تنویر الابصار، ج:۷، ص:٤٨، دار الكتب العلمية، بيروت

(۴) فتاویٰ رضویہ، مترجم، ج:۱۷، ص:۱٤٣

(۵) بدائع الصنائع، ج:٤، ص:٢٥٦، برکاتِ رضا، پور بندر، گجرات

ہے، اس لیے ان کی خرید و فروخت صحیح نہیں، لیکن امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی روایت نادرہ پر یہ مال ہیں، کیوں کہ ان کے نزدیک مال کے لیے مادّی ہونا ضروری نہیں، ان کے یہاں مال کی تعریف ہے: "ہر وہ چیز جس کا آدمی مالک ہو" جامع الرموز میں علامہ قُہستانی لکھتے ہیں:

"المال: ما ملكته من كل شيءٍ، كما في القاموس، وكذا في المغرب على ما رُوِي عن محمد." (۱)

اور چوں کہ برقی شعاعوں کی خرید و فروخت کے معاملہ میں اسبابِ ستہ میں سے دو سبب پائے جا رہے ہیں: ❶ تعاملِ ناس۔ ❷ حاجتِ شرعیہ۔ اس لیے ظاہر مذہب کو چھوڑ کر امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی روایتِ نادرہ کو اختیار کرتے ہوئے یہ مال کے زمرے میں داخل ہیں، اور ان کی بیع و شرا جائز اور درست ہے—— یہ موقف درج ذیل علمائے کرام کا ہے:

• مولانا محمد قاسم مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مولانا نور احمد قادری مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مولانا قطب الدین رضا مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مولانا محمد کہف الوریٰ مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مولانا محمد شاہد رضا مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مفتی آل مصطفیٰ مصباحی جامعہ امجدیہ، گھوسی • مفتی محمد ناصر حسین مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مفتی محمد حبیب اللہ مصباحی، دار العلوم فضل رحمانیہ پچپڑوا • مولانا ابرار احمد اعظمی، دار العلوم ندائے حق، جلال پور • مفتی محمود علی مشاہدی، جامعہ اشرفیہ۔

مفتی محمد ناصر حسین مصباحی نے اس موضوع پر بڑی محنت اور عرق ریزی سے تفصیلی مقالہ لکھا ہے جو فل اسکیپ سائز کے ۱۳؍ صفحات کو حاوی ہے۔ اس میں سات بحثیں اور ایک خاتمہ ہے۔ تیسری بحث میں برقی کتابوں کے مال یا منفعت ہونے کا تجزیہ کیا ہے، اور تفسیر روح المعانی اور التحریر والتنویر لابن عاشور (ج:۵، ص:۲۰۲) کے حوالے سے یہ ثابت کیا ہے کہ "شعاع" ایک کیفیت کا نام ہے جو عرض ہے، جوہر نہیں، اور پھر تفسیر روح المعانی (ج:۷، ص:۴۲، ۴۳)، تفسیر کبیر (ج:۸، ص:۲۲۵) اور تفسیر خازن (ج:۳، ص:۳۷۸) کے حوالے سے لکھا ہے کہ "علامہ آلوسی، امام فخر الدین رازی، امام ابن عاشور وغیرہ متعدّد مفسرین نے شعاع کے جوہر یا جسم ہونے کی نفی کی ہے، اور صاف کہا ہے کہ شعاع کے جسم یا جوہر ہونے کا قول باطل ہے۔" پھر پانچویں بحث میں لکھا ہے کہ امام محمد کی روایتِ نادرہ کی بنیاد پر انھیں مال قرار دیا جائے تو ان کی بیع بطور "استصناع" درست ہو سکتی ہے، اور یہ بیع بطور استصناع ہی ہوتی ہے کہ پہلے ہی اشتہار کے طور پر ان کا حجم، صفحات اور دیگر متعلقہ معلومات کی تفصیل شائع کر دی جاتی ہے۔

مفتی آل مصطفیٰ مصباحی صاحب برقی شعاعوں اور کتابوں کی بیع و شرا میں تعامل اور عرفِ عام کی صراحت کرنے کے بعد حاجتِ شرعیہ کے تحقق کی وضاحت کچھ اس طرح کرتے ہیں:

"بلکہ غور فرمائیے تو حاجتِ شرعیہ کا تحقق بھی ہے، کیوں کہ موجودہ کاغذی کتابیں گراں ہونے کی وجہ سے خریدنے کی استطاعت ہر ایک کو نہیں، جب کہ وہ ان کے مطالعہ کے محتاج ہیں، اور اپنی یہ حاجت معمولی رقم کے صرفہ سے وہ

---

(۱) جامع الرموز المعروف بقهستاني، ج:۲، ص:۲

الیکٹرانک بک خرید کر پوری کر سکتے ہیں، اور حاجت بجاے خود ایک مستقل سبب ہے جو وجہ جوازِ بیع ہے، البتہ خریدار کو یہ ہدایت لازماً کی جائے گی کہ وہ برقی آلات مثلاً لیپ ٹاپ یا کمپیوٹر وغیرہ حاصل کرنے کے بعد ہی الیکٹرانک بک اور مخصوص شعاعوں کو خریدے، تاکہ وہ موجود ہونے کے ساتھ ساتھ مقدور التسلیم بھی ہو سکے۔"

مولانا ابرار احمد اعظمی صاحب نے امام محمد علیہ الرحمۃ کی روایتِ نادرہ کے علاوہ صاحبِ بدائع الصنائع علامہ کاسانی کی ذکر کردہ تعریف یا مذہبِ شافعی کی جانب عدول کو بھی اس کا حل بتایا ہے۔

چوتھا موقف: یہ ہے کہ برقی شعاعیں مال ہیں، اور ظاہر مذہب کے اعتبار سے مال کی پوری حقیقت اور اوصاف و شرائط اس میں پائے جاتے ہیں، اس لیے ان کی خرید و فروخت جائز و درست ہے۔ یہ موقف درج ذیل علماے کرام و مفتیانِ عظام کا ہے:

• مولانا محمد عالمگیر رضوی مصباحی، دار العلوم اسحاقیہ، جودھ پور • مفتی عبد السلام مصباحی، تلشی پور • مولانا نصر اللہ رضوی، فیض العلوم، محمد آباد • مولانا محمد صدر الوریٰ قادری، جامعہ اشرفیہ • مولانا محمد اختر کمال قادری، جامعہ اشرفیہ • مفتی شہاب الدین احمد نوری، فیض الرسول، براؤں شریف • مولانا محمد ہارون مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مفتی محمد ابرار احمد امجدی، اوجھاگنج • مولانا اختر حسین فیضی مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مولانا دستگیر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مفتی بدر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ۔

مفتی بدرِ عالم مصباحی اور مولانا دست گیر عالم مصباحی کا کہنا ہے کہ ظاہر الروایہ میں معتبر مال کی تعریف میں "عین" کی قید اتفاقی اور اس زمانے کے ساتھ خاص ہے جب اعراض کو جمع کرنے کا لوگ تصور نہیں کر سکتے تھے، یہی اشارہ اس تعریف سے بھی ملتا ہے جو حضرت صدر الشریعہ نے بہارِ شریعت میں کی ہے۔ عین کے ساتھ تخصیص، منصوصاتِ شرعیہ میں سے نہیں ہے — مولانا دست گیر عالم مصباحی نے یہ بھی لکھا ہے کہ صاحبِ جامع الرموز علامہ قہستانی نے امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے منقول تعریف ذکر کرنے کے بعد یہ صراحت بھی فرمائی:

"وفيه إشعار بأنّ المنفعة مال، والتحقيق على ما في الأصول أنها ليست بمال؛ فإنّه مَا يُدَّخَرُ لوقتِ الحاجة." (۱)

اس عبارت میں انھوں نے منفعت کے مال سے خارج ہونے کی وجہ یہ نہیں بتائی کہ "وہ عین نہیں ہے" بلکہ اس کی وجہ یہ بتائی کہ "منفعت کو وقتِ حاجت کے لیے جمع نہیں کیا جا سکتا، اس لیے وہ ظاہر الروایہ میں مال نہیں"۔

مولانا نصر اللہ رضوی صاحب "مخصوص شعاعوں" پر گفتگو کرنے کے بعد نتیجہ کے طور پر لکھتے ہیں: "مندرجہ بالا بیان سے ظاہر ہوا کہ شعاعیں وہ شفّاف جوہر لطیف ہیں جو موجود فی الخارج، مقدور التسلیم اور قابلِ رویت بھی ہوتی ہیں، اور سائنسی ترقی کے بعد ان میں مالیت اور تقوم بھی پیدا ہو چکا ہے، وہ یقیناً مبیع بننے اور بنائے جانے کے لائق ہیں اور مال کی پہلی

---

(۱) جامع الرموز المعروف بقهستاني، ج:۲، ص:۲

مشہور تعریف کے تحت داخل ہیں۔"

مولانا محمد صدر الوریٰ قادری صاحب مال کی مختلف تعریفوں کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

" اگر [مال کی تعریف میں] "عین" کی قید لازمی احترازی ہوتی تو مقام تعریف میں ضرور اس کا ذکر ہوتا۔ اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ مال کا عین ہونا ضروری نہیں۔"

پھر آگے لکھا ہے کہ اگر بالفرض یہ مان لیا جائے کہ مال ہونے کے لیے عین اور جوہر ہونا ضروری ہے تو ان پر عین اور جوہر کی بھی تعریف صادق آتی ہے۔ اس لیے موصوف نے شرح ہدایۃ الحکمۃ (ص:۸۵، فصل فی العرض والجوہر) کی عبارت سے جوہر وعرض کی تحقیق پیش کرنے کے بعد اپنے مدّعا کو ثابت کیا ہے۔

ناظم مجلسِ شرعی حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب نے اس موضوع پر بہت تفصیلی اور تحقیقی مقالہ تحریر فرمایا ہے جو فل اسکیپ سائز کے سولہ صفحات پر پھیلا ہوا ہے، آپ نے لکھا ہے:

"شعاعوں کی بیع جائز وصحیح ہے، خواہ وہ برقی شعاعیں ہوں، یا شمسی، اور برق خواہ قدرتی ہو یا مصنوعی، ہر حال میں ان کی خرید وفروخت جائز ہے کیوں کہ شعاعیں جواہر و اَعیان کے قبیل سے ہیں، اور مالِ متقوم ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ برقی شعاعیں برق سے اور شمسی شعاعیں شمس سے پھوٹتی ہیں، اور ان کا وجود اصالۃً برق وشمس کی ذات سے ہی پایا جاتا ہے، مگر اس کی وجہ سے یہ برق اور شمس کے تابع نہ ہوئیں اور نہ ہی عرض ہوگئیں، کیوں کہ یہ (شعاعیں) ان کے اجزا کی حیثیت سے ان کے اندر جلوہ فگن ہوتی ہیں، اور اجزا کا ذاتِ شے میں مستقل وجود ہوتا ہے، جیسے دودھ جانوروں کے تھن سے، گھی دودھ سے، جوس پھلوں سے، ماء اللحم گوشت سے، تیل مختلف قسم کے پھلوں، پھولوں اور دانوں سے کشید ہوتا ہے، مگر یہ ان اشیا کے تابع اور عرض نہیں، بلکہ ان کے اجزا ہیں، جن کا مستقل وجود ہے، تو معلوم ہوا کہ برق وشمس سے شعاعیں پھوٹنا ان کے عرض ہونے کی دلیل نہیں، ہاں صرف اس قدر سے ان کا مال اور جوہر ہونا بھی ثابت نہیں ہوتا، اس لیے ہم بعونہٖ تعالیٰ اس کی وضاحت کرتے ہیں۔ شعاعوں کے لیے جسامت اور وزن ثابت ہو تو ان کا مال ہونا بھی ثابت ہو جائے گا۔"

اس کے بعد آپ نے "ایجادات کی کہانی" (ص:۶۲) اور "بایو گیس پلانٹ" (ص:۲۸) کی عبارتوں کے حوالے سے ثابت کیا کہ برقی اور شمسی شعاعوں میں جسامت اور وزن دونوں چیزیں ہوتی ہیں اور شمسی شعاعوں کے نکلنے سے سورج کا وزن کم ہوتا ہے، اور یہ دونوں امور عین اور مادّہ کے اوصاف ہیں، پہلے زمانے میں برق اور برقی شعاعوں کو محفوظ کرنے کے لیے کوئی ظرف نہیں تھا، اس لیے یہ ناقابلِ تسلیم وتسلم تھیں، لیکن اِس زمانے میں جدید سائنس کے انکشافات سے ایسے ظروف ایجاد ہوگئے ہیں جن میں برق اور برقی وشمسی شعاعوں کو محفوظ کر لیا جاتا ہے، اس لیے ان کا تسلیم وتسلم ممکن، بلکہ واقع ہے۔

پھر آپ نے رد المحتار (ج:۴، ص:۳) کی تین عبارتیں پیش کرنے کے بعد لکھا ہے:

"ان عبارتوں کا حاصل یہ ہے کہ مال وہ چیز ہے جو انسانی مصالح کے لیے پیدا کی گئی ہو، اس کی طرف انسان کی طبیعت مائل ہو۔ وقت حاجت کے لیے اس کی ذخیرہ اندوزی ممکن ہو، اور اپنے اختیار سے اس میں تصرف کیا جا سکے کہ چاہیں تو

اسے خرچ کریں اور چاہیں تو نہ خرچ کریں۔ مال کی تعریف ان چار اوصاف سے کی گئی ہے اور برقی شعاعوں میں یہ چاروں اوصاف یقیناً موجود ہیں۔"

پھر آپ نے آگے لکھا ہے کہ "شمسی شعاعوں کے تعلق سے جدید سائنس کے اکتشاف کے پہلے اہلِ علم کے درمیان یہ اختلاف پایا جاتا تھا کہ یہ جسم ہیں یا کیف اور عرض؟ اور تفسیر روح المعانی کی یہ عبارت پیش کی ہے:

من الناس من زعم أنّه (أي الشعاع) أجسامٌ صِغَارٌ تنفصل عن المضي و تتصل بالمستضيء و هو باطلٌ ... لأنّ الشمس إذا طلعت من الأفق يَسْتَبِيْنُ وجهُ الأرضِ كلّه دفعةً، و من البعيد أن تنتقل تلك الأجزاءُ من الفلكِ الرابعِ إلى وجه الأرضِ في تلك اللحظةِ اللطيفة، سيما و الخرقُ على الفلك محالٌ عندهم.اه.ملتقطاً.[1]

پھر اس پر تنقید کرتے ہوئے فرمایا:

"یہ دلیل بہت ضعیف ہے، کیوں کہ سورج کی شعاعیں زمین پر اتر چکی ہیں، اس لیے قلیل وقفہ میں وہ روے زمین پر پھیل کر اسے منور کر دیتی ہیں، اور فلک کا خرق والتیام اہلِ حق کے نزدیک محال نہیں، ممکن ہے۔"

اس کے بعد برقی شعاعوں کی نظیر کے طور پر گیس اور ہوا کو پیش کیا ہے کہ یہ چیزیں پہلے انسان کے کنٹرول سے باہر تھیں، اور جب سے ان کو کنٹرول کرنے کے لیے ظروف ایجاد ہوئے، انسان اپنے اختیار سے ان میں تصرف کرتا ہے، جس سے ان کا عین، مادّی اور جسم ہونا واضح ہے اور یہ بھی ثابت ہو جاتا ہے کہ یہ سب مال ہیں، اور ان کی خرید و فروخت جائز اور درست ہے۔

جوابات سوال (۲)

دوسرا سوال یہ تھا کہ جو چیز بالواسطہ موجود، مشاہَد اور مقدور التسلیم ہو اس کی خرید و فروخت کا کیا حکم ہے؟

اس سوال کے جواب میں علماے کرام کے تین نظریات ہیں:

پہلا نظریہ: یہ ہے کہ ایسی چیزوں کی بیع ناجائز ہے۔ یہ نظریہ درج ذیل اہلِ علم کا ہے:

• مولانا ساجد علی مصباحی • مولانا نظام الدین قادری • مولانا محمد ناظم علی مصباحی • مولانا منظور احمد خاں عزیزی • مولانا محمد کہف الوریٰ مصباحی۔

دلائل درج ذیل ہیں:

(الف)- ایسی چیزیں مال نہیں لہٰذا قابلِ بیع نہیں۔

(ب)- یہ محض اعراض ہیں، اعیان نہیں، نہ حقیقۃً، نہ حکماً، اس لیے بیع کی حقیقت ہی نہیں پائی گئی۔

---

(۱) تفسیر روح المعانی، ج:۷، ص:۷۲، ۷۳

مولانا محمد کہف الوریٰ صاحب لکھتے ہیں کہ ایسی چیزوں کی بیع اصل مذہب کے اعتبار سے ناجائز ہے، لیکن تعامل اور حاجتِ شرعیہ کی وجہ سے جائز ہے۔

دوسرا نظریہ: یہ ہے کہ واسطہ کے ساتھ ایسی چیزوں کی بیع جائز ہے مستقل طور پر ناجائز ہے۔ یہ نظریہ ان علماے کرام کا ہے:

• مولانا محمد عارف اللہ مصباحی • مولانا محمد سلیمان مصباحی • مولانا شبیر احمد مصباحی • قاضی فضل احمد مصباحی • مولانا محمد رفیق عالم مصباحی • مولانا احمد رضا مصباحی

ان حضرات کی دلیلوں کا حاصل یہ ہے کہ جو چیزیں بالواسطہ موجود، مشاہَد، اور مقدور التسلیم ہوتی ہیں، وہ وصف اور عرض کے درجہ میں ہوتی ہیں، اور وصف کی بیع، موصوف کے بغیر اور عرض کی بیع جوہر کے بغیر جائز نہیں کہ وہ علاحدہ رہتے ہوئے مال ہی نہیں۔

تیسرا نظریہ: یہ ہے کہ ایسی چیزوں کی بیع و شرا درست ہے، اس نظریہ کے حامل درج ذیل اہلِ علم ہیں:

• مولانا محمد ناصر حسین مصباحی • مولانا شبیر عالم مصباحی • مولانا انور نظامی مصباحی • مولانا محمد مسیح احمد قادری مصباحی • مفتی محمد حبیب اللہ نعیمی مصباحی • مولانا محمود علی مشاہدی مولانا ابرار احمد اعظمی • مفتی عبد السلام رضوی • مولانا اختر کمال مصباحی • مفتی شہاب الدین احمد نوری • مفتی ابرار احمد امجدی • مفتی بدر عالم مصباحی • مولانا دستگیر عالم مصباحی • مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی۔

ان حضرات نے اپنے نظریے کی وضاحت مختلف انداز میں کی ہے۔

مفتی محمد حبیب اللہ مصباحی اور مفتی محمد عالم گیر مصباحی صاحبان کا کہنا ہے کہ ایسی چیز کی خرید و فروخت اس لیے جائز ہے کہ اس صورت میں بائع کو یہ چیز مشتری کے حوالے کرنے پر حکماً قدرت حاصل ہے، جو بیع کے جائز ہونے کے لیے کافی ہے۔

مولانا محمد انور نظامی صاحب لکھتے ہیں کہ " ایسی چیزوں کی بیع زمانۂ دراز سے بلا نکیر جاری ہے، جیسے بجلی کہ وہ بغیر تار، یا برقی آلات کے موجود، مشاہد اور مقدور التسلیم نہیں، مگر ہر خاص و عام اسے خرید کر استعمال کر رہا ہے۔"

مفتی بدر عالم مصباحی صاحب اس سوال کے جواب میں لکھتے ہیں کہ " ایسی چیزوں کی بیع و شرا صحیح ہے بشرطے کہ موجود اور مقدور التسلیم ہونا متیقن ہو، جیسے اخروٹ اور بادام کے مغز کی بیع و شرا۔ اور جس چیز کے وجود میں احتمال ہو اس کی بیع صحیح نہیں۔"

مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب فرماتے ہیں:

"بواسطۂ ظرف مقدور التسلیم اشیا کی بیع صحیح ہے، جیسے دودھ، رقیق گھی، سیال ادویہ، تیزاب، آکسیجن، ایل. پی. جی.، ماءِ صافی، سرکہ اور روغنیات کی بیع، ان کے ظروف کے ساتھ ہی ہوتی ہے، اور بلا شبہہ صحیح ہوتی ہے، ایسا نہیں کہ ایل. پی. جی.، آکسیجن اور روغنیات کی بیع ان کے ظروف سے جدا کر کے ہو جائے، پھر اگر بائع نے اس طرح کے کسی رقیق کو اپنے

ظرف سے بائع کے ظرف میں منتقل کر دیا تو وہ رقیق، مشتری کا مقبوض ہو جاتا ہے۔"

پھر آپ نے فتاویٰ ہندیہ جلد ثالث، ص:١٨، ١٩ر کے تین جزئیات سے اپنے مدعا کو ثابت کیا ہے۔

مولانا محمد ہارون مصباحی صاحب کا کہنا ہے کہ "اگر اس طرح کی چیزوں کی خرید و فروخت کا لوگوں میں رواج ہو جائے تو اس کی بیع درست ہوگی۔"

مولانا نصر اللہ رضوی صاحب فرماتے ہیں کہ " اس طرح کی اشیا کی بیع و شرا یا تو مال کی تعریف عام کے پیش نظر یا عرف و تعامل کی بنا پر جائز و درست ہے۔"

ان حضرات کے علاوہ باقی علماے کرام نے اس سوال کا کوئی صاف جواب نہیں دیا ہے۔

جوابات سوال (٣)

تیسرا سوال یہ ہے کہ برقی کتابوں کی خرید وفروخت کا کیا حکم ہے؟

اس سوال کے جواب میں مندوبین کرام چار طرح کی رائیں رکھتے ہیں:

پہلی رائے: یہ ہے کہ یہ بیع ناجائز ہے۔ ان حضرات کے دلائل وہی ہیں جو پہلے سوال کے جواب میں عدمِ جواز کا نظریہ رکھنے والوں کے ہیں۔ یہ رائے ان حضرات کی ہے:

• قاضی فضل احمد مصباحی • قاضی فضل رسول مصباحی • مولانا محمد نظام الدین قادری • مولانا ساجد علی مصباحی • مولانا محمد رفیق عالم مصباحی • مولانا محمد عارف اللہ مصباحی • مولانا شبیر احمد مصباحی • مفتی شمشاد احمد مصباحی۔

دوسری رائے: یہ ہے کہ ظاہر مذہب پر تو یہ بیع ناجائز ہے، لیکن تعامل، حاجت اور دفعِ حرج کی وجہ سے اس کی اجازت ہے۔ یہ رائے اِن علماے کرام کی ہے:

• مولانا اختر حسین فیضی مصباحی • مولانا محمد شاہد رضا مصباحی • مولانا محمد قطب الدین رضا مصباحی • مولانا محمد قاسم مصباحی • مولانا نور احمد قادری مصباحی • مفتی آل مصطفیٰ مصباحی • مولانا محمد کہف الوریٰ مصباحی • مولانا منظور احمد خاں عزیزی۔

تیسری رائے: یہ معاملہ بیع نہیں، بلکہ اجارہ ہے۔ یہ رائے درج ذیل حضرات کی ہے:

• مولانا شبیر عالم مصباحی • مولانا محمد انور نظامی • مولانا محمد ناصر حسین مصباحی • مولانا محمد ناظم علی مصباحی • مولانا احمد رضا مصباحی • مولانا محمد سلیمان مصباحی۔

ان حضرات کی رائے کی قدرے وضاحت سوال نمبر (١) کے جوابات میں دوسرے موقف کے تحت گزر چکی ہے۔

چوتھی رائے: یہ بیع ہے اور جائز و درست ہے۔ یہ رائے اِن علماے کرام کی ہے۔

• مولانا محمد مسیح احمد قادری مولانا • محمود علی مشاہدی مصباحی • مولانا ابرار احمد اعظمی • مولانا محمد اختر کمال قادری • مفتی

شہاب الدین احمد نوری • مفتی عبد السلام رضوی مصباحی • مفتی ابرار احمد امجدی • مولانا دستگیر عالم مصباحی • مفتی عالمگیر مصباحی • مفتی حبیب اللہ نعیمی • مفتی بدر عالم مصباحی مولانا نصر اللہ رضوی • مولانا صدر الوریٰ قادری • مفتی محمد معین الدین اشرفی مصباحی • مفتی محمد نظام الدین رضوی ناظم مجلس شرعی۔

ان حضرات کی رائے اور دلائل کی وضاحت بھی سوال نمبر (۱) کے جواب میں گزر چکی ہے۔

پانچویں رائے: یہ ہے کہ اگر خود شعاعوں کو خریدار کے کمپیوٹر کی میموری میں محفوظ کیا جاتا ہو اور محفوظ شعاعیں ہی برقی کتاب ہوں تو یہ عقد "بیع استصناع" ہے اور جائز ہے۔ لیکن اگر میموری کی اسکرین پر صرف نشانات پڑتے ہوں، اور یہی نشانات برقی کتاب ہوں تو پھر یہ "عقد اجارہ" ہے، اور اجارہ کے تمام شرائط پائے جانے کی بنیاد پر جائز و درست بھی ہے۔

یہ رائے مولانا محمد ہارون مصباحی (جامعہ اشرفیہ مبارک پور) کی ہے۔

جوابات سوال (۴)

چوتھا سوال یہ ہے کہ بصورت عدم جواز برقی کتابوں کو بالعوض حاصل کرنے کا حیلہ کیا ہے؟

اس سوال کے جواب میں برقی کتابوں کی خرید و فروخت کے ناجائز ہونے کا نظریہ رکھنے والے علمائے کرام نے درج ذیل حیلے بیان کیے ہیں:

[۱] اس معاملے کو اجارہ قرار دیا جائے، یعنی پبلشر عوض لے کر اپنی ویب سائٹ سے نفع اٹھانے کا مالک بنادے اور دوسرا شخص اس ویب سائٹ سے مطلوبہ کتاب کی کاپی اپنے کمپیوٹر کی میموری میں محفوظ کرے۔ اس طرح پبلشر کو مطلوبہ رقم مل جائے گی اور قاری کو مطلوبہ کتاب حاصل ہو جائے گی۔ اس صورت میں پبلشر کو بائع کے بجائے "مُواجِر" قاری کو "مُستاجِر" اور مطلوبہ رقم کو "اجرت" کہیں گے۔

یہ حیلہ درج ذیل حضرات کے مقالوں میں ہے۔

• مولانا ساجد علی مصباحی • مولانا محمد عارف اللہ مصباحی • مولانا محمد رفیق عالم مصباحی • مفتی بدر عالم مصباحی • مولانا دستگیر عالم مصباحی • مولانا قطب الدین رضا مصباحی۔

مفتی بدر عالم مصباحی اور مولانا دست گیر عالم مصباحی صاحبان نے اپنے مقالوں میں اس معاملہ کو بیع قرار دیا ہے اور اخیر میں یہ صراحت کی ہے کہ اگر برقی کتابوں کو "عین" نہ ہونے کی وجہ سے مال نہ قرار دیا جائے، اور اس معاملے کو بیع نہ مانا جائے تو اس کے جواز کا راستہ یہ ہے کہ اسے "اجارہ" قرار دیا جائے۔

[۲] مولانا محمد ناظم علی مصباحی صاحب نے اس معاملے کو اجارہ قرار دینے کے بعد ایک اور حیلہ بھی بیان کیا ہے، وہ لکھتے ہیں:

"اور یہ بھی صورت ہے کہ عاقدین کو یہ شرعی طریقہ بتایا جائے کہ اسے فارم وغیرہ کا عوض قرار دیا جائے، وہ یوں کہ ان

مواد کو بھیجنے کے لیے کچھ پیشگی کارروائیاں ہوں گی، جن میں سے یہ ہے کہ فارم کو معینہ رقم کے عوض جو خریدے گا اسے یہ مواد فراہم کیے جائیں، مواد کے اعتبار سے فارم کی قیمت کم و بیش ہوتی ہے تو بیع یہاں فارم کی ہوئی، نہ کہ مواد کی"۔

۳ قاضی فضل احمد مصباحی اور قاضی فضل رسول مصباحی صاحبان یہ حیلۂ جواز لکھتے ہیں کہ "کسی موجود اور محسوس شے کی تبعیت میں ان کتابوں کی خرید و فروخت کی جائے، مثلاً کمپیوٹر، لیپ ٹاپ وغیرہ کے ساتھ برقی کتابیں خریدی اور بیچی جائیں۔"

مفتی شمشاد احمد صاحب نے لکھا ہے کہ "ای بک ریڈر کی میموری، یا سی. ڈی. یا ڈی. وی. ڈی. وغیرہ کو خرید لیا جائے"۔ اسی سے ملتا جلتا حیلہ مولانا شبیر احمد مصباحی صاحب نے بھی لکھا ہے۔

۴ مولانا منظور احمد عزیزی صاحب فرماتے ہیں کہ "ناشرین کتب برقیہ ای بک سے مضموم کرکے کوئی خارجی طور پر گائڈ بک وغیرہ فروخت کریں، بیع و شرا گائڈ بک کی ہو اور ای بک بطور ہدیہ و تحفہ"۔

۵ مفتی عالم گیر مصباحی صاحب لکھتے ہیں:

"جس طرح دیگر کتابوں کے مصنفین کو حقِ تصنیف حاصل ہوتا ہے اسی طرح برقی کتابوں کے مصنفین کو حقِ تصنیف حاصل ہوگا، تو حقِ تصنیف دیگر حقوقِ ثابتہ (حقِ نکاح، حقِ رق، حقِ قصاص وغیرہ) سے ہوگا اور جب حقِ تصنیف حقوقِ ثابتہ سے ہوگا تو جس طرح حقوقِ ثابتہ موکدہ کا معاوضۂ اسقاط جائز و درست ہے، اور ان حقوقِ ثابتہ کے بدلے میں مال لے کر ان سے دست برداری جائز ہے، اسی طرح برقی کتابوں کے مصنفین و ناشرین کو ان کے حق کے بدلے میں مال دے دیا جائے، اور ان برقی کتابوں کو مال کے عوض حاصل کر لیا جائے۔"

۶ مولانا نظام الدین مصباحی صاحب فرماتے ہیں:

"اگر یہ معلوم ہو کہ برقی کتابوں کا پبلشر غیر مسلم حربی ہے، تب تو اس کے حصول کے لیے کسی حیلہ کی حاجت نہیں، بلکہ مروجہ طریقے پر برقی کتابوں کو حاصل کیا جا سکتا ہے، کیوں کہ عقودِ فاسدہ کے ذریعہ بھی حربیوں سے معاملات ہو سکتے ہیں۔ لیکن اگر یہ معلوم ہو کہ پبلشر مسلم ہے تو مروجہ طریقہ پر ان کتابوں کے حصول کا یہ طریقہ ہو سکتا ہے کہ مطلوبہ رقم پبلشر کو بطور ثمن نہ دی جائے، بلکہ بطور انعام دی جائے۔ اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ تحریر فرماتے ہیں:

"ہاں، وہ کپڑا کہ اسے ملا، معاوضہ نہیں ہوتا، بلکہ بطور انعام دیا جاتا ہے، تو وہ فی نفسہٖ جائز اور اس سے نماز درست ہے۔"(۱)

ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ کسی حربی کو وکیل بنا کر کتابیں حاصل کی جائیں، کیوں کہ بیع کے حقوق وکیل کی طرف لوٹتے ہیں۔

جوابات سوال (۵)

پانچواں اور آخری سوال یہ تھا کہ "برقی کتابیں اگر سی. ڈی.، یا ڈی. وی. ڈی. میں محفوظ ہوں تو ان کی خرید و

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۷، ص:۲۹

فروخت کا کیا حکم ہے؟"

اس سوال کے جواب میں تمام علمائے کرام نے لکھا ہے کہ سی. ڈی. ، یا ڈی. وی. ڈی. میں محفوظ برقی کتابوں پر مال کی تعریف صادق آتی ہے اور ثمن کے عوض انھیں لینا شرعاً بیع ہے، جو بلا شبہہ جائز و درست ہے۔

تنقیح طلب گوشے:

(۱)- برقی شعاعوں اور برقی کتابوں کو بالعوض حاصل کرنا شرعی نقطۂ نظر سے بیع ہے، یا اجارہ، یا کچھ اور؟ اور بہر حال یہ جائز ہے یا ناجائز؟

(۲)- اگر یہ معاملہ ناجائز ہے تو اس کے جواز کی بھی کوئی راہ ہے، یا نہیں؟

☆☆☆☆☆

فیصلے

برقی کتابوں کی خرید و فروخت

برقی کتابوں کا تفصیلی تعارف سوال نامے میں دینے کے بعد چند سوالات قائم کیے گئے تھے، جواب میں ۳۹؍ مقالات مجلس شرعی کو موصول ہوئے۔

ایک سوال یہ تھا کہ برقی کتابیں اگر سی ڈی (C.D) یا ڈی وی ڈی (D.V.D) میں محفوظ ہوں تو ان کی خرید و فروخت کا کیا حکم ہے؟

اس کے جواب میں تمام مقالہ نگاروں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ سی ڈی وغیرہ میں محفوظ برقی کتابوں پر مال کی تعریف صادق ہے اور ثمن کے عوض انھیں لینا شرعاً بیع ہے، جو بلا شبہہ جائز و درست ہے۔

سیمینار میں یہ امر زیر بحث آیا کہ وہ مخصوص شعاعیں جو بنام کتاب ناشر کے کمپیوٹر یا ہارڈ ویئر میں محفوظ ہیں، خریدار محض کوڈ نمبر معلوم کر کے انھیں اپنے کمپیوٹر یا ہارڈ ویئر میں منتقل کرتا ہے اور ثمن ادا کرتا ہے، یہ بیع ہے یا نہیں؟ اور اس کا جواز ہے یا نہیں؟

جواب میں اس پر گفتگو ہوئی کہ بیع باہمی رضامندی سے مال کو مال سے باہم بدلنے کا نام ہے تو شعاعیں مال ہیں یا نہیں؟

اس کے حل کے لیے یہ تنقیح ضروری تھی کہ مال کی تعریف کیا ہے؟ پھر وہ تعریف ان شعاعوں پر صادق ہے یا نہیں؟ اس کے تحت مال کی درج ذیل تعریف و تنقیح پر مندوبین کا اتفاق ہوا۔

مال کی تعریف: مال وہ عین ہے جس کی طرف طبائع میل کریں اور وقتِ حاجت کے لیے جمع کر کے رکھا جائے۔

اس تعریف میں مال کے ”عین“ ہونے کی قید اتفاقی نہیں، بلکہ احترازی ہے، یہی ظاہر الروایہ ہے، اور شارحینِ کتبِ مذہب نے اپنی شرحوں میں اس کی صراحت فرمائی ہے۔

علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں: ”المالُ عین یمکن إحرازھا و إمساکھا.“ (۱)

مجمع الانہر میں ہے:

”والمراد بالمال عین یجري فیه التنافس والابتذال.“ (۲)

شروح وفتاویٰ میں بیع کی جو چار بنیادی قسمیں بیان کی گئی ہیں وہ بھی اس بات کی دلیل ہیں کہ مال میں ”عین“ کی قید احترازی ہے۔

ہدایہ وعالم گیری میں ہے:

”واما انواعه... فبالنظر الی المبیع اربعة: بیع العین بالعین وھی المقایضة. و بیع الدین بالدین و ھو الصرف. و بیع الدین بالعین وھو السَّلَمُ. وعَکسُهٗ وھو بیعُ العَینِ بالدَّینِ کاکثرِ البیاعات. ھکذا فی البحر الرائق.“ (۳)

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”اصل کلی یہ ہے کہ جس طرح عقدِ بیع، اعیان پر وارد ہوتا ہے، یوں ہی اجارہ ایک عقد ہے کہ خاص منافع پر ورود پاتا ہے۔“ (۴)

جامع الرموز میں محرر مذہب امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی تعریف نادر الروایہ ”المالُ مَا مَلَکتَهٗ مِن کُلِّ شَیءٍ“ سے اَعراض کے بھی مال ہونے کا جو ثبوت فراہم ہوتا تھا، اس کے متعلق علامہ قُہستانی نے یہ تعریف ذکر کرنے کے بعد صراحت فرمادی ہے کہ تحقیق یہ ہے کہ کتبِ اصول کی رو سے اَعراض مال نہیں۔

فرماتے ہیں: ”والتّحقیقُ عَلیٰ مَا فی الأُصول اَنَّھَا لیست بمال فانه مایدّخر لوقت الحاجة.“ (۵)

اب دیکھنا یہ تھا کہ مخصوص شعاعوں پر مال کی یہ تعریف صادق ہے یا نہیں؟

جواب میں جدید تحقیقات کی روشنی میں یہ ثابت کیا گیا کہ شعاعیں چھوٹے چھوٹے ذرات سے مرکب جسم ہیں اور جمع، ذخیرہ اندوزی، منتقلی، تصرف و تبدیل وغیرہ خواص جسم کے قابل و حامل ہیں۔ اس لیے یہ بلا شبہہ مال ہیں اور ان کی خرید و فروخت جائز ہے۔

کتاب ”بجلی کی کہانی“ میں ہے:

---

(۱) فتح القدیر، کتاب البیوع، باب البیع الفاسد، ج:٦، ص:۳۹۳، مطبع: برکاتِ رضا، پور بندر، گجرات

(۲) مجمع الانھر، کتاب البیوع، ج:۲، ص:۳، مطبع: دار احیاء التراث العربي، بیروت.

(۳) عالمگیری، کتاب البیوع، الباب الأول، ج:۳، ص:۳، مطبع: کوئٹه، پاکستان

(۴) فتاویٰ رضو یه، ج:۸، ص:۱۸۷، رساله اجود القِریٰ لطالب الصحة في اجارة القُریٰ، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۵)- جامع الرموز، المعروف بـ قھستانی، ج:۲، ص:۲

تھامسن (۱۸۵۶ء-۱۹۴۰ء) نے دیکھا کہ جب کسی خالی نلکی (جس میں ہوا بھی نہ ہو) کے دونوں سِروں کے درمیان بہت زیادہ وولٹیج لگایا جاتا ہے تو اس کی کیتھوڈ سے روشنی کی ایک لہر اٹھتی ہے جس سے پوری نلکی منور ہو جاتی ہے اور یہ کیتھوڈ شعاعیں برقی اور مقناطیسی قطعوں سے اثرانداز ہوتی ہیں۔ اس سے وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ یہ شعاع برقی ہے۔ لیکن نلکی تو بالکل خالی تھی۔ اس نلکی کو "کروکس ٹیوب" (Croockes Tube) کہا جاتا تھا۔

کیا بجلی خلا میں سفر کر سکتی ہے؟

۳۰/ اپریل ۱۸۷۹ء کو جب تھامسن اس نلکی کو غور سے دیکھ رہے تھے تو اچانک ان کے تمام شبہات دور ہو گئے۔ انھیں یقین تھا کہ یہ شعاع برقی ہے اور اس میں لاتعداد برقی ذرات موجود ہیں۔ کیتھوڈ سے نکل کر یہ نلکی کے دوسرے سرے تک پہنچ جاتے ہیں۔ اور نلکی کو منور کر دیتے ہیں۔ تھامسن نے مانا کہ جب کسی دھاتی تار سے برقی رو گزرتی ہے تو یہی ذرات اس تار میں بہتے ہیں۔

اب سوال یہ تھا کہ ذرات آتے کہاں سے ہیں؟ ان کی اصل فطرت کیا ہے؟ یہ خالی نلکی سے تو پیدا نہیں ہو سکتے، تو پھر یہ آئے کہاں سے؟ کیا یہ مادّے کے ایٹموں سے نکلے ہیں؟ اسی کش مکش میں انھوں نے تجربہ گاہ میں چہل قدمی شروع کر دی۔ اگر ان کا خیال صحیح ہے تو ان کی یہ ایجاد صدیوں سے چلی آ رہی لوگوں کی اس غلط فہمی کو دور کر دے گی کہ ایٹم غیر منقسم ہوتے ہیں۔ اگر یہ ذرات واقعی مادّے کے ایٹموں سے خارج ہوئے ہیں تو کیا یہ اس بات کا ثبوت نہیں کہ ایٹم اور بھی چھوٹے چھوٹے ذرات سے مل کر بنا ہوتا ہے؟ تھامسن یہ جان گئے کہ انھوں نے ایک عظیم اور اہم ایجاد کر لی ہے۔ کیتھوڈ شعاع پر برقی اور مقناطیسی قطعوں کے اثر کا مشاہدہ کر کے انھوں نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ شعاع کے ان ذرات پر منفی چارج ہے۔

اس سے وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ ہر مادّے کے ایٹم منفی برقی ذرات سے بنے ہوئے ہیں۔ انھوں نے ان ذرات کو الیکٹرانس (Electrons) کا نام دیا۔

تھامسن نے یہ خیال بھی پیش کیا کہ ایٹم سے یہ ذرات بہ آسانی الگ کیے جا سکتے ہیں۔ اسی خیال کی بنیاد پر برقی سائنس کی بہت سی مشکلات حل ہو سکیں اور بہت سے سوالوں کا جواب مل گیا۔ مادّے رگڑے جانے سے برقیا کیوں جاتے ہیں؟ اور جب کسی تار کے دونوں سروں کے درمیان ایک وولٹیج لگایا جاتا ہے تو اس سے برقی رو کیوں بہنے لگتی ہے؟ تھامسن کے نظریے نے ان سبھی سوالوں کا تسلی بخش جواب دے دیا۔

اسٹیفن گرے نے ایک مرتبہ اپنے دوست ویلر سے کہا تھا، "گرینول، مجھے اکثر یہ خیال آتا ہے کہ اگر ایک مرتبہ ہم بجلی کی صحیح فطرت جان جائیں، تو اس پوری کائنات کا راز خود بخود فاش ہو جائے گا۔"

مادّے کے بارے میں جیسے جیسے ہماری جانکاری بڑھتی جا رہی ہے ویسے ویسے ہماری سمجھ میں آ رہا ہے کہ اسٹیفن گرے غلط نہیں تھے۔ ایٹموں کی دنیا در حقیقت بجلی کی دنیا ہے۔ اس لیے ایٹم کی صحیح فطرت کو سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم بجلی

کے بارے میں جانیں۔

میکسویل ایک عظیم ریاضی داں تھے۔ انھوں نے ریاضی کی مدد سے یہ واضح کیا کہ کم یا زیادہ ہونے والی شدت کے برقی قطعہ کے چاروں طرف ایک مقناطیسی قطعہ پیدا ہو جاتا ہے۔ یہی نہیں، انھوں نے ریاضی کے فارمولے کے ذریعے یہ ثابت کر دکھایا کہ جب کبھی برقی اور مقناطیسی قطعہ میں تبدیلی آتی ہے تو اس کا اثر لہروں کی شکل میں پھیلتا ہے۔ یہ لہریں بے تار کی لہریں کہلاتی ہیں۔

جب میکسویل نے اپنے سادہ آلے سے بن تاروں کے لہروں کے وجود کو ثابت کیا تو انھوں نے یہ سوچا بھی نہیں تھا کہ ان کا تجربہ ترسیل کی دنیا میں کراماتی سدھار لائے گا۔

میکسویل کے انتقال کے دس سال بعد ایک جرمن سائنس داں ہینرش ہرٹز (۱۸۵۷ء - ۱۸۹۴ء) نے ان کے نظریے کی تصدیق کی۔

اس کہانی کے اگلے باب کے ہیرو جگدیش چندر بوس نے ثابت کر دیا کہ غیر مرئی برقی لہریں اور مرئی روشنی کی لہریں دونوں یکساں ہوتی ہیں اور ایک دوسرے سے ملتی جلتی ہیں۔ ۱۸۹۵ء میں انھوں نے ایک مقالہ ایشیاٹک سوسائٹی میں پڑھا جو اسی موضوع پر تھا۔ غیر مرئی برقی لہروں کی تحقیقات کے دوران انھیں خیال آیا کہ برقی مقناطیسی لہروں کے ذریعہ خلا میں پیغامات بھیجے جا سکتے ہیں۔ یہ غیر مرئی روشنی کسی بھی اینٹ، پتھر اور یہاں تک کہ عمارت کے بھی پار جا سکتی ہے، اس لیے ان لہروں کے ذریعہ بغیر کسی تار کے ہی پیغام بھیجا جا سکتا ہے۔(۱)

کتاب ”ایجادات کی کہانی“ میں ہے:

”میکس ویل کے خیال میں روشنی، گرمی، بجلی اور مقناطیسی اثرات کی لہروں کی شکل میں چلتی ہیں۔ یہ لہریں سمندر کی لہروں کی طرح مختلف جسامت کی ہوتی ہیں۔ کچھ بہت تیزی سے قریب قریب چلتی ہیں اور کچھ دور دور چلتی ہیں۔ میکسویل نے یہ خیال ظاہر کیا کہ بجلی کی مقناطیسی لہریں اسی طرح چلتی ہیں۔ یہ روشنی کی رفتار پر چلتی ہیں جو کہ ۱۸۶۰۰۰ رمیل فی سیکنڈ ہوتی ہے۔ اس نظریہ کے عملی نتائج بہت معنی خیز اور دل چسپ تھے، مگر دشواری یہ تھی کہ ان لہروں کو معلوم نہیں کیا جا سکتا تھا۔ اس کے لیے ایک ایسے آلے کی ضرورت تھی جس سے انھیں روک لیا جائے۔ میکسویل کے اس نظریہ پر ہرٹز نے تحقیقات شروع کیں اور خود تجربے کر کے ان لہروں کو معلوم کیا اور اس طرح میکسویل کے نظریہ کو صحیح قرار دیا۔(۲)

کتاب ”بائیو گیس پلانٹ“ میں ہے:

” زمین کو سورج سے جو لا محدود توانائی سیدھے یا غیر سیدھے طریقہ سے ملتی ہے وہ زمین پر حیوانات و نباتات کی زندگی

---

(۱) بجلی کی کہانی، ص:۶۹، تا ۷۵ کے اقتباسات

(۲) ایجادات کی کہانی، ص:۶۲

اور فروغ کے لیے ذمہ دار ہے۔ سورج لگاتار اپنے اندرونی نیوکلیئر فیوزن (Nuclear Fusion) کے عمل سے ۳۸۰ر ملین میگا واٹس (380 Million Mega Watts) توانائی خارج کرتا ہے، جس سے اس کا وزن چار ملین ٹن فی سیکنڈ (4 Million Tonnes Per Second) کم ہوتا رہتا ہے۔ (۱)

درج بالا عبارت سے معلوم ہوا کہ برقی شعاعوں میں جسامت بھی ہوتی ہے اور شمسی شعاعوں کے نکلنے سے سورج کا وزن کم بھی ہوتا ہے اور یہ دونوں امور بلا شبہہ عین اور مادّہ کے اوصاف ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم (۲)

☆☆☆☆☆

(۱) توانائی کے ذرائع، ص:۲۸

(۲) الحاصل "برقی کتابیں" بھی شرعی نقطۂ نظر سے مال ہیں، لہٰذا انھیں خریدنا، بیچنا، ہبہ کرنا جائز و درست ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ۱۲ مرتب غفرلہ

زینت کے لیے قرآنی آیات کا استعمال

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

زینت کے لیے قرآنی آیات کا استعمال

ترتیب: مولانا محمد ناصر حسین مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہ سبحانہ و تعالیٰ ـــــ حامداً و مصلّیاً و مسلّمًا

موجودہ دور کی ترقیات نے دیگر پیچیدہ مسائل کے ساتھ ایک مسئلہ یہ بھی کھڑا کر دیا ہے کہ اب اسماے جلالت، اسماے رسالت اور قرآنی آیات کو کسی بھی چیز کی زینت کے طور پر استعمال کر لیا جاتا ہے۔ جس سے بسا اوقات مذکورہ چیزوں میں حسن کا اضافہ ہو جاتا ہے اور کبھی استخفاف کا شبہہ بھی ہوتا ہے۔

آج اسماے جلالت و اسماے رسالت اور قرآنی آیات کو زینت کے طور پر متعدّد طریقوں سے استعمال کیا جاتا ہے۔ چند طریقے درج ذیل ہیں:

(۱) ایک فنکار کاتب مذکورہ چیزوں کو تختی یا کاغذ پر اس طور پر لکھتا ہے کہ قرآنی آیات گنبد، مینار یا محراب کی شکل اختیار کر لیتی ہیں۔ غور سے پڑھنے پر قرآنی آیات معلوم ہوتی ہیں ورنہ بادی النظر میں وہ گنبد و مینار کی شکل ہی معلوم ہوتی ہیں۔

(۲) بسا اوقات ان کلمات و آیات کو پھلوں کی شکل دے دی جاتی ہے اور کبھی کسی پھل مثل سیب، آم وغیرہ یا کسی سبزی مثل کدّو وغیرہ کی تصویر میں یہ آیات اور کلمات لکھے جاتے ہیں۔

(۳) کبھی اس طور پر لکھا جاتا ہے اُن سے کسی ذی روح کی شکل بن جاتی ہے۔ راقم الحروف نے بہت سے کلمات طیبات اور بہت سی آیات ایسی دیکھی ہیں جن کی کتابت اس طور پر ہوئی کہ صاف طوطے، مور، کچھوا، امرود، درخت کا پتہ، گنبد، محراب اور جھومر وغیرہ کی شکل معلوم ہوتی ہے۔

(۴) شادی یا دیگر دینی دنیوی تقریب کے موقع پر رنگ برنگے جلتے بجھتے قمقمے اور بلب کو اس طور پر سیٹ کیا جاتا ہے کہ وہ لکھی ہوئی قرآنی آیات معلوم ہوتی ہیں۔ اور یہ آیات دائیں سے بائیں چلتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں، کبھی اچانک پھیل جاتی ہیں کبھی سکڑ جاتی ہیں، کبھی اچانک ظاہر ہو کر چھپ جاتی ہیں، کبھی گھومتی ہوئی اچانک ٹھہر جاتی ہیں، کبھی گھومتی ہوئی غائب ہو جاتی ہیں، وغیرہ وغیرہ۔ خصوصًا بسم اللہ الرحمن الرحیم، لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ اور اسماے جلالت کو اسی طور پر زیادہ سنوار کر

پیش کیا جاتا ہے۔ جس کا مقصد محفل یا مجلس کی زینت و آرائش ہوتی ہے۔

اس کام سے دو فائدے مقصود ہوتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ محفل کی زینت و آرائش، اور دوسرا یہ کہ قرآنی آیات کو پڑھ کر لوگوں کو شرعی حکم یا نصیحت وغیرہ بھی معلوم ہو۔

(۵) کمپیوٹر پر بعض ویب سائٹ ایسی ہوتی ہیں جن کی زینت کے لیے کمپیوٹر کے ذریعہ لکھی گئی قرآنی آیات کو مذکورہ مختلف قسم کی حرکتوں سے متحرک کر کے استعمال کیا جاتا ہے۔ آیات اور کلمات خصوصًا اسماے جلالت و اسماے رسالت وغیرہ میں اس طور پر حرکت ڈالی جاتی ہے کہ یہ کلمات طیبات آہستہ سے ایک چکّر گھوم کر ٹھہر جاتے ہیں پھر دوسرا چکّر گھوم کر ٹھہر جاتے ہیں اس طرح یہ آیات اور کلمات مسلسل دھیرے دھیرے گھومتے اور ٹھہرتے رہتے ہیں۔

(۶) بسا اوقات کلمات طیبات یا آیات کو جانور کی شکل دے کر متحرک کیا جاتا ہے جس سے کسی متحرک جاندار کا منظر نمایاں ہوتا ہے۔ کمپیوٹر پر یہ کام اپنی میشن کے ذریعہ ہوتا ہے، جب کہ خارج میں فنکار ڈیکوریٹر اپنے ہاتھوں سے قمقموں کو سیٹ کرتا ہے یا مشین کے ذریعہ سیٹ کرتا ہے۔

اب علماے کرام کی بارگاہ میں چند سوالات حاضر ہیں۔ گزارش ہے کہ تحقیقی جواب سے شاد کام کیا جائے۔

سوالات

(۱) اسم جلالت، اسم رسالت اور قرآنی آیات کو مینار، گنبد اور محراب وغیرہ کی شکل میں لکھنا کیسا ہے؟

(۲) مذکورہ ناموں اور قرآنی آیات کو پھلوں، پتھروں وغیرہ، غیر ذی روح کی شکل دینا یا اُن کو کسی طرح کے پھل وغیرہ میں تحریر کرنے کا کیا حکم ہے؟

(۳) مذکورہ کلمات اور آیات کو جانوروں کی شکل دینا کیسا ہے؟ نیز جانوروں کی شکل دے کر الکٹرانک نظام کے تحت چلتی پھرتی اور متحرک کرنے کا کیا حکم ہے؟

(۴) مذکورہ کلمات و آیات کو سادہ خط میں لکھ کر متحرک کرنا کیسا ہے؟

(۵) قمقموں کے ذریعہ بنی ہوئی قرآنی آیات کی شکلوں اور اسم جلالت و اسم رسالت کو قسم قسم کی حرکتوں سے متحرک کرنے کا کیا حکم ہے؟

(۶) بہر حال زینت کے لیے اسماے مقدسہ اور قرآنی آیات کا استعمال کیسا ہے؟

خلاصۂ مقالات بعنوان

زینت کے لیے قرآنی آیات کا استعمال

تلخیص نگار: مولانا محمد ہارون مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمه تعالیٰ و تقدس، حامدا و مصلیا و مسلما

مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے اٹھارہویں فقہی سیمینار میں تحقیق و مذاکرہ کے لیے جن چار موضوعات کا انتخاب ہوا ان میں ایک اہم موضوع ہے: ”زینت کے لیے قرآنی آیات کا استعمال“۔ مجلس شرعی کو اس موضوع پر کل چونتیس مقالات موصول ہوئے جن کے صفحات کی مجموعی تعداد ایک سو گیارہ ہے۔ بیش تر مقالات متوسط، بعض مختصر اور کچھ تفصیلی ہیں۔

سوال نامہ میں اس عنوان کے تحت چھ سوالات کیے گئے ہیں جن کے جوابات کا خلاصہ حاضر خدمت ہے:

سوال (۱)— اسم جلالت، اسم رسالت اور قرآنی آیات کی مینار، گنبد اور محراب وغیرہ کی شکل میں کتابت کرنا کیسا ہے؟

اس سوال کے جواب میں تین موقف سامنے آئے ہیں:

پہلا موقف: ناجائز ہے۔ یہ موقف درج ذیل اہل علم کا ہے۔

• مولانا شبیر احمد مصباحی، برگدہی • مفتی آل مصطفیٰ مصباحی، گھوسی • مفتی شہاب الدین احمد نوری، براؤں شریف • مولانا منظور احمد خاں عزیزی، سلطان پور۔

دلائل:

[۱] مذکورہ چیزوں کی شکل میں لکھنا اسماے مبارکہ اور قرآنی آیات کی بے ادبی ہے۔

فتاوی رضویہ (۲/ ۱۴۴) میں ہے:

”اور شک نہیں کہ وقت استنجا اس انگشتری کا جس پر اللہ عزو جل یا نبی ﷺ کا نام پاک ہو یا کوئی متبرک لفظ ہو، اتار لینا صرف مستحب ہی نہیں، قطعاً سنت اور اس کا ترک ضرور مکروہ ہے، بلکہ اساءت ہے بلکہ کچھ لکھا ہو، حروف کا ادب چاہیے“۔

۲ اسماو آیات اس طرح کی کتابت سے کما حقہ پڑھنے میں نہیں آتے، جب کہ اسلامی شریعت نے اسی وجہ سے قرآن کریم کا حجم چھوٹا کرنے سے منع کیا ہے۔ [مولانا شبیر احمد صاحب]

۳ خط مصحف عثمانی کی مخالفت ہوتی ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔ [مفتی آل مصطفیٰ صاحب]

مفتی شہاب الدین احمد نوری بے حرمتی کی ایک صورت نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''آیات قرآنی کو گنبد، مینار یا محراب کی شکل میں تحریر کرنا... بے حرمتی سے خالی نہیں؛ کیوں کہ ہر شخص آیات قرآنی کو دیکھ کر نہ سمجھ پائے گا کہ یہ آیات قرآنی ہیں، تو بے وضو وغسل چھوئے گا۔''

دوسرا موقف: مکروہ ہے۔ درج ذیل علماے کرام نے یہ موقف اختیار کیا ہے:

• قاضی فضل رسول مصباحی، مہراج گنج • مولانا شبیر عالم مصباحی، گجرات • مولانا ساجد علی مصباحی، اشرفیہ۔

دلائل:

ا کتابت قرآن کریم کے آداب کی رعایت نہ ہو پائے گی اور یہ مکروہ ہے۔

۲ وہ بادی النظر میں اسماے مبارکہ اور قرآنی آیات معلوم نہیں ہوتے، اس لیے لوگ انہیں مینار وغیرہ کی شکل سمجھ کر بے حرمتی کر سکتے ہیں۔ اسی اندیشے کے پیش نظر تو فقہاے کرام نے مساجد وغیرہ کی دیواروں پر کتابت قرآن سے منع فرمایا ہے۔

۳ ایسی شکلیں بنانے کے لیے آیات کو لکھ کر مشق کرنی ہوگی۔ اور یہ مکروہ ہے۔

فقہی جزئیات:

ا يستحب كتابة المصحف وتحسين كتابته وتبيينها وإيضاحها وتحقيق الخط دون مشقة وتعليقه فيكره وكذا كتابته في الشئ الصغير.''(۱)

۲ قال أصحابنا: وتكره كتابته على الحيطان والجدران اه''(۲)

۳ عن ابن سيرين أنه كره أن يكتب المصحف مشقا. قيل: لم؟ قال: لأن فيه نقصا.(۳)

تیسرا موقف: چند شرائط کے ساتھ جائز ہے۔ باقی تمام اہل علم یہی موقف رکھتے ہیں۔

جواز کے شرائط:

❶ آیات کی کتابت رسم عثمانی کے خلاف نہ ہو۔ (مولانا دستگیر عالم صاحب)

---

(۱) الإتقان، ص:١٦٤، مطبوعه: دار الهجرة، القاهرة

(۲) الإتقان، ص:١٦٥، مطبوعه: دار الهجرة، القاهرة

(۳) الإتقان، ج:٢، فصل في آداب كتابته

❷ انہیں بے وضو ہاتھ نہ لگایا جائے۔
❸ لہو ولعب کے مواقع پر استعمال نہ ہوں۔
فتاوی رضویہ میں ہے: ”گراموفون سے قرآن مجید کا سننا ممنوع ہے؛ کہ اسے لہو لعب میں لانا بے ادبی ہے۔“(۱)
(قاضی فضل احمد صاحب)

❹ حروف جلی، واضح اور آسانی کے ساتھ پڑھنے کے قابل ہوں۔
❺ کتبہ ادب کی جگہ رکھا جائے۔
❻ مقصود حصول خیر و برکت ہو، گو اس کے باعث گھر بھی مزین ہو جائے۔
فتاوی عالم گیری میں ہے:

”لا بأس بكتابة اسم الله تعالى على الدراهم ؛ لأن قصد صاحبه العلامة لا التهاون ، كذا فى جواهر الأخلاطى . وعلى هذا إذا كان فى جيبه دراهم مكتوب فيها اسم الله تعالى ، أو شىء من القرآن فأدخلها مع نفسه المخرج يكره ، وإن اتخذ لنفسه مبالا طاهرا فى مكان طاهر لا يكره.

رجل أمسك المصحف فى بيته ، ولا يقرأ، قالوا: إن نوى به الخير والبركة لا يأثم، بل يرجى له الثواب، كذا فى فتاوى قاضى خان .“(۲) [حضرت مفتی نظام الدین صاحب]

مفتی انفاس الحسن صاحب چشتی لکھتے ہیں:
”مینار، گنبد اور محراب وغیرہ جو عرف میں معظم و محترم سمجھی جاتی ہیں ان کی شکل میں لکھنا جائز ہونا چاہیے۔ اس کی ممانعت کی کوئی وجہ نہیں۔ أصل الأفعال الإباحة۔“

مولانا ابرار احمد اعظمی لکھتے ہیں:
”مینار، گنبد اور محراب کی شکل پر تحریر کرنے میں حکم جواز ہونا چاہیے؛ کہ اس طور پر لکھنے والے کا مقصد استخفاف واہانت نہیں، بلکہ اپنے فن خطاطی کا مظاہرہ کرنا ہوا کرتا ہے۔“

سوال (۲) الف– اسماے مبارکہ اور قرآنی آیات کو پھلوں، پتھروں وغیرہ بے جان چیزوں کی شکل دینا کیسا ہے؟
اس سوال کے جواب میں بھی ارباب دانش تین طبقوں میں منقسم ہیں:
پہلا طبقہ: یہ طبقہ اس کو ناجائز کہتا ہے۔ اس میں شامل علماے کرام درج ذیل ہیں:
• قاضی فضل احمد مصباحی • مفتی بدر عالم مصباحی • مولانا شبیر احمد، برگدہی • مولانا محمد معین الدین اشرفی • مفتی محمد آل

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۹، ص:۱۳٤، نصف آخر، کتاب الحضر والإباحة، رضا اکیڈمی، ممبئی.
(۲) هنديه، ج:۵، ص:۳۲۳، كتاب الكراهية، الباب الخامس في آداب المسجد والقبلة والمصحف، وما كتب فيه شئ من القرآن

مصطفیٰ مصباحی • مولانا شیر محمد خاں، لکھنؤ • مولانا محمد نصراللہ رضوی • مولانا دستگیر عالم مصباحی • راقم الحروف محمد ہارون مصباحی • مفتی شہاب الدین احمد نوری • مولانا منظور احمد خاں عزیزی۔

دلائل:

[۱] یہ ایک طرح سے لہو و لعب میں شامل ہے، اس طرح اس میں اسماے مبارکہ اور قرآنی آیات کی بے حرمتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ گراموفون سے قرآن مجید سننا ممنوع ہے۔ [قاضی فضل احمد صاحب]

[۲] یہ چیزیں مبتذل ہوتی ہیں، اور ابتذال معنیٔ امتہان کو متضمن ہوتا ہے۔ [مفتی بدر عالم صاحب]

[۳] اسماے مبارکہ اور قرآنی آیات اس قسم کی کتابت سے کما حقہ پڑھنے میں نہیں آتے، جب کہ اسلامی شریعت نے اسی وجہ سے قرآن عظیم کا حجم چھوٹا کرنے سے منع کیا ہے۔ [مولانا شبیر احمد صاحب]

[۴] خط مصحف عثمانی کی مخالفت ہوتی ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔ [مفتی آل مصطفیٰ صاحب]

[۵] اسماے مبارکہ اور قرآن کریم کی طرف ایک قبیح نسبت لازم آئے گی، مثلاً کہا جائے گا: قرآن پتھر بن گیا، قرآن امرود بن گیا، وغیرہ۔ اور یہ قرآن مقدس کی سخت بے حرمتی ہے۔

فتاوی رضویہ میں ہے:

”اور حرام جانور کی تصویر بنانے میں ایک شنیع وبد نسبت ہے جو کھانے والے کی طرف ہوگی کہ اہل عرف تصویر کو اصلی ہی کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ تو مثلاً تصویر کا کتا کسی نے کھایا تو اسے بھی کہا جائے گا کہ فلاں شخص نے کتا کھایا۔ آدمی کو جیسے برے کام سے بچنا ضروری ہے، یوں ہی برے نام سے بھی بچنا چاہیے۔ غیر جان دار کی تصویر بنانی اگرچہ جائز ہے، مگر دینی معظم چیز مثل جامع مسجد وغیرہ کی تصویروں میں انھیں توڑنا اور کھانا خلاف ادب ہوگا اور وہی بری نسبت بھی لازم آئے گی کہ فلاں نے مسجد توڑی، مسجد کو کھا لیا۔“ (۱) (راقم الحروف محمد ہارون مصباحی)

مولانا منظور احمد خاں عزیزی لکھتے ہیں: کہ یہ عمل ”محدثات امور اور بدعات سیئہ سے متعلق ہے۔“

[مولانا منظور احمد صاحب]

دوسرا طبقہ: یہ طبقہ اس عمل کو مکروہ بتاتا ہے۔ یہ طبقہ سات افراد پر مشتمل ہے:

• قاضی فضل رسول مصباحی • مولانا محمد رفیق عالم مصباحی • مولانا شبیر عالم مصباحی، گجرات • مولانا کہف الوریٰ مصباحی • مولانا ساجد علی مصباحی • مولانا اختر حسین فیضی • مولانا محمد انور نظامی مصباحی۔

اس طبقہ کے نزدیک کراہت کے تقریباً وہی دلائل اور جزئیات ہیں جو پہلے طبقہ کے یہاں عدم جواز کے ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ پہلا طبقہ ان دلائل و جزئیات کی روشنی میں اس عمل کو ناجائز بتاتا ہے جب کہ اس طبقہ سے منسلک اہل علم

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۹، ص:۴۵، نصف اول، کتاب الحضر والإباحة، رضا اکیڈمی، ممبئی.

"مکروہ"، "خلاف ادب" اور "نامناسب" جیسی تعبیریں لاتے ہیں۔

تیسرا طبقہ: یہ طبقہ اس عمل کی مشروط اجازت دیتا ہے۔ اور یہ شرطیں وہی ہیں جو پہلے سوال کے جواب میں جواز کے قائلین نے رکھی ہیں، اور جزئیات بھی وہی ہیں۔ اس طبقہ میں باقی تمام اصحاب قلم شامل ہیں۔

مولانا عبد السلام رضوی لکھتے ہیں:

"پھلوں، پتھروں وغیرہ غیر ذی روح کی شکل دینا و بنانا کہ اس میں توہین نہ ہو تو جائز ہے کہ ان اشیا کو لکھ کر گھر میں محفوظ رکھا جائے اور برکت کے لیے اس کی حفاظت کی جائے۔ عمل کا دار و مدار نیت پر ہے۔" إنما الأعمال بالنيات. " اور نقش نعل مقدس سرکار ابد قرار علیہ السلام کے اوپر بسم اللہ شریف لکھنے میں کوئی حرج نہیں۔ سیدی سرکار اعلی حضرت علیہ الرحمۃ نے امیر المومنین حضرت سیدنا عمر فاروق أعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا عمل مقدس ذکر فرمایا کہ:

"جانوران صدقہ کی رانوں پر "حبيس في سبيل الله" داغ فرمایا تھا حالاں کہ ان کی رانیں بہت محل بے احتیاطی ہیں۔"(۱)

مولانا ناظم علی مصباحی اپنے موقف پر کچھ اس طرح استدلال کرتے ہیں:

"رسم عثمانی کی موافقت کے ساتھ ساتھ واضح اور نمایاں ہے تو بلا کراہت جائز ہے؛ کہ پھلوں، پتھروں، پتوں وغیرہ پر جب لکھنا جائز ہے تو ان کی شکل دینا ناجائز نہیں۔"

مولانا نظام الدین قادری لکھتے ہیں:

"یوں ہی پھلوں وغیرہ غیر ذی روح کی شکل میں لکھنا جائز ہونا چاہیے؛ لعدم ورود المنع. جس طرح انگشتری کا نگ جو بالکل گول ہوتا ہے اس میں آیات یا اسم باری تعالی کندہ کرایا جا سکتا ہے۔ عالم گیری میں ہے:

"ولو كتب على خاتمه اسمه أو اسم الله تعالى أو ما بدا له من أسماء الله، نحو قوله: حسبي الله ونعم الوكيل، أو ربي الله أو نعم القادر الله؛ فإنه لا بأس به."(۲)

مولانا محمد عارف اللہ مصباحی ایک نئی قید کا بھی اضافہ کرتے ہیں۔ آپ نے لکھا ہے:

"مسلمانوں کے عرف میں جو پھل حقیر نہیں سمجھے جاتے ان کی اور پتھروں وغیرہ غیر ذی روح کی شکل میں مذکورہ اسما اور آیات قرآنی کو لکھنے میں سوء ادب کا پہلو نہیں ہے۔ اس لیے اباحت ہے۔

سوال (۲) ب- اسمائے مبارکہ یا قرآنی آیات کو پھل وغیرہ پر تحریر کرنے کا حکم؟

دوسرے سوال کے اس جز کی طرف بہت سے ارباب علم نے توجہ نہیں دی۔ جن حضرات نے توجہ دی ہے ان کے

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۹، ص:۹۳، نصف اول، کتاب الحضر والإباحة، رضا اکیڈمی، ممبئی.

(۲) فتاویٰ عالمگیری، ج:۵، ص:۳۲۳، کتاب الكراهية، الباب الخامس في آداب المسجد والقبلة والمصحف وما كتب فيه شيئ من القرآن

مقالات کے مطالعہ سے تین طرح کے نظریات سامنے آئے۔

پہلا نظریہ : یہ عمل ناجائز ہے۔ یہ نظریہ درج ذیل چار علمائے کرام کا ہے۔

• مولانا محمد عارف اللہ مصباحی، محمد آباد • مفتی شہاب الدین نوری، براؤں شریف • مولانا منظور احمد خاں عزیزی، سلطان پور • مفتی انفاس الحسن چشتی، پھپھوند شریف۔

یہ نظریہ ہر طرح کی قید و بند سے آزاد ہے، البتہ مفتی انفاس الحسن صاحب نے صرف پھلوں کی تصویر پر کتابت کا حکم واضح کیا ہے۔ آپ لکھتے ہیں:

”کسی طرح کے پھل وغیرہ کی تصویر میں ان چیزوں کے لکھنے کی ممانعت ہونی چاہیے؛ اس لیے کہ یہ بچوں کے کھلونے کی طرح ہوتے ہیں۔ ایسی صورت میں حکم شرع کے مطابق آیات قرآنیہ کا ادب واحترام ملحوظ رہنا بہت دشوار ہے۔“

مولانا عارف اللہ مصباحی لکھتے ہیں:

”پھلوں میں لکھنا قرآن کریم کی بے ادبی ہے، کیوں کہ انہیں یا تو کھایا جائے گا یا سڑنے کے لیے چھوڑ دیا جائے گا۔ اور یہ دونوں باتیں قرآن کریم کے مرتبۂ عظیم کے منافی ہیں۔ اس لیے حکم منع ہے۔

دوسرا نظریہ: مکروہ ہے۔ یہ نظریہ درج ذیل چار حضرات کا ہے:

• مولانا محمد رفیق عالم رضوی، بریلی شریف • مولانا شبیر عالم مصباحی، گجرات • مولانا ساجد علی مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مولانا محمد انور نظامی مصباحی، ہزاری باغ۔

مولانا ساجد علی مصباحی نے صرف پھلوں کی تصویر کا حکم واضح کیا ہے جب کہ باقی حضرات کے یہاں ایسی کوئی قید نہیں ہے۔

تیسرا نظریہ: جائز ہے۔ درج ذیل ارباب دانش نے یہ نظریہ اختیار کیا ہے:

• مولانا محمد سلیمان مصباحی، سلطان پور • مفتی محمد حبیب اللہ مصباحی، بلرام پور • مولانا محمد عالمگیر مصباحی، جودھ پور • مولانا ناظم علی مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مولانا دستگیر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مولانا کہف الوریٰ مصباحی، اشرفیہ • مولانا محمد عابد رضا مصباحی • راقم الحروف محمد ہارون مصباحی، اشرفیہ • مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی، ناظم مجلس شرعی۔

دراصل پھل وغیرہ پر اسمائے مبارکہ اور قرآنی آیات لکھنے کی تین صورتیں ہیں: قدرتی پھلوں پر، مصنوعی پھلوں پر اور پھلوں کی تصاویر پر۔

بیشتر ارباب قلم نے ایسی کوئی تفصیل ذکر نہیں کی ہے، صرف جواز کا حکم رقم فرمایا ہے۔ ہاں! کچھ شرائط کا تذکرہ ضرور کیا ہے اور یہ شرائط عموماً وہی ہیں جو پہلے اور دوسرے سوال کے جواب میں جواز کا قول کرنے والوں نے ذکر کیے ہیں۔ انہوں نے اپنے موقف کے اثبات میں ”الاتقان“ کی یہ عبارت درج کی ہے:

”قال النووی فی شرح المهذب: لوکتب القرآن فی إناء ثم غسل وسقاه المر یض فقال الحسن البصری ومجاهد وأبوقلابة والأوزاعی: لا بأس به، وکرهه النخعی. قال: ومقتضی

مذهبنا أنه لا بأس به، فقد قال القاضی حسین والبغوی وغیرهما: لوکتب قرآناً علی حلوی وطعام فلا بأس بأكله اه."(۱)

بعض علمائے کرام نے تفصیل بھی کی ہے اور ہر ایک کا حکم بھی واضح کیا ہے۔

مولانا عابد رضا مصباحی لکھتے ہیں:

"پھل وغیرہ میں آیات قرآنی کا لکھنا دو طرح کا ہے: ایک تو یہ کہ حقیقی خارجی پھل پر لکھا جائے اور لکھنے کے بعد اس پھل کو کھا لیا جائے۔ اس میں بھی اگر استخفاف کا قصد نہ ہو تو کوئی قباحت نہیں، دوسرا یہ کہ پلاسٹک یا اور کسی چیز کے مصنوعی پھلوں یا جھومروں میں قرآنی آیات لکھی جائیں۔ اس کا بھی وہی حکم ہوگا کہ ان چیزوں سے مکانوں کی زیبائش وآرائش ہی مقصود ہوتی ہے تو ان پر آیات قرآنی یا اسماے جلالت واسماے رسالت لکھنے میں کوئی قباحت نہیں ہونی چاہیے۔"

مولانا دستگیر عالم مصباحی لکھتے ہیں:

اگر پہلے کسی پھل وغیرہ کی شکل بنالی جائے پھر اس کے اندر اسما کو صاف صاف لکھا جائے اور بطور تبرک اسے گھر میں رکھا جائے تو کوئی حرج نہیں۔ اسی طرح اگر کسی قدرتی پھل وغیرہ جس کا کھانا مباح ہو پر لکھ کر اسے بغرض شفا کھایا جائے تو بھی جائز ہے۔ اور اگر اسے کھایا نہ جائے بلکہ محفوظ رکھا جائے تو ظاہر ہے کہ کچھ ایام گزرنے کے بعد وہ ضائع ہو جائے گا جسے کھایا نہیں جاسکتا۔ تو یہ اضاعت مال کی وجہ سے ناجائز ہوگا۔ کیوں کہ حدیث میں اضاعتِ مال سے منع کیا گیا ہے۔"

قاضی فضل احمد مصباحی لکھتے ہیں:

"پھلوں میں تحریر کرنے میں ان آیات وکلمات کی بے ادبی واضح ہے، لہٰذا اس کی اجازت نہیں ہوسکتی۔ ہاں! پتھروں پر کندہ کرا کر انھیں اگر اونچی اور پاک جگہ پر نصب کیا جائے جہاں سے بے حرمتی کا شائبہ نہ ہو تو حصولِ برکت کی خاطر ایسا کرنا درست ہے۔"

دوسری جگہ یہ بھی لکھتے ہیں:

"ہاں! پھلوں پر لکھنے سے اگر یہ مقصد ہو کہ انھیں کھا کر شفا حاصل کریں گے تو حرج نہیں۔ تاہم محض زیب وزینت کے لیے اس طرح لکھنا تقاضاے ادب اور قرآن کی حرمت کے منافی ہے اس لیے اجازت نہیں ہوسکتی۔

حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی نے اپنے مقالے میں جواز کی درج ذیل تین صورتیں تحریر کی ہیں جن میں سے دوسری صورت کا تعلق اس مسئلے سے ہے:

[۱] آیات قرآنیہ اور اسماے مبارکہ کو خوش خط لکھ کر خیر وبرکت کے لیے گھر میں ادب وتعظیم کی جگہ رکھا جائے۔

[۲] سیب وغیرہ طیب وطاہر پھلوں اور کھانے کی چیزوں پر لکھ کر علاج کے لیے انھیں تناول کیا جائے۔

[۳] یا خاص علامت وغیرہ کے لیے اس کی حاجت ہو۔ جیسے حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا صدقے کے اونٹوں کی ران

(۱) الإتقان، الجزء الثاني، ص: ١٦٦

پر ”حبيس في سبيل الله “لکھوانا، یا درہم ودینار پر اسماے معظّمہ لکھنا وغیرہ۔

سوال(۳) -مذکورہ کلمات و آیات کو جانوروں کی شکل دینے، پھر الکٹرانک نظام کے تحت متحرک کرنے کا حکم کیا ہے؟

اس کے عدم جواز پر سبھی مقالہ نگار حضرات کا اتفاق ہے۔

عدم جواز کے دلائل: مقالہ نگار حضرات نے عدم جواز کے متعدّد وجوہ قلم بند کیے ہیں، جن میں چار اسباب نہایت ہی اہم ہیں:

[۱] یہ تصویر سازی ہے اور تصویر سازی حرام ہے۔

[۲] تصویر کی اہانت واجب، جب کہ اسما و آیات کی تعظیم لازم ہے۔ اب اگر ان اسما و آیات سے جانور کی تصویر بنا دی جائے تو ان تصاویر کی تعظیم لازم آئے گی اور یہ الگ وجہ حرمت ہے۔

[۳] ان تصاویر کو حرکت دینے سے قرآن کریم اور اسماے مبارکہ کو کھیل بنانا لازم آئے گا اور یہ بذات خود حرام ہے۔

[۴] قرآن کریم اور اسماے مبارکہ کی طرف قبیح نسبت لازم آئے گی، مثلا کہا جائے گا: قرآن گھوڑا بن گیا وغیرہ اور یہ اسما و آیات کی زبردست تضحیک اور کھلی ہوئی بے حرمتی ہے۔

فقہی جزئیات:

[۱] شرع مطہر نے جس شے کی تعظیم حرام اور توہین واجب کی اس سے اگر ایسا برتاؤ کیجیے جس میں ایک جہت سے توہین اور دوسری جہت سے تعظیم ہو وہ حرام و ناجائز ہی ہوگا۔ اور یہ نہیں کہہ سکتے کہ تعظیم و توہین متعارض ہو کر برابر ہو گئیں۔ و لہٰذا محرر المذہب امام محمد رحمه الله تعالی و رحمنا به نے ”كتاب الأصل“ میں سجادہ یعنی جا نماز میں تصویر کا ہونا مطلقاً مکروہ ٹھہرایا اگرچہ تصویر پر سجدہ نہ ہو کہ جانماز معظّم ہے تو اس میں تصویر ہونا تصویر کی تعظیم ہے۔

ہدایہ میں ہے:

”أطلق الكراهة في الأصل لأن المصلى معظم.“(۱)

عنایہ میں ہے:

”معناه البساط الذي أعد للصلاة معظم من بين سائر البسط، فإذا كان فيه صورة كان نوع تعظيم لها ونحن أمرنا بإهانتها، فلا ينبغي أن تكون في المصلى مطلقا سجد عليها أو لم يسجد.“(۲)

[۲] اس (گراموفون) کا عام بجانا، سننا، سنانا سب کھیل تماشے کے طور پر ہوتا ہے۔ قرآن عظیم اس لیے نہیں اترا۔ اسی عزت والے عزیز، عظیم سے پوچھو کہ وہ کھیل کے طور پر اپنے سننے والوں کی نسبت کیا فرماتے ہے:

---

(۱) هدايه، ج:۱، ص:۱۲۲، كتاب الصلاة، باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك فور

(۲) فتاویٰ رضویه، ۹:، ص:۵٤، ۵۵، نصف اخیر، رضا اکیڈمی، ممبئی

”اِقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِيْ غَفْلَةٍ مُّعْرِضُوْنَ ۝ مَا يَاْتِيْهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّنْ رَّبِّهِمْ مُّحْدَثٍ اِلَّا اسْتَمَعُوْهُ وَهُمْ يَلْعَبُوْنَ ۝ لَاهِيَةً قُلُوْبُهُمْ“(۱)

......واقعی کفار نے یہ بڑا داو کھیلا کہ ان کے دین کی جڑ، ان کے ایمان کی اصل قرآن عظیم کو خود ان کے ہاتھوں کھیل تماشا بنوا دیا۔ اس سے بڑھ کر اور سخت بلا کیا ہوگی، اس سے بدتر اور گندی نجاست کیا ہوگی۔ والعیاذ باللہ رب العالمین.(۲)

حضرت مفتی نظام الدین رضوی دام ظلہ فتاویٰ رضویہ کا یہ اقتباس درج کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”کشف شافیا کے اس اقتباس کا تعلق اس امر سے ہے کہ گراموفون کو عام طور پر لہو ولعب کی جگہوں پر استعمال کیا جاتا ہے تو اس میں قرآنی آیات کو محفوظ کرنا کھیل بنانا ہوگا۔ اور ہمارے مسئلہ دائرہ میں خود آیات قرآنیہ کو ہی مختلف طرح سے گردش دے کر کھیل بنایا جاتا ہے لہٰذا یہ بدرجۂ اولیٰ حرام ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم“

مولانا معین الدین اشرفی ایک قدم آگے بڑھ کر اس عمل کو کفر کہتے ہیں۔ ان کی درج ذیل عبارت قابل دید ہے:

”شرح فقہ اکبر میں ہے: من استخف بالقرآن أو بالمسجد أو نحوه مما يعظم في الشرع كفر.
اس لیے قرآن حکیم کی آیات سے یا اسماے الٰہیہ اور اسماے رسالت سے کسی ذی روح کی شکل وتصویر بنانا حرام بلکہ کفر ہوگا۔“

جب کہ مولانا محمد قاسم مصباحی کچھ اس طرح لکھتے ہیں:

”اگر کوئی ان مذکورہ کلمات کو جانوروں کی شکل میں بقصدِ اہانت لکھے تو اس کے لیے حکم کفر ہوگا کہ قرآن کی توہین کفر ہے۔ عالمگیری میں ہے:

رجل وضع رجله على المصحف، إن كان على وجه الاستخفاف يكفر وإلا فلا.(۳)

اگر بقصدِ توہین نہ ہو...... تو حکم کفر نہ ہوگا۔ لیکن حرام ضرور ہوگا۔

سوال(۴) – **مذکورہ کلمات و آیات کو سادہ خط میں لکھ کر متحرک کرنا کیسا ہے؟**

اس سوال کے جواب میں تین رائیں سامنے آئی ہیں۔

پہلی رائے: ناجائز ہے۔ یہ رائے تین حضرات کی ہے:

• قاضی فضل احمد مصباحی، بنارس • مولانا شبیر احمد مصباحی، برگدہی • مفتی شہاب الدین احمد نوری، براؤں شریف۔

---

(۱) قرآن حکیم، ۱، ۲، ۳/ الانبياء:۲۱.

(۲) فتاویٰ رضو یہ، ج:۹،ص۲۳،۲٤ نصف اخیر، رسالہ کشف شافیا

(۳) فتاویٰ عالمگیری، ج:۵،ص:۳۲۲، كتاب الكراهية، الباب الخامس في آداب المسجد والقبلة والمصحف وما كتب فيه شئ من القرآن

عدم جواز کے دلائل اور فقہی جزئیات:

عدم جواز کے تین دلائل ہیں:

[۱] انہیں سیٹ کرنے والے عموماً فساق ہوتے ہیں جو بلا وضو چھوتے ہیں حالاں کہ قرآن مجید کو بلا وضو چھونا حرام ہے۔ فتاوی رضویہ (۲/۱۱۵) میں ہے:

"بے وضو آیت کو چھونا تو خود ہی حرام ہے اگر چہ آیت کسی اور کتاب میں لکھی ہو۔

[۲] لگانے والے لہو و لعب کے طور پر لگاتے ہیں لہذا درست نہیں ہے۔ [قاضی فضل احمد صاحب]

[۳] یہ بقصدِ زینت ہی ہوتا ہے اور مذکورہ کلمات و آیات کا زینت کے لیے استعمال جائز نہیں ہے۔ [مولانا شبیر احمد]

مفتی شہاب الدین احمد نوری لکھتے ہیں:

"مذکورہ کلمات کو سادہ خط میں لکھ کر متحرک کرنا بھی ناجائز ہے کہ یہ تماشہ اور کھیل کی صورت ہے۔"

دوسری رائے: مکروہ ہے۔ اس رائے کے حامل علمائے کرام کی تعداد چھ ہے:

• قاضی فضل رسول مصباحی، مہراج گنج • مفتی محمد حبیب اللہ مصباحی، بلرام پور • مولانا عبد السلام رضوی، تلسی پور • مولانا منظور احمد خاں عزیزی، سلطان پور • مولانا محمد نظام الدین قادری، جمداشاہی • مفتی محمد ابرار احمد امجدی، بستی۔

ان میں سے بعض حضرات صراحت کے ساتھ "مکروہ" کا لفظ ذکر کرتے ہیں، جب کہ بعض نے "خلاف ادب"، "بچنا چاہیے" اور "احتراز اسلم ہے" جیسی تعبیرات اپنائی ہیں۔

مفتی ابرار احمد امجدی کراہت کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"مذکورہ کلمات و آیات کو سادہ خط میں لکھ کر متحرک کرنا کلمات الٰہیہ و آیات کریمہ کی عظمتوں کے خلاف ہے۔ ساتھ ہی یک گونہ لہو و لعب سے مشابہت بھی ہے اس لیے یہ بھی مکروہ ہونا چاہیے۔

فتاوی رضویہ (۲/۱۶۱) باب الاستنجاء میں ہے:

"قرآن عظیم چھوٹی تقطیع پر لکھنا، حمائل بنانا شرعاً مکروہ و ناپسند ہے۔ امیر المومنین عمر فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک شخص کے پاس قرآن مجید باریک لکھا ہوا دیکھا اسے مکروہ کہا۔ اور اس شخص کو مارا اور فرمایا: "عظموا کتاب الله." کتاب اللہ کی عظمت کرو۔ در مختار میں ہے: یکرہ تصغیر مصحف."

...... تو اس قدر چھوٹا بنانا کہ معاذ اللہ ایک کھلونا اور تماشہ ہو کس طرح مقبول ہو سکتا ہے۔" (۱)

تیسری رائے: جائز ہے۔ باقی مقالہ نگار حضرات یہی رائے رکھتے ہیں بعض علمائے کرام نے جواز کے اس حکم کو کسی طرح کی قید سے مقید نہیں کیا، جب کہ اکثر نے کچھ قیود و شرائط کے ساتھ جواز کا حکم دیا ہے جو درج ذیل ہیں:

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۲، ص:۱۶۱، کتاب الطھارۃ، باب الإستنجاء، رضا اکیڈمی، ممبئی

جواز کے شرائط:

[۱] اسماے مبارکہ اور قرآنی آیات کو خوبصورت اور واضح انداز میں لکھا جائے، گھنانہ لکھا جائے۔

[۲] خط موٹا اور باعظمت ہو، آسانی سے پڑھا جا سکے۔

[۳] حروف و الفاظ اپنی اصلی حالت پر ہوں، کسی حرف یا لفظ کی تقدیم و تاخیر نہ ہو۔

[۴] حرکت ایسی نہ ہو کہ وہ الٹی پلٹتی رقص کرتی اوپر نیچے ہچکولے کھاتی نظر آئیں یا حرکت کے سبب عجیب و غریب معلوم ہونے لگیں۔

[۵] حرکت ایسی بھی نہ ہو کہ حروف ٹوٹ ٹوٹ کر زمین پر گرتے ہوئے معلوم ہوں۔

[۶] یہ بھی نہ ہو کہ کلمات و آیات اس حرکت کے باعث یک بارگی پھیل جائیں اور دم بھر میں پھر سکڑ جائیں یا پھیل کر پھول یا کچھ اور بن جائیں اور پھر سکڑ کر اپنی اصلی حالت پر آجائیں۔

[۷] لہو ولعب کی نیت سے نہ ہو بلکہ کسی مقصد حسن کی تحصیل کے لیے ہو۔

[۸] سادہ خط میں سادہ انداز سے ادب کی جگہ حرکت دی جائے کہ ان کے احترام میں کسی کمی کا گمان نہ ہو۔

[۹] خالص زینت مقصود نہ ہو بلکہ اصل مقصود حصول خیر و برکت یا علاج یا اپنے مذہب کا اظہار ہو تو جائز ہے۔

سوال (۵) – قمقموں کے ذریعہ اسم جلالت و رسالت اور قرآنی آیات کی بنی ہوئی شکلوں کو قسم قسم کی حرکتوں سے متحرک کرنے کا حکم کیا ہے؟

اس سوال کے جواب میں بھی مقالہ نگار حضرات تین خانوں میں بٹ گئے ہیں:

پہلا نقطۂ نظر: جائز ہے۔ یہ نقطۂ نظر درج ذیل علماے کرام کا ہے:

• مولانا احمد رضا اعظمی، امرڈوبھا • مولانا محمد سلیمان مصباحی، سلطان پور • مولانا ابرار احمد اعظمی، امبیڈکر نگر • مولانا محمد مسیح احمد قادری، بلرام پور • مولانا محمد عالمگیر مصباحی، جودھ پور • مولانا معین الدین اشرفی، فیض آباد • مولانا شیر محمد خاں، لکھنؤ • مفتی بدر عالم مصباحی • مولانا ناظم علی مصباحی • مولانا دستگیر عالم مصباحی • مولانا محمد کہف الوریٰ مصباحی • مولانا اختر حسین فیضی • مولانا محمد قاسم مصباحی • مولانا عابد رضا مصباحی۔

جواز کے شرائط:

[۱] رسم عثمانی کی خلاف ورزی نہ ہو۔ [مولانا محمد سلیمان صاحب]

[۲] لہو ولعب کی نیت سے نہ ہو۔

[۳] فوائد حسنہ کی تحصیل مقصود ہو، مثلا برکت کے ارادے سے یا اس نیت سے ہو کہ لوگ قرآنی آیات پڑھ کر حکم شرعی معلوم کریں گے یا نصیحت حاصل کریں گے۔

بخاری شریف میں ہے: "إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرء ما نوری"۔(۱)

[مولانا عالم گیرو احمد رضا صاحبان]

۴ غیر مسلموں سے تزئین نہ کرائی جائے کہ انہیں قرآن چھونے کی اجازت نہیں۔

"لا يمسه إلا المطهرون." کی تفسیر میں یہ بھی ہے: لا يطلبه إلا المطهرون من الكفر.(۲)

[مولانا ناظم علی صاحب]

۵ اسماو آیات کی عزت و حرمت کی مکمل پاس داری اور کامل احتیاط کے ساتھ قمقمے سیٹ کیے جائیں، پھر آویزاں کرنے اور اتارنے میں بھی آداب ملحوظ رہیں اور پھر وہاں تک حرکت دی جائے کہ کلام پورا ہو جائے اور معنی میں فساد لازم نہ آئے۔

عالم گیری میں ہے:

"ولو قطع الحرف من الحرف أو خيط على بعض الحروف في البساط أو المصلى حتى لم تبق الكلمة متصلة لم تسقط الكراهة." (۳) [مولانا معین الدین صاحب]

مولانا دستگیر عالم مصباحی لکھتے ہیں:

(اس عمل میں) جہاں مکان اور محفل کی زینت ہوتی ہے وہیں ان اسما کی بھی زینت اور تعظیم ہوتی ہے۔ اور ایسا کرنے والے کو ان اسما کی تعظیم مقصود بھی ہوتی ہے........ اور اگر علی سبیل التنزل محض زینت ہی کے لیے ہو جو ایک مسلمان کی طرف سے مستبعد ہے جب بھی اس کے جائز ہونے میں کوئی کلام نہیں۔

بہار شریعت (حصہ:۱۶، زینت کا بیان) میں ہے:

"مسئلہ: مکان میں ذی روح کی تصویر لگانا جائز نہیں۔ اور غیر ذی روح کی تصویر سے مکان آراستہ کرنا جائز ہے، جیسا کہ طغرے اور کتبوں سے مکان سجانے کا رواج ہے۔"(۴)

دوسرا نقطۂ نظر: مکروہ ہے۔ یہ نقطۂ نظر درج ذیل چھ حضرات پیش کرتے ہیں:

• مفتی محمد حبیب اللہ مصباحی • مولانا شبیر عالم مصباحی، گجرات • مولانا ساجد علی مصباحی، اشرفیہ • مولانا منظور احمد خاں عزیزی • مولانا محمد نظام الدین قادری، جمداشاہی • مفتی ابرار احمد امجدی۔

---

(۱) صحيح البخاری، ج:۱، ص:۲، باب كيف كان بدءُ الوحی إلى رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم، مطبوعه مجلس بركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور

(۲) حلية الناجی، ص:٤٧٩

(۳) فتاویٰ عالمگیری، ج:۵، ص:۳۲۳، كتاب الكراهية، الباب الخامس في آداب المسجد والقبلة والمصحف وما كتب فيه شيئ من القرآن

(۴) بهارِ شريعت، حصه ١٦، ص:٢٠٨، زينت كا بيان، المجمع المصباحی، مبارك پور

مولانا ساجد علی مصباحی لکھتے ہیں:

”جس بورڈ پر قرآنی آیات کی شکل میں قمقمے سیٹ کرتے ہیں اس بورڈ کی کما حقہ حفاظت نہیں ہوتی۔ مسلم و غیر مسلم سب چھوتے ہیں اور ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جاتے ہیں، اس کے اوپر دوسرے بورڈ بھی رکھتے ہیں۔ ان صورتوں میں کلمات کی بے ادبی ہوتی ہے اس لیے یہ مکروہ ہوگا۔

فتاوی عالم گیری میں ہے:

”ولو كتب القرآن على الحيطان والجدران، بعضهم قالوا: يرجى أن يجوز و بعضهم كرهوا ذلك مخافة السقوط تحت أقدام الناس، كذا في فتاوى قاضي خان“. (۱)

مولانا شبیر عالم مصباحی قرآن کی بے ادبی اور زینت وغیرہ اسباب کراہت بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”اور جن مواقع پر عموماً ان کا استعمال ہوتا ہے ان سے شرعی حکم یا نصیحت معلوم و حاصل کرنے کا خیال سراب تو ہو سکتا ہے حقیقت نہیں، لہٰذا بچنا انسب و اولیٰ ہے۔“

تیسرا نقطۂ نظر: ناجائز ہے۔ باقی علمائے کرام نے اسی نقطۂ نظر کو اپنایا ہے۔

عدم جواز کے دلائل:

[۱] جو لوگ انہیں شادی بیاہ یا دینی مواقع پر لگانے یا اتارنے کا کام کرتے ہیں وہ با طہارت نہیں ہوتے تو اس طرح بحالت ناپاکی آیات کا چھونا لازم آئے گا جو حرام ہے۔

[۲] اتارنے یا لگانے والے لگاتے اتارتے وقت ان کا ادب و احترام بھی ملحوظ نہیں رکھتے۔

[۳] یہ بھی امکان ہے کہ کوئی غیر مسلم یہ کام کرے اور دانستہ قرآنی آیات کی بے حرمتی کرے۔ تو قرآن کریم کی بے حرمتی کا مظنہ ہونے کی وجہ سے بھی حکم ممانعت ہے۔

فتاوی رضویہ (۲۳/۳۹۷) میں ہے:

”غیر مسلم کو آیات قرآنی لکھ کر ہرگز نہ دی جائیں کہ اساءتِ ادب کا مظنہ ہے۔“ [مولانا عارف اللہ صاحب]

[۴] رسم عثمانی کی مخالفت بھی لازم آئے گی۔

[۵] مقصدِ تنزیل کے خلاف ہے۔ [مولانا نصر اللہ صاحب]

[۶] یہ ان معظّمات کو کھیل بنانا ہے۔

[۷] اس کا مقصود محض زینت ہے جو ان معظمات کی بے حرمتی کا سبب ہے۔ [حضرت مفتی نظام الدین رضوی صاحب]

---

(۱) فتاویٰ عالمگیری، ج:۵، ص:۳۲۳، كتاب الكراهية، الباب الخامس في آداب المسجد والقبلة والمصحف وما كتب فيه شيئ من القرآن

مفتی انفاس الحسن چشتی عدم جواز کی رائے دینے کے بعد جواز کی ایک خاص صورت پیش کرتے ہیں اور وہ یہ ہے:

”بسا اوقات قمقموں کو مرتب کر کے قرآنی آیات کو طغرے اور تعویذات میں بھی لکھا جاتا ہے جنہیں مسلمان اپنی دکان و مکان میں احترام کے ساتھ آویزاں کرتے ہیں جن سے زینت کے ساتھ تبرک و تیمن بھی مقصود ہوتا ہے۔ وجہ ممانعت نہ ہونے کے سبب ایسی صورت کی اجازت ہونی چاہیے۔“

سوال(۶) - زینت کے لیے اسماے مقدسہ اور قرآنی آیات کا استعمال کیسا ہے؟

اس سوال کے جواب میں اصحاب قلم تین طرح کی رائیں رکھتے ہیں:

پہلی راے: زینت کے لیے اسماے مقدسہ اور قرآنی آیات کا استعمال جائز ہے۔ یہ راے ان حضرات کی ہے:

• مولانا احمد رضا اعظمی • مولانا محمد عارف اللہ مصباحی • مولانا ابرار احمد اعظمی • مولانا محمد مسیح احمد قادری • مفتی بدر عالم مصباحی • مولانا محمد معین الدین اشرفی • مولانا شیر محمد خاں مصباحی • مولانا ناظم علی مصباحی • مولانا نصر اللہ رضوی • مولانا اختر کمال قادری • مولانا دستگیر عالم مصباحی • مولانا ساجد علی مصباحی • مولانا اختر حسین فیضی • مولانا محمد قاسم مصباحی • مفتی شہاب الدین احمد نوری • مولانا نظام الدین قادری • مولانا عابد رضا مصباحی۔

مولانا محمد عارف اللہ مصباحی لکھتے ہیں:

”امام احمد رضا سے سوال ہوا: کانچ کی ایک سطح پر آیات و اذکار تیزاب و سپیدی سے الٹے لکھے جاتے ہیں جو دوسری طرف سیدھے دکھائی دیتے ہیں۔ ایسے ہی تختے و نیز کاغذ میں لکھے ہوئے آیات و اذکار کانچ میں مڑھا کر برکت و آرائش کے لیے رکھتے ہیں۔ ایسے مکان میں جماع کرنا بے ادبی ہے یا نہیں؟ آپ نے جواب دیا:

”جہاں قرآن کریم کی کوئی آیۂ کریمہ لکھی ہوئی ہو کاغذ یا کسی شے پر، اگرچہ اوپر شیشہ ہو جو اسے حاجب ہو، جب تک اس پر غلاف نہ ڈال لیں وہاں جماع یا برہنگی بے ادبی ہے۔“

اگر زینت و آرائش کے لیے آیت کریمہ کا رکھنا جائز نہ ہوتا تو امام احمد رضا ضرور اس پر تنبیہ فرماتے۔

مولانا ناظم علی مصباحی ”تنویر الابصار و در مختار“ کی یہ عبارت پیش کرتے ہیں:

”وجاز (تحلية المصحف) لما فيه من تعظيمه كما في نقش المسجد.“ (۱)

اور اسی مفہوم کی مزید فقہی عبارتیں درج کرتے ہیں۔ پھر نتیجہ اخذ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

قرآن عظیم پر سونے چاندی کا پانی چڑھانا... مساجد کو سونے اور چاندی کے پانی سے مزین کرنا دین اسلام کے عظیم شعار کی عظمت شان کی خاطر ہے... تو قرآن کریم کی آیتوں اور اسماے مقدسہ کو مزین کرنا عظمت شان کے لیے کیوں کر روا نہ ہوگا۔“

جب کہ مولانا نصر اللہ رضوی یہ کہتے ہیں:

”یہاں دو باتیں ہیں: ایک تو خود اسماے مقدسہ اور آیتوں کی تزئین۔ یہ تو جائز بلکہ مستحسن ہے اور [دوسری بات یہ کہ]

---

(۱) درِ مختار، ج:۹، ص:٥٥٤، كتاب الحظر والإباحة، فصل في البيع، دار الكتب العلمية، بيروت.

مکان، در و دیوار اور محفل کی تزئین و آرائش قرآنی آیات سے کی جائے۔ اگر تکریم و آداب کے ساتھ ہے تو جائز ہے۔

مولانا ابرار احمد اعظمی کا یہ استدلال بھی قابلِ سماعت ہے، آپ لکھتے ہیں:

جائز ہونا چاہیے؛ کہ محافل کو ذکرو اذکار سے مزین کرنا جائز ہے۔ حدیث میں ہے:

"زينوا أعيادكم بالتكبير."(۱) "زينوا مجالسكم بالصلاة عليّ." (۲)

أقول: والقلم أحد اللسانين، فينبغي أن تزين المحافل بالقلم والتحرير أيضا."

دوسری رائے: مکروہ ہے/ خلاف اولیٰ ہے۔ یہ رائے درج ذیل چار حضرات کی ہے:

• مفتی محمد حبیب اللہ مصباحی • مولانا شبیر عالم مصباحی • مولانا محمد کہف الوریٰ مصباحی • راقم الحروف محمد ہارون مصباحی۔

تیسری رائے: خالص زینت کے لیے ان معظمات کا استعمال ناجائز ہے۔ باقی علمائے کرام کی یہی رائے ہے۔

مفتی انفاس الحسن صاحب چشتی لکھتے ہیں:

"محض زینت کے لیے اسماے مقدسہ اور قرآنی آیات کا استعمال ان کی عظمت کے پیش نظر جائز نہیں ہونا چاہیے۔ فتاوی رضویہ کی درج ذیل عبارت اسی کی طرف مشیر ہے:

"فإن الكتابة على المحاريب والجدارن إنما يكون المقصود بها غالبا الزينة، وليست من الحاجة في شئ فالمنع ثمه لا يستلزم المنع حيث الحاجة ماسة، كالتميز والتبرك والتوسل للنجاة بإذن الله تعالى." (۳)

حضرت مفتی نظام الدین رضوی صاحب نے اس سلسلے میں بڑی محققانہ گفتگو فرمائی ہے۔ آپ کے مقالے کے درج ذیل اقتباسات صحیح نتیجے تک پہونچنے کے لیے سنگ میل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ آپ فرماتے ہیں:

قرآن مجید اور اللہ جل شانہ کے اسماے حسنیٰ اور اس کے حبیب جناب محمد رسول اللہ ﷺ کے اسماے کریمہ بالاجماع مکرم و معظم ہیں۔ اور مکرم و معظم سے در و دیوار کو سجانا بلاشبہہ اس کی توہین ہے۔ اس لیے ناجائز ہے۔

الف: اس کی نظیر ایک عورت کا بال دوسری عورت کے بال میں زینت کے لیے جوڑنا ہے، جس پر اللہ کی لعنت ہے۔ ایک عورت کا بال دوسری عورت کے بال میں جوڑنے کا مقصد زینت و آرائش ہی ہے، خود حدیث پاک کا واقعہ اس کا شاہد ہے، چناں چہ ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا بیان ہے:

"أن جارية من الأنصار تزوجت وأنها مرضت فتمعط شعرها فأرادوا أن يصلوها

---

(۱) المعجم الأوسط للطبراني، ج:٤، ص:٣٣٩، دار الحرمين، قاهره.

(۲) المقاصد الحسنة، ج۱، ص: ٣٨٠

(۳) فتاویٰ رضویه، ج:٤، ص:١٣٦، رساله: الحرف الحسن في اكتابة على الكفن، رضا اكيڈمی، ممبئی.

فسألوا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال: لعن الله الواصلة والمستوصلة."(۱)

دلھن کے بال میں دوسری عورت کے بال جوڑنا زینت و آرائش کے لیے ہی ہو سکتا ہے، عذر کی وجہ سے بھی سوچا جا سکتا ہے مگر یہ عذر شرعاً ناقابل اعتبار ہے۔ ایک خاتون کا بال انسانی جز ہونے کی وجہ سے اگر اتنا مکرم ہو سکتا ہے کہ زینت کے لیے اس کا استعمال اس کی توہین اور بے وقعتی ہو تو آیات قرآنیہ اور اسماے مبارکہ کا زینت کے لیے استعمال بدرجۂ اولی توہین اور بے وقعتی کا باعث ہوگا۔

ب: ٹھیک اسی دلیل اور اسی علت کی بنا پر فقہاے اسلام اور علماے امت نے بھی انسانی بال سے تزئین و آرائش کو ناجائز و گناہ قرار دیا۔

ہدایہ میں ہے:

"ولا يجوز بيع شعور الانسان ولا الانتفاع به لأن الآدمى مكرم لا مبتذل، فلا يجوز أن يكون شئ من أجزائه مهانا، مبتذلا، وقد قال عليه الصلاة والسلام: لعن الله الواصلة والمستوصلة." (۲)

بال جیسی بے جان چیز سے آرائش تکریم انسانی کے لیے حرام قرار پائی تو آیات واسماے مبارکہ جیسے معظّمات سے آرائش بدرجۂ اولیٰ حرام قرار پائے گی کہ ان کی تکریم، تکریمِ انسانی سے بڑھ کر ہے۔

ج: کسی کاغذ کے ٹکڑے پر اسم جلالت اللہ لکھا ہو اور اس ٹکڑے کو کسی مطالعہ کی کتاب میں نشانی کے طور پر رکھا جائے تو اس میں نسبتاً یک گونہ ادب ہے۔ پھر بھی فقہاے کرام نے اسے ناجائز قرار دیا کہ اسم جلالت والے کاغذ کو جس غرض کے لیے استعمال کیا ہے عموماً اس کے لیے معمولی اور حقیر کاغذ کا استعمال ہوتا ہے، اس لیے اس میں بھی اسم جلالت کی بے ادبی ہے۔

فتاوی عالم گیری میں ہے:

لا يجوز أن يتخذ قطعة بياض مكتوب عليه اسم الله تعالى علامة فيما بين الأوراق لما فيه من الابتذال باسم الله تعالى اهـ." (۳)

☆☆☆☆☆

---

(۱) صحیح البخاری، ج:۲،ص:۸۷۸، کتاب اللباس والزينة، باب الوصل في الشعر، مجلس بركات
(۲) هدايه، ج:۳، ص:۳۹باب البيع الفاسد من كتاب البيوع، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك فور
(۳) فتاویٰ عالم گیری ج:۵، ص:۳۲۳، كتاب الكراهية، الباب الخامس في آداب المسجد والقبلة والمصحف وما كتب فيه شيئ من القرآن

فیصلے

زینت کے لیے قرآنی آیات کا استعمال

(۱) قرآنی آیات، اسمِ جلالت، اسمِ رسالت یا متفرق کلماتِ قرآنی یا غیر قرآنی کو اس طرح بنانا کہ کسی جان دار کی تصویر بن جائے، یہ جان دار کی صورت گری کی وجہ سے حرام و ناجائز ہے۔ مزید برآں شے معظّم کا استخفاف بھی ہے۔

(۲) قرآنی آیات کو غیر ذی روح اشیا کی شکل میں اس طرح بنانا کہ رسمِ عثمانی کی مخالفت یا کسی حرف کی تقدیم و تاخیر ہو، یا کچھ غیر قرآنی حروف واشکال کی ملاوٹ ہو، یہ بھی ناجائز ہے۔

(۳) بہت سے نمونے بغور دیکھنے کے بعد یہی ظاہر ہوا کہ تزیین و آرائش کے طور پر بنی ہوئی شکلوں میں رسم عثمانی کی موافقت بھی نہیں رہتی، بعض حروف کی تقدیم و تاخیر، یا بعض حروف و اشکال کا اضافہ ہو جاتا ہے، اس لیے یہ فرض کرنا کہ کوئی تمام امور کی رعایت برقرار رکھتے ہوئے گنبد و محراب کی شکل بنائے، محض ایک مفروضہ ہوگا، اس لیے اس کی اجازت دینے کا معنی محض ایک فرضی اور خیالی چیز کی اجازت ہے۔

علاوہ ازیں قرآنی آیات کی کتابت کا مقصد یہ ہے کہ انھیں بہ آسانی پڑھ کر ان میں جو حکمت و موعظت ہے اس سے درس حاصل کیا جائے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ قرآنی آیات کو صاف واضح خط میں اصولِ کتابت اور رسمِ قرآنی کی پابندی کے ساتھ لکھا جائے، نہ یہ کہ پڑھنا اور سمجھنا دشوار بنانے کے ساتھ کسی پھل، یا عمارت، یا گنبد و محراب کا تصور پیدا کیا جائے۔ اس لیے بھی اس کی اجازت نہیں۔

اور اگر کسی حقیر اور بے وقعت چیز کی شکل دی گئی تو اس میں ایک وجہِ ممانعت مزید ہوگی۔ یعنی آیاتِ معظّمہ یا کلماتِ معظمہ کو بہ شکل حقیر دکھانا۔

(۴) شادیوں میں قرآنی آیات، مقدس اسما و کلمات کو جلتے بجھتے قمقموں کے ذریعہ اس طرح سیٹ کرنا کہ کلمات دائیں بائیں چلتے، پھیلتے، سکڑتے، ٹھہرتے، اچانک غائب ہوتے، ظاہر ہوتے نظر آئیں اور کلمات کے رقص کا سماں پیدا ہو، یہ ناجائز

و حرام ہے۔

اور اگر ایسی صورت نہ ہو، ایک حالت پر ساکن رکھا جائے تو بھی محض آرائش کے لیے ان کلماتِ معظمہ کا استعمال ان کی عظمت کے خلاف اور ناجائز و گناہ ہے۔ اور قرآنی آیات میں بے وضو چھونا، شادی کے قبل و بعد ایسی جھالروں کو بے وقعتی سے رکھنا وغیرہ مفاسد بھی پائے جاتے ہیں اور رسمِ قرآنی کی پوری موافقت بھی عموماً نہیں ہوتی۔ یہ سب الگ اسبابِ حرمت ہیں۔

اس تفصیل سے کمپیوٹر میں ایسے کلمات و نقوش کو بے جا حرکتوں کے ساتھ دکھانے کا حکم بھی معلوم ہو جاتا ہے۔ ہاں اگر ایک حالت پر صحیح کتابت میں کمپیوٹر کے اندر دکھایا جائے تو حرج نہیں۔

⑤ اگر محفلِ مسلمین اور محفلِ کفار میں امتیاز کے لیے قمقموں کے ذریعہ کچھ غیر قرآنی کلمات دکھائے جائیں، مثلاً خوش آمدید، مرحبا، اہلاً و سہلاً، شادی مبارک، تو بہ نظرِ امتیاز اس کا جواز ہے۔ واضح رہے کہ عربی حروف بھی معظم اور خدا کی طرف سے نازل شدہ ہیں۔ اس لیے ان کا بھی ادب ملحوظ رکھنے کا حکم ہے۔

⑥ اسی طرح اگر کوئی شخص کلمۂ طیبہ یا تسمیہ لکڑی وغیرہ کے بورڈ پر صحیح انداز میں قمقموں کے ذریعہ سیٹ کر کے اپنے کمرے یا دوکان میں برکت کے لیے رکھے اور نامناسب حرکتوں کے بغیر انھیں روشن کرے تو بہ نظر تبرک اس کے لیے بھی جواز کا حکم ہے۔

⑦ آیاتِ قرآنیہ اور اسماے مبارکہ کو خوش خط لکھ کر خیر و برکت کے لیے گھر میں ادب و تعظیم کی جگہ رکھنا جائز ہے۔

⑧ سیب وغیرہ طیب و طاہر پھلوں اور کھانے کی چیزوں پر لکھ کر علاج کے لیے انھیں تناول کیا جائے، یہ بھی جائز ہے۔

⑨ یا خاص علامت وغیرہ کے لیے اس کی حاجت ہو، جیسے حضرت سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا صدقے کے اونٹوں کی ران پر "حَبِيْسٌ فِي سَبِيْلِ اللهِ" لکھوانا یا درہم و دینار پر اسماے معظّمہ لکھنا وغیرہ یہ بھی صورتِ جواز ہے۔ و اللہ تعالیٰ أعلم و علمه أتم و أحکم.

☆☆☆☆☆

انٹرنیٹ کے شرعی حدود

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

انٹرنیٹ کے شرعی حدود

ترتیب: مولانا مبارک حسین مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہ سبحانہ و تعالیٰ ـــــ حامداً و مصلّیاً و مسلّمًا

انٹرنیٹ تمام دنیا کے لاکھوں کمپیوٹروں کو ایک ہی نیٹ ورک سے جوڑنے کا کام کرتا ہے۔ یہ تمام نیٹ ورکوں کا نیٹ ورک ہے۔ انٹرنیٹ کے اندر معلومات کا ذخیرہ موجود ہے۔ انٹرنیٹ کی شروعات امریکی حکومت نے ARPANET نام کے پروجیکٹ سے ۱۹۶۰ء میں کی تھی۔ شروعات میں اس کا استعمال تجربے گاہوں اور فوج کے کاموں کے لیے ہوتا تھا۔ ۱۹۸۰ کی دہائی میں نیشنل سائنس فاؤنڈیشن آف یو۔ ایس۔ نے ایک نیٹ ورک کی شروعات کرائی جس کا نام NSFNET رکھا گیا اور اس کا مقصد امریکہ میں سوپر کمپیوٹر کو فروغ دینا تھا۔ اس سے تمام دنیا میں پھیلے نیٹ ورکوں اور کمپیوٹر کی معلومات کو ایک جیسے پروٹوکالس سے جوڑا گیا، جس کو انٹرنیٹ کے نام سے جانا جاتا ہے، ۱۹۹۳ میں پہلی بار انٹرنیٹ کا استعمال کیا جانے لگا۔

انٹرنیٹ کا مالک نہ کوئی انسان ہے، نہ کوئی کمپنی اور نہ ہی کوئی ایک حکومت اور نہ ہی اس کا کنٹرول کسی ایک انسان، کمپنی یا حکومت کے ہاتھ میں ہے۔ انٹرنیٹ مجموعی طور پر بہت ساری تنظیموں کی دیکھ ریکھ میں ہے۔ یہ تمام تنظیمیں اپنا اپنا کام بخوبی سنبھالتی ہیں۔

آج کی دنیا انٹرنیٹ کی دنیا ہے۔ یہ معلومات کا ایک بڑا خزانہ ہے، جہاں پر آپ کو دنیا بھر کی جدید ترین تحقیقات مفت میں دستیاب ہوتی ہیں۔ آج کل بڑے بڑے اسٹورز پر جانے کے بجائے لوگ انٹرنیٹ پر ہی شاپنگ کرنا زیادہ پسند کرتے ہیں جہاں ان کو یہ چیزیں مارکیٹ کی نسبت سستی اور کم وقت میں دستیاب ہو سکتی ہیں۔ انٹرنیٹ میڈیا کا استعمال اس لحاظ سے بھی بہت مفید ہے کہ نیٹ پر اخبار پڑھنے والوں کی تعداد بڑھنے سے کاغذ کا استعمال بھی کم ہو گیا ہے، جس سے گلوبل وارمنگ کے خطرے کو کم کرنے میں مدد ملتی ہے۔ اس سلسلے میں کچھ سال پہلے On Screen Reading کا آئیڈیا دیا گیا، جس سے لوگوں میں یہ شعور پیدا ہوا کہ وہ انٹرنیٹ پر ہی معلومات، خبریں، کہانیاں، ادب، مذہب اور دیگر پسندیدہ موضوعات کا مواد پڑھ لیں جس سے پیپر کے استعمال میں کمی واقع ہو۔ انٹرنیٹ کی مدد سے آج ہم اپنے اہم ترین دستاویزات کو زندگی بھر کے لیے محفوظ کر سکتے ہیں۔ انٹر

نیٹ کی مدد سے کاغذوں میں رکھا جانے والا ریکارڈ جو کہ گھر یا دفتر میں کافی جگہ گھیر تا تھا اب صرف چند MB کی فائل میں محفوظ رکھا جاسکتا ہے۔ انٹرنیٹ پر ہم کسی معلومات کو دنیا بھر کے لوگوں کے ساتھ بہت آسانی سے Share کر سکتے ہیں۔ انٹرنیٹ آج کے دور اور آنے والے دور کی ایک بہت ہی زبردست ایجاد ہے۔ انٹرنیٹ کے صحیح استعمال سے ہم ملک، قوم اور دین وسنیت کی بڑی سے بڑی خدمت انجام دے سکتے ہیں۔ اب تو انٹرنیٹ پر زبان کے مسائل بھی حل ہو رہے ہیں۔

ترقی یافتہ دنیا میں میڈیا کو باقاعدہ منصوبہ بندی سے استعمال کرنے کا آغاز کئی دہائیاں پہلے ہو چکا ہے، جب کہ ہمارے ہاں الیکٹرانک میڈیا اور انٹرنیٹ کی آمد کو ابھی چند سال ہی ہوئے ہیں۔ یہ ایک نیا چیلنج ہے جس نے ہمارے معاشرے کے دیگر طبقات کی طرح دینی حلقوں کو بھی متاثر کیا ہے۔ میڈیا کی روایتی پریکٹس اور تفریحی مواد کی زیادتی کے باعث اسے اسلام اور سماج مخالف سمجھ لیا گیا ہے اور بہت سے حلقے تو تمام تر برائیوں کی جڑ اسے ہی قرار دینے پر مصر ہیں۔ ایسا لگتا ہے کہ دینی حلقوں میں یہ بات سرایت کر چکی ہے کہ میڈیا ہمارے معاشرے میں الحاد، فحاشی، غیر اسلامی روایات اور ایسی ہی منفی سرگرمیوں کو فروغ دینے کے لیے تیار کردہ ایک سازش کا حصہ ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ دینی حلقے اس سے دور نظر آتے ہیں۔ الیکٹرانک میڈیا کے خلاف تقریروں اور تحریروں کے باوجود اس کے اثرات کم ہونے کی بجائے مزید بڑھتے ہی جا رہے ہیں۔ یہ بات پورے وثوق کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ اگر میڈیا ٹیکنالوجی کو دینی علوم رکھنے والے افراد مکمل پیشہ ورانہ اصولوں کے ساتھ استعمال کریں تو اسے تبلیغ دین کے لیے با آسانی استعمال کیا جاسکتا ہے۔ ہم اس معاملے کو ایک مثال کے ذریعے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں جس سے یہ بات واضح ہو جائے گی۔ ایک ہوائی جہاز آپ کو یورپ کے عشرت کدوں یا عیاشی کے اڈوں میں لے جاسکتا ہے اور وہی مکہ مکرمہ میں حج کے لیے بھی۔ فرق صرف یہ ہے کہ آپ نے کونسی سمت منتخب کی ہے اور پائلٹ کو کیا ہدایات دی ہیں۔ انٹرنیٹ بھی ہوائی جہاز، موٹر کار اور دیگر سہولیات کی طرح ایک ایجاد ہی ہے۔ جسے آپ پیغام رسانی، اپنے نظریات کے فروغ اور دینی وعلمی امور کے لیے استعمال کر سکتے ہیں۔

انٹرنیٹ اس حیثیت سے بڑی اہمیت کا حامل ہے کہ اس کے ذریعہ دعوت و تبلیغ کی راہ بہت آسان ہو گئی ہے۔ دنیا کے ہر گوشے تک اسلام کا پیغام بہ آسانی پہنچایا جاسکتا ہے جو انٹرنیٹ کے علاوہ دیگر ذرائع سے ممکن نہیں۔ اس کی چند وجہیں ہیں۔

[۱] انٹرنیٹ کے ذریعہ جو دعوت دی جاتی ہے وہ جغرافیائی حد بندیوں کی پابند نہیں بلکہ اس کی دعوت کسی تکلف اور تکلیف کے بغیر تمام حدوں کو پار کر لیتی ہے۔

[۲] انٹرنیٹ اپنی برق رفتاری اور سرعت کی وجہ سے ایک لمحہ ضائع کیے بغیر تمام معلومات ایک گوشے سے دنیا کے دوسرے گوشے تک بہ آسانی پہنچا دیتا ہے۔

[۳] اپنی مطلوبہ معلومات کے انتخاب کا مکمل اختیار آپ کو ہوتا ہے جب کہ دوسرے وسائل میں آپ دوسروں کی تقلید کے پابند ہوتے ہیں۔

[۴] انٹرنیٹ کے اخراجات معمولی ہوتے ہیں اور امید ہے کہ چند سالوں کے بعد اس پر کوئی خرچ نہیں ہوگا۔

[۵] اس پر حاصل ہونے والی معلومات کسی خاص مضمون تک محدود نہیں بلکہ زندگی کے تمام شعبوں پر مشتمل ہیں۔

بچوں کے لیے تعلیمی اور تربیتی موضوعات، خط و کتابت کا شعبہ [الیکٹرانک میل] باہم گفتگو کا صفحہ [چیٹنگ] تجارتی معلومات (Ecomerce) جہاں فریقین ایک مختصر وقفے میں اپنی تمام شرائط مکمل کر لیتے ہیں، دنیا بھر کی خبریں، تعلیمی موضوعات، تحقیق اور درس و تدریس کے مختلف موضوعات بڑی آسانی سے حاصل ہو جاتے ہیں۔

[۶] انٹرنیٹ کا استعمال بہت آسان ہے، اس کے لیے انجینیر، پروگرامر یا کسی موضوع کا ماہر ہونا ضروری نہیں اور نہ ہی اس کے لیے کسی تفصیلی ٹریننگ کی ضرورت ہے۔ کوئی بھی شخص صرف چند گھنٹوں کی وضاحت کے بعد اسے استعمال کرنے کے قابل ہو جاتا ہے۔

[۷] دعوت و تبلیغ کے لیے انٹرنیٹ کا استعمال اس لیے بھی ضروری ہے کہ اب بہت سے لوگ اس کے ذریعہ اسلام کی غلط تصویر پیش کر رہے ہیں۔ لہٰذا ضرورت اس بات کی ہے کہ دنیا کے سامنے اسلام کی صحیح تصویر پیش کی جائے۔

انٹرنیٹ کے نقصانات

انٹرنیٹ کے ذریعے پھیلنے والی برائیوں کی فہرست بھی طویل ہے۔ ان میں **پورنوگرافی** (Pornography) سرفہرست ہے۔ نوجوانوں کی ایک بڑی تعداد انٹرنیٹ کا غلط استعمال کرتی ہے۔ جنسی جذبات کی برانگیختگی اور جذبۂ شہوت کی تسکین کا سامان نوجوان انٹرنیٹ سے حاصل کرتے ہیں۔ فرینڈ شپ کلب بھی جنسی خواہشات کی تکمیل کا ایک ذریعہ ہیں۔ انٹرنیٹ کے ذریعے آن لائن قحبہ گری کا پیشہ بھی چلایا جاتا ہے۔ پورنوگرافی اور حیاسوز لٹریچر کے علاوہ انٹرنیٹ سے پھیلنے والی اور بھی برائیاں ہیں جنھیں سائبر کرائم (Cyber Crimes) کہا جاتا ہے۔ سائبر کرائم کا مختصر ذکر ذیل کی سطور میں کیا جا رہا ہے۔

ہیکنگ (Haking): اس کا مطلب ہے کسی کمپیوٹر سسٹم یا نیٹ ورک میں غیر قانونی مداخلت۔ ہر وہ عمل جس سے کمپیوٹر یا نیٹ ورک کے داخلی نظام میں تخریب کی جائے ہیکنگ کہلاتا ہے۔ یہ تخریبی کوششیں ذاتی منفعت کے لیے کی جاتی ہیں مثلاً کسی شخص کے کریڈٹ کارڈ کی جانکاری حاصل کر کے اس کے اکاؤنٹ میں جمع شدہ رقم ہڑپ کر لینا وغیرہ۔

بچوں کا جنسی استحصال: چائیلڈ پورنوگرافی ایک ایسا سنگین جرم ہے جس کی سنگینی کو ہر شخص تسلیم کرتا ہے۔ انٹرنیٹ بچوں کی دسترس میں آجانے کی وجہ سے بچے سائبر جرائم کا نشانہ بن رہے ہیں۔ بچوں میں انٹرنیٹ کے استعمال کی بڑھتی ہوئی عادت سے بچوں سے جنسی تلذذ حاصل کرنے والے مجرمین کے لیے سازگار مواقع بے حد بڑھ گئے ہیں۔

سائبر اسٹاکنگ (Cyber Staking): انٹرنیٹ سروس کا استعمال کر کے کسی فرد کو مستقل ہراساں کیا جا سکتا ہے۔ اسے سائبر اسٹاکنگ کہا جاتا ہے۔ انٹرنیٹ کے ذریعے یہ بہت آسان ہے۔ اسٹاکر (Stalker) انٹرنیٹ کے ذریعے کسی فرد کے سلسلے میں تفصیلی معلومات حاصل کر لیتا ہے جسے وہ مختلف ویب سائٹس پر پھیلا کر اسے پریشان اور شرمسار کرتا ہے۔ انٹرنیٹ پر جان سے مارنے کی دھمکی، بدنام کرنا، ہراساں کرنا جیسے اقدام عام ہو گئے ہیں۔

سائبر اسکواٹنگ (Cyber Squating): کسی مشہور و معروف تنظیم، ادارے، کمپنی کے نام سے باضابطہ

ڈومین نیم (Domain name) خریدا جاتا ہے اور اس پر گمراہ کن مواد پیش کیا جاتا ہے۔ اس سے اس کمپنی، تنظیم یا ادارے کی زبردست بدنامی ہوتی ہے۔ اسے سائبر اسکواٹنگ کہا جاتا ہے۔ اس غلط تشہیر کو بند کرنے کے لیے خطیر رقم کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ بلیک میلنگ کی یہ جدید صورت ہے۔

وائرس اٹیک (Virus Attack): وائرس دراصل ایک قسم کا پروگرام ہوتا ہے جو کسی کمپیوٹر یا فائل سے منسلک ہوکر نیٹ ورک کے تحت ایک فائل سے دوسری فائل اور کمپیوٹر میں گردش کرتا رہتا ہے۔ یہ پروگرام کمپیوٹر کے ڈاٹا کو تبدیل یا مکمل طور پر ختم کردیتا ہے۔ بعض تخریب پسند عناصر یہ حرکتیں کرتے ہیں۔

ویب جیکنگ (Web Jacking): ہائی جیکنگ (Hijacking) مشہور اصطلاح ہے۔ ویب جیکنگ اس اصطلاح سے اخذ کیا گیا ہے۔ یہ جرم پاس ورڈ یا کوڈ ہیکنگ کے ذریعے انجام دیا جاتا ہے۔ جب کسی ویب سائٹ کو ویب جیک کر لیا جاتا ہے تو اس کے مالک کا اس پر مکمل کنٹرول ختم ہوجاتا ہے۔ کسی مصروف ڈومین (Domain) کو ہیکرس (Hackers) اپنے قبضے میں لے لیتے ہیں اور اس پر موجودہ معلومات کی بجائے غلط قسم کی انفارمیشن لوڈ کردیتے ہیں۔ اس طرح سائٹ پروزٹ کرنے والوں اور سائٹ کے مالکان کو بے حد ندامت ہوتی ہے۔ اس ڈومین نیم کو واپس کرنے کے لیے ہیکرس خطیر رقم وصول کرتے ہیں۔ بعض خالص معاشی نوعیت کے جرائم سے بچنے کے لیے معاشی ادارے حفاظتی اقدامات کر رہے ہیں لیکن جو مسائل اخلاقی اور معاشرتی نوعیت کے ہیں ان میں کوئی خاطر خواہ پیش رفت نظر نہیں آتی۔

انٹرنیٹ کے جرائم میں سب سے تباہ کن اور اخلاقی قدروں کو پامال کرنے والا جرم پورنوگرافی ہے۔ اس پر قابو پانے کے لیے عالمی سطح پر کوششیں ہورہی ہیں۔ فائر والز (Fire Walls) فلٹرز (Filters) تیار کیے جارہے ہیں۔ دنیا بھر کی تنظیمیں اس کے خلاف نبرد آزما ہیں۔ ہندوستان میں انڈین آئی ٹی ایکٹ ۲۰۰۰ میں کمپیوٹر کے ماخذ دستاویز میں تخریب، ہیکنگ، فحش معلومات کی برقی ذرائع سے تشہیر، چائیلڈ پورنوگرافی اور کونفیڈنشیل ریکارڈ کو واشگاف کرنے کو جرم قرار دیا گیا ہے لیکن ابھی اور قوانین اور ان کے سختی سے نفاذ کی ضرورت ہے۔ یہ ایک تکلیف دہ حقیقت ہے کہ سائبر جرائم کے خلاف جو قوانین بنائے جارہے ہیں ان کا تعلق ان جرائم سے زیادہ ہے جو سرمایہ داروں کو نقصان پہنچانے والے ہیں۔ حیاسوز اور فحش مواد پر روک لگانے کو فری سوسائٹی کے قیام کی راہ میں رکاوٹ سمجھا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس سلسلے میں عملی اقدامات کی گنجائش کے باوجود کوئی خاطر خواہ پیش رفت نہیں ہوسکی۔ اگرچہ ہمارے ملک میں الکٹرونک ذرائع سے فحش لٹریچر کے فروغ کو انڈین آئی ٹی ایکٹ ۲۰۰۰ کے تحت جرم قرار دیا گیا ہے لیکن اس کی اثراندازی اور عملی نفاذ کی کوئی شکل نظر نہیں آتی۔

آج کی دنیا میں انٹرنیٹ سے سروکار رکھنے والے تقریباً تمام مسلم نوجوان مختلف اہداف و مقاصد کی خاطر انٹرنیٹ گروپ تشکیل دیتے ہیں یا کسی گروپ کے ممبر بن جاتے ہیں۔ حال ہی میں فیس بک کی ممبر شپ عمومی رجحان بن کر رہ گئی ہے اور انٹرنیٹ صارفین نہ صرف خود فیس بک کی ممبر شپ حاصل کرتے ہیں بلکہ اپنے دوستوں اور عزیزوں یا دیگر کو بھی ممبر شپ کی دعوت دیتے ہیں کیوں کہ فیس بک کے ذریعے رابطہ کرنا، تبادلہ خیال کرنا، دوستی بڑھانا، تبلیغ کرنا، تفریح کرنا وغیرہ بہت آسان ہے تاہم کسی نے شاید کم ہی اپنے آپ سے پوچھا ہو کہ فیس بک اتنی ساری سہولیات کیوں فراہم کرتا ہے؟ کیا فیس بک نیٹ ورک صرف اس لئے

فراہم کیا گیا ہے کہ دنیا والوں کو ایک مواصلاتی ذریعہ مفت یا بعنوان خیرات فراہم کرنا چاہتا ہے؟ یا یہ کہ اس نیٹ ورک سے بعض لوگ عظیم ترین فوائد اٹھا رہے ہیں اور صارفین صرف اور صرف غفلت کی وجہ سے اپنے تمام راز ورموز ان کے سپرد کر دیتے ہیں؟

انٹرنیٹ ایک مستقل دنیا ہے جس میں اچھا، برا سب کچھ ہے۔ جس طرح ہماری دنیا میں نیکی اور بدی دونوں کے امکانات ہیں، مگر اچھے لوگ نیک کام کرتے ہیں اور برے لوگ گناہوں کا ارتکاب کرتے ہیں۔ اب ہماری داعیانہ ذمہ داری ہے کہ ہم لوگوں تک یہ اسلامی پیغام پہنچائیں کہ انٹرنیٹ پر ظلم وجبر اور منکرات وفواحش سے پرہیز کریں۔ اس کے باوجود انٹرنیٹ نے دینی اور شرعی نقطۂ نظر سے مختلف سوالات کھڑے کر دیے ہیں، جنھیں لے کر ہم آپ کی بارگاہ میں حاضر ہیں۔

(۱) انٹرنیٹ پر اچھا، برا، مفید اور مضر سب کچھ ہے تو شرعاً انٹرنیٹ کا استعمال جائز ہے یا ناجائز، بصورتِ جواز انٹرنیٹ پر پھیلی برائیوں سے بچنے کی تدابیر کیا ہوں گی؟

(۲) اسلام مخالف مواد بھی انٹرنیٹ پر بہ کثرت ہے۔ اسلام وسنیت کے خلاف اعتراضات کا جواب دینے کے لیے دوسروں کی ویب سائٹس وزٹ کرنا ہوتی ہیں، جب کہ ۹۹ رفی صد ویب سائٹس پر جان داروں کی تصاویر ہوتی ہیں، تو کیا ان ویب سائٹس کا وزٹ کرنا جائز ہے۔ وزٹ نہ کرنے کی صورت میں یہ معلوم ہی نہیں ہوگا کہ ان ویب سائٹس پر اسلام مخالف کیا ہے اور نہ جاننے کی صورت میں جواب دینا بھی ممکن نہیں ہوگا۔

(۳) انٹرنیٹ کا ایک آپشن ویڈیو کانفرنسنگ بھی ہے، اس میں باہم رابطہ کرنے والوں کی تصاویر مکمل نقل وحرکت کے ساتھ نظر آتی ہیں۔ مختلف ممالک میں بیٹھ کر علما اور دانش ور کسی موضوع پر تبادلۂ خیالات کرتے ہیں اور ایک دوسرے سے اسی طرح ہم کلام ہوتے ہیں جس طرح ایک مجلس میں بیٹھ کر مباحثہ اور تبادلہ خیالات کرتے ہیں اسی طرح درس گاہوں اور اسپتالوں وغیرہ میں بھی ویب کیمرے کا استعمال ہو رہا ہے۔ ان تمام صورتوں میں انٹرنیٹ پر نقل وحرکت کرتی ہوئی تصویریں نظر آتی ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ ویڈیو کانفرنسنگ اور تدریس وعلاج کے لیے ویب کیمرے کا استعمال جائز ہے یا نہیں؟

(۴) ویڈیو کانفرنسنگ کی شہادت کو بھی اب ہندوستانی عدلیہ نے تسلیم کر لیا ہے۔ اجمل قصاب کی گواہی ممبئی ہائی کورٹ میں ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ قبول کی جا رہی ہے۔ جج کے سامنے انٹرنیٹ پر گواہ اسی طرح اظہارِ خیال کرتا ہوا نظر آتا ہے جس طرح حقیقی موجودگی کی صورت میں۔ کیا اس پس منظر میں رویت ہلال کی شہادت قاضی ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ لے سکتا ہے۔ واضح ہو کہ ویڈیو کانفرنسنگ میں پہلے سے بنی سی ڈیز استعمال نہیں کی جاتیں بلکہ سامنے والا اسی حالت میں نظر آتا ہے جس حالت میں وہ اس وقت ہوتا ہے۔ شاہدین قاضی کے ہر سوال کا جواب بھی دے سکتے ہیں اور قاضی شاہدین کا حلیہ اور نقل وحرکت بھی من وعن دیکھ سکتا ہے۔

(۵) ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ عقد نکاح کا کیا حکم ہے؟ عقد نکاح میں شاہدین کی موجودگی شرط ہے۔ ویڈیو کانفرنسنگ میں اگر عاقدین کے ساتھ شاہدین بھی موجود ہوں تو کیا نکاح درست ہو جائے گا؟

(نوٹ: انٹرنیٹ کے تعلق سے مندرجہ بالا تمام معلومات انٹرنیٹ ہی کی مختلف سائٹوں سے حاصل کی گئی ہیں۔)

☆☆☆☆

خلاصۂ مقالات بعنوان

انٹرنیٹ کے شرعی حدود

تلخیص نگار: مولانا محمد صدر الوریٰ قادری، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم

مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے تحت منعقد ہونے والے اٹھارہویں فقہی سیمینار کے لیے جن مسائل کا تعین ہوا ان میں ایک اہم مسئلہ ہے "انٹرنیٹ کے شرعی حدود" اس موضوع پر قوم و ملت کے چوبیس علمائے کرام و ارباب افتا نے مقالات تحریر کیے اور اپنی تحقیقات مجلس شرعی کو ارسال کیں۔ ان کے صفحات کی مجموعی تعداد ایک سو دو ہے۔ ان میں بعض مقالے مختصر مگر جامع، بعض متوسط اور بعض بہت مفصل ہیں۔ اصولِ شرع کی روشنی میں اس مسئلے کو حل کرنے کے لیے پانچ سوالات قائم کیے گئے تاکہ اس کے تمام گوشے واضح ہو جائیں اور منہاجِ شریعت تک رسائی ہو سکے۔

سوالات کی تفصیل اس طرح تھی:

(۱) انٹرنیٹ پر اچھا، برا، مفید اور مضر سب کچھ ہے تو شرعاً انٹرنیٹ کا استعمال جائز ہے یا ناجائز، بصورتِ جواز انٹر نیٹ پر پھیلی برائیوں سے بچنے کی تدابیر کیا ہوں گی؟

(۲) اسلام مخالف مواد بھی انٹرنیٹ پر بہ کثرت ہے۔ اسلام و سنیت کے خلاف اعتراضات کا جواب دینے کے لیے دوسروں کی ویب سائٹس وزٹ کرنا ہوتی ہیں، جب کہ ۹۹؍ فی صد ویب سائٹس پر جان داروں کی تصاویر ہوتی ہیں، تو کیا ان ویب سائٹس کا وزٹ کرنا جائز ہے۔ وزٹ نہ کرنے کی صورت میں یہ معلوم ہی نہیں ہوگا کہ ان ویب سائٹس پر اسلام مخالف کیا ہے اور نہ جاننے کی صورت میں جواب دینا بھی ممکن نہیں ہوگا۔

(۳) انٹرنیٹ کا ایک آپشن ویڈیو کانفرنسنگ بھی ہے، اس میں باہم رابطہ کرنے والوں کی تصاویر مکمل نقل و حرکت کے ساتھ نظر آتی ہیں۔ مختلف ممالک میں بیٹھ کر علما اور دانش ور کسی موضوع پر تبادلۂ خیالات کرتے ہیں اور ایک دوسرے سے اسی طرح ہم کلام ہوتے ہیں جس طرح ایک مجلس میں بیٹھ کر مباحثہ اور تبادلۂ خیالات کرتے ہیں اسی طرح درس گاہوں اور

اسپتالوں وغیرہ میں بھی ویب کیمرے کا استعمال ہو رہا ہے۔ ان تمام صورتوں میں انٹرنیٹ پر نقل و حرکت کرتی ہوئی تصویریں نظر آتی ہیں۔اب سوال یہ ہے کہ ویڈیو کانفرنسنگ اور تدریس وعلاج کے لیے ویب کیمرے کا استعمال جائز ہے یا نہیں؟

(۴) ویڈیو کانفرنسنگ کی شہادت کو بھی اب ہندوستانی عدلیہ نے تسلیم کر لیا ہے۔ بعض ملزمین کی گواہی ممبئی ہائی کورٹ میں ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ قبول کی جارہی ہے۔جج کے سامنے انٹرنیٹ پر گواہ اسی طرح اظہارِ خیال کرتا ہوا نظر آتا ہے جس طرح حقیقی موجودگی کی صورت میں۔کیا اس پس منظر میں رویت ہلال کی شہادت قاضی ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ لے سکتا ہے۔واضح ہو کہ ویڈیو کانفرنسنگ میں پہلے سے بنی سی ڈیز استعمال نہیں کی جاتیں بلکہ سامنے والا اسی حالت میں نظر آتا ہے جس حالت میں وہ اس وقت ہوتا ہے۔شاہدین قاضی کے ہر سوال کا جواب بھی دے سکتے ہیں اور قاضی شاہدین کا حلیہ اور نقل و حرکت بھی من وعن دیکھ سکتا ہے۔

(۵) ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ عقد نکاح کا کیا حکم ہے؟ عقد نکاح میں شاہدین کی موجودگی شرط ہے۔ ویڈیو کانفرنسنگ میں اگر عاقدین کے ساتھ شاہدین بھی موجود ہوں تو کیا نکاح درست ہو جائے گا؟

پہلے سوال کے جوابات

اس سوال کے جواب میں تین موقف سامنے آئے:

پہلا موقف : یہ ہے کہ انٹرنیٹ کا استعمال ابتداءً ناجائز ہے، ہاں ضرورت وحاجت اور تقاضاے مصلحت کی بنیاد پر کسی فرد خاص کے لیے محدود حد اور محدود وقت تک جواز کی راہ نکل سکتی ہے۔اس نظریہ کی وضاحت اس طرح کی گئی ہے کہ اگر بعض مصالح ضرورت وحاجت کے دائرے میں آجائیں اور تصویر کے ساتھ انٹرنیٹ استعمال میں لائے بغیر وہ مصالح حاصل نہ ہوں اور وہ مصالح ضرورت وحاجت کے درجہ میں ہوں تو فرد خاص جس کے حق میں ضرورت وحاجت متحقق ہے، اس کے لیے وقتی طور پر جواز کی راہ نکل سکتی ہے۔مگر عمومی طور پر جواز کا قول کرنا فتنہ کا دروازہ کھولنے کے مترادف ہے۔یہ موقف مولانا قاضی فضل احمد کا ہے۔الفاظ بھی من وعن ان ہی کے ہیں۔

دوسرا موقف: یہ ہے کہ انٹرنیٹ کا استعمال مطلقاً ناجائز ہے، دعوت و تبلیغ کے لیے بھی اس کے استعمال کی اجازت نہیں ہے۔یہ موقف مولانا شبیر احمد مصباحی، رگدہی کا ہے، یہ لکھتے ہیں:

”شریعت میں شے کی حلت و حرمت کا مدار شے میں صلاح وفساد کا ہوتا ہے۔بصورتِ صلاح حلت اور بصورتِ فساد حرمت کا ہی حکم ہوتا ہے۔اور اگر شے صلاح وفساد دونوں کا مجموعہ ہو تو اس میں بہ اعتبار حکم فساد کی رعایت کی گئی ہے، جیسے شراب کہ اس میں نقصان کے ساتھ دنیوی فائدہ بھی ہے، باوجود اس کے شریعت اس کی حرمت ہی کا حکم دیتی ہے اور جب انٹرنیٹ بھی صلاح وفساد دونوں کا مجموعہ ہے تو اس کے استعمال کا بھی وہی حکم ہوگا کہ فقہ کا قاعدہ ہے ”درأ المفاسد أهم من جلب المصالح.“

تیسرا موقف: یہ ہے کہ انٹرنیٹ عالمی پیمانے پر معلومات کا ایک جال اور خود کار ذریعۂ ابلاغ ہے، جس میں مختلف کمپیوٹروں کے ذریعہ لوگ ایک دوسرے سے منسلک ہوتے ہیں۔ ٹیلی فون اور سٹیلائٹ نظام سے دنیا کے بہت سے نیٹ ورک ایک دوسرے سے جڑ جاتے ہیں۔ یہ فی نفسہٖ نہ تو اچھا ہے نہ ہی برا ہے، بلکہ یہ استعمال کے تابع ہے۔ اگر جائز و مباح کام کے لیے استعمال کیا جائے تو جائز ہے اور اگر ناجائز و حرام کام کے لیے استعمال کیا جائے تو ناجائز و حرام ہے "و إنما لكل امرئ مانوى." اس کی مثال چُھری کی ہے جو فی نفسہٖ اچھی ہے نہ بری، یہ استعمال کے تابع ہے، اگر اس سے سیب کاٹا جائے تو جائز ہے اور اگر اس سے کسی کا خون ناحق بہایا جائے تو اس کا استعمال حرام ہے۔ یا اس کی مثال شعر کی ہے جس میں فی نفسہٖ کوئی حسن و قبح نہیں بلکہ یہ مضمون کے تابع ہے۔ شعر میں اگر اچھی بات کہی جائے تو حدیث صحیح میں "إن من الشعر لحكمة" ارشاد ہوا ہے اور اگر اس سے بری بات کہی جائے تو "وَالشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوٗنَ" فرمایا گیا ہے۔ یہ موقف باقی سارے مقالہ نگار اور جمہور اہلِ قلم کا ہے۔ مفتی آل مصطفیٰ مصباحی اس تعلق سے تفصیل مراتب پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

"انٹرنیٹ کا استعمال جائز و مباح، مفید، غیر مضر امور کے لیے جائز و مباح ہے اور دعوت و تبلیغِ اسلامی، اشاعتِ اسلام، حمایتِ دین و نکاتِ اعداے مسلمین کے لیے حکمِ جواز و اباحت سے لے کر حکمِ فرض تک وسعت رکھتا ہے۔ یہ حالت، مقام، زمانہ کے لحاظ سے مختلف ہوگا، اور برے مضر امور کے لیے اس کا استعمال مکروہ سے لے کر حرام تک جاری ہوگا۔ اس میں حالاتِ زمانہ اور مقام کا دخل رہے گا۔

بعض اہلِ قلم نے اپنے اس موقف پر درج ذیل جزئیہ سے استدلال کیا۔ فتاویٰ شامی جلد پنجم، ص:۲۴۷ میں ہے:

"آلة اللهو ليست محرمة بعينها بل لقصد اللهو منها إما من سامعها أو من المشتغل بها ألاترى أن ضرب تلك الآلة بعينها حل تارة و حرم أخرى باختلاف النية لسماعها والأمور بمقاصدها."

راقم الحروف کے مقالہ میں استدلال کے طور پر فتاویٰ رضویہ کا درج ذیل اقتباس ہے:

"یہی حالت فونو کی ہے کہ وہ کسی صوت خاص کے لیے موضوع نہیں جسے معازف و مزامیر میں داخل کر سکیں بلکہ اداے ہر قسم آواز کا آلہ ہے تو حسن و قبح و منع و اباحت میں اسی آواز مودی بہ کا تابع ہوگا، جب تک خارج سے کوئی مغیر عارض نہ ہو اگر اس میں سے مزامیر کی آواز سنی جائے تو حکمِ مزامیر میں ہے اور بہ نیت تذکرہ وعظ و تذکیر کی آواز سنی جائے تو حکمِ آواز و تذکیر میں ہے۔" (رسالہ الكشف شافيا)

بعض اہلِ قلم نے اس تخصیص کا بھی ذکر کیا ہے کہ جس کو اپنے او پر اعتماد ہو کہ وہ صرف اچھی اور مفید چیزوں کا استعمال کرے گا تو اس کے لیے انٹرنیٹ کا استعمال جائز ہے اور اگر اسے یہ معلوم ہے کہ انٹرنیٹ سے جڑ جانے کے بعد وہ بری اور مضر چیزوں کے استعمال سے خود کو نہیں بچا سکے گا تو اس کے لیے انٹرنیٹ کا استعمال ناجائز ہے، اور تمثیل کے طور پر حائضہ

سے مباشرت کو پیش کیا ہے۔

اس سوال کا ایک پہلو یہ بھی تھا کہ بصورت جواز انٹرنیٹ پر پھیلی برائیوں سے بچنے کی تدابیر کیا ہوں گی؟

اس سوال کے جواب میں بعض مقالہ نگار یہ کہ کر آگے بڑھ گئے کہ انٹرنیٹ پر پھیلی برائیوں سے بچنے کی وہی تدابیر ہوں گی جو دوسری برائیوں سے بچنے کی تدابیر ہیں۔ مولانا ناصر حسین مصباحی نے پانچ تدابیر پیش کی ہیں، جن میں تین کا تعلق سرکاری تنظیموں اور سائٹوں کے مالکان سے ہے، جب کہ دو میں سے ایک خوفِ خدا ہے، جس کو بالعموم مقالہ نگاروں نے ذکر کیا ہے اور دوسری تدبیر یہ پیش کی ہے:

''عموماً انٹرنیٹ کے فن سے ہر واقف شخص سائٹ بلاک کرنے کا طریقہ جانتا ہے۔ اگر برے ویب سائٹوں کو اپنے کمپیوٹر پر بلاک کر دیتا ہے تو وہ ویب سائٹ اس کمپیوٹر پر نہیں کھل سکتی۔''

دوسرے سوال کے جوابات

اس سوال کے جواب میں سارے مقالہ نگار اس امر پر متفق نظر آئے کہ اسلام وسنیت کے خلاف اعتراض کا جواب دینے کے لیے جو اس کی اہلیت رکھتا ہے اس کے لیے بوجہ حاجتِ شرعیہ دوسروں کی ویب سائٹ وزٹ کرنا جائز ہے، اگرچہ ان پر ۹۹ فی صد جان داروں کی تصاویر ہوتی ہیں کہ فقہ کا ضابطہ ہے: الضرورات تبیح المحظورات. الاشباہ میں ہے:

لو كان أحدهما أعظم ضررا من الآخر فإن الأشد يزال بالاخف.

بعض اہلِ علم نے یہ بھی لکھا کہ وہاں اصل مقصود اعتراض کا جواب دینا ہے اور تصویر دیکھنا مقصود نہیں ہے۔ اس کی مثال اخبار ہے، جن میں جان داروں کی تصاویر ہوتی ہیں، پھر بھی علما اور عوام سب ہی اخبار خریدتے اور پڑھتے ہیں کیوں کہ مقصود خبریں پڑھنا ہے تصاویر دیکھنا مقصود نہیں ہے۔

بعض حضرات نے حکمِ جواز سے ترقی درجات کر کے فرض بھی لکھ دیا ہے، مولانا محمد انور نظامی مصباحی لکھتے ہیں:

''بلکہ ان پر فرض ہے کہ ان پر پھیلی ہوئی گم راہیوں سے ملت کو بچانے کے لیے ان کے مواد کا وقتاً فوقتاً جائزہ لیتے رہیں اور ان کا جواب دیتے رہیں۔''

مولانا عارف اللہ فیضی مصباحی نے متعدد آیاتِ قرآنیہ کے تناظر میں اہلیت کے اوصاف بڑی تفصیل سے بیان کیے، وہ لکھتے ہیں:

''حسنِ نیت اور مقصدِ حسن کے ساتھ اگر ایسا مسلمان صاحب علم و دانش ان ویب سائٹس کو دیکھے جو اسلامیات کا ماہر اور عصر حاضر کے حالات، رجحانات اور تقاضوں سے پوری طرح باخبر ہو، جدید مفید علوم سے آگاہ اور مستقل مزاج ہو، اسے اسلام کی صداقت و حقانیت پر محکم یقین اور کامل اعتماد ہو، جلد باز اور عجلت پسند نہ ہو، خوش اخلاق اور شائستہ مزاج ہو، نرم مزاج و نرم دل ہو اسلام، شخصیاتِ اسلام یا اسلامی تاریخ اور تہذیب و تمدن پر ہونے والے اشتعال انگیز اقدامات و

اعتراضات کو دیکھ کر انفعال، زود حساسیت اور غیظ و غضب کا شکار نہ ہو۔ ٹھوس، مضبوط اور مسکت دلائل کے ساتھ بہتر اور دل کش اسلوب و انداز میں ان پیش آمدہ اعتراضات کے جواب دے سکتا ہو۔ حکمت اور موعظت حسنہ پر پوری طرح کار بند ہو تو اس کے لیے بلا شبہہ ان ویب سائٹس کے وزٹ کی حاجت شرعی پائی گئی۔ اس لیے اس کے حق میں رخصت شرعی بھی متحقق ہو گئی۔"

مولانا مفتی زاہد علی سلامی اور ان کے علاوہ کچھ اہل علم نے درج ذیل آیت کریمہ کو دلیل بنایا:

"وَاَعِدُّوْا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ وَّ مِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُوْنَ بِهٖ عَدُوَّ اللّٰهِ وَعَدُوَّكُمْ ○"(۱)

پھر موصوف نے تفسیر روح المعانی کا یہ اقتباس بھی نقل کیا اور اسے اپنے موقف کی دلیل ٹھہرائی:

"وأنت تعلّم أن الرمى بالنبال لا يصيب هدف القصد من العدو لأنهم استعملوا الرمى بالبندق والمدافع ولا يكاد ينفع معها نبل و إذا لم يقابلوا بالمثل عم الداء العضال (قال) فالذى أراه والعلم عند الله تعالىٰ تعيين تلك المقابلة على أئمة المسلمين و حماة الدين ولعل فضل ذٰلك الرمى يثبت لهٰذا الرمى لقيامه مقامه فى الذب عن بيضة الاسلام ولا أرى ما فيه من النار للضرورة الداعية إليه إلا سببا للفوز بالجنة."

حضرت مفتی محمد ایوب نعیمی نے الاشباہ والنظائر سے درج ذیل جزئیہ پیش کیا:

"يتحمل الضرر الخاص لأجل دفع الضرر العام و عليه فروع كثيرة منها جواز الرمى إلى كفار تترسوا بصبيان المسلمين."

بعض لوگوں نے دلیل کے طور پر کہا کہ جس طرح فلسفہ میں طبعیات اور الٰہیات کے مباحث داخلِ درسِ نظامی ہیں، حالاں کہ وہ مباحث بہت سارے کفریات پر مشتمل ہیں لیکن ان کو داخل درس اسی لیے کیا گیا ہے تا کہ ان کے مزعومات باطلہ کی تردید ہو سکے۔

تیسرے سوال کے جوابات

اس سوال کے جواب میں بھی واضح طور پر چار موقف سامنے آئے۔

پہلا موقف: یہ ہے کہ ویڈیو کانفرنسنگ اور تدریس و علاج کے لیے ویب کیمرے کا استعمال ناجائز و حرام ہے، کیوں کہ اس میں تصویر کشی و تصویر سازی ہے جو ناجائز و حرام ہے اور یہاں کوئی حاجتِ شرعیہ بھی متحقق نہیں ہے، ٹیلی فون، موبائل وغیرہ اس کے متبادل موجود ہیں۔ یہ موقف درج ذیل تین علمائے کرام کا ہے:

(۱) مولانا احمد رضا مصباحی (۲) مولانا رفیق عالم مصباحی (۳) مولانا شبیر احمد، بر گدہی۔

---

(۱) سورہ انفال، آیت: ٦٠

دوسرا موقف: یہ ہے کہ ویڈیو کانفرنسنگ آپشن میں اگر کیمرے کا استعمال فحش مناظر کے لیے نہ کیا جائے، صرف تدریس وتدریب اور علاج ومعالجہ مقصود ہو، پاکیزہ اجلاس، مبارک محفلوں کی عکاسی ہو، ممنوع تصویر کشی نہ ہو تو اس میں حرج نہیں، یہ موقف مولانا نصر اللہ رضوی کا ہے۔ موصوف نے دو الفاظ استعمال کیے ہیں۔ ایک ''عکاسی'' دوسرا ''تصویر کشی'' اس لیے یہ متعیّن نہ ہوسکا کہ ویب کیمرہ میں نظر آنے والا منظر ''تصویر'' ہے یا ''عکس''۔

تیسرا موقف: یہ ہے کہ بغیر کیمرے اور بغیر تصویر کے بھی نیٹ پر باتیں ہوتی ہیں، لہٰذا ابلا ضرورت وحاجت باتصویر کانفرنسنگ کی اجازت نہیں، البتہ تدریس وعلاج کے لیے بوجہ حاجت شرعیہ ویڈیو کانفرنسنگ کی اجازت ہے۔ یہ موقف اِن علمائے کرام کا ہے:

(۱) مولانا قاضی فضل احمد (۲) مولانا محمد انور نظامی (۳) مولانا قاضی فضل رسول (۴) مولانا شمشاد احمد (۵) مولانا منظور احمد (۶) مولانا عارف اللہ (۷) مفتی بدر عالم (۸) مولانا معین الدین (۹) مولانا ناظم علی (۱۰) محمد صدر الوریٰ قادری (۱۱) مولانا اختر کمال (۱۲) مفتی محمد نسیم (۱۳) مولانا نظام الدین قادری استاذ دار العلوم علیمیہ، جمداشاہی۔

ان حضرات کے موقف کا مدار اس بات پر ہے کہ ویب کیمرے میں دکھائی پڑنے والے مناظر حقیقت کے اعتبار سے تصاویر ہیں عکوس نہیں لہٰذا ابلا حاجت شرعیہ ویڈیو کانفرنسنگ اور ویب کیمرہ کے استعمال کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

المعجم الوسیط میں ہے:

الصورة: الشكل، والتمثال المجسم.

التصوير: نقش صورة الأشياء، أو الأشخاص على لوح أو حايط أو نحوهما بالقلم أو الفرجون أو بآلة التصوير.

المصوّرة: آلة تنقل صوره الأشياء المجسمة بانبعاث أشعة ضوئية من الأشياء، تسقط على عدسة فى جزئها الأمامى و من ثم إلى شريط أو زجاج حساس فى جزئها الخلفى فتطبع عليه الصورة بتأثير الضوء فيه تأثير كيمياو يا.

چوتھا موقف: یہ ہے کہ ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ اسکرین پر جو مناظر دکھائی دیتے ہیں وہ در حقیقت ''عکوس'' ہیں، تصاویر نہیں ہیں۔ ویڈیو کانفرنسنگ اور ویب کیمرے کا استعمال تصویر کشی کے زمرے میں نہیں آتا، اس کی مثال آئینہ جیسی ہے یعنی جدید سائنس نے ترقی کر کے ایک ایسا آئینہ دریافت کر لیا ہے جو گرد وپیش کے مناظر کو ٹی وی یا کمپیوٹر کی اسکرین پر منتقل کر دیتا ہے۔ یہ موقف درج ذیل مقالہ نگاروں کا ہے:

(۱) مولانا ابرار احمد اعظمی (۲) مولانا زاہد علی سلامی (۳) مولانا ساجد علی مصباحی (۴) مولانا ناصر حسین (۵) مولانا محمد سلیمان۔

بعض اہل قلم نے عکس ماننے کے بعد یہ استدراک کیا ہے کہ اگر ویب کیمرے میں تصویریں مقید کر لی جائیں پھر انھیں اسکرین پر دکھایا جائے تو ناجائز ہے۔

مولانا ابرار احمد اعظمی نے اپنے موقف کی تائید و توثیق کے لیے ایک استفتا اور حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی ناظم مجلس شرعی و صدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ کے جواب کا ذکر کیا۔ استفتا کی نقل یہ ہے:

"ایک کیمرہ لگا کر ٹیلی ویژن، آفس میں رکھ کر ادارے کی تمام کارروائیوں پر نظر رکھنا کیسا ہے، جیسا کہ آج کل اسپتالوں میں، بڑی بڑی مساجد میں، بڑے بڑے شوروم وغیرہ میں ہوتا ہے۔ اس میں کوئی فوٹو نہیں کھینچا جاتا ہے، بعینہ صورت موجودہ ٹیلی ویژن کے پردے پر نظر آتی ہے۔"

جواباً تحریر فرمایا: "جب اس کیمرے سے فوٹو نہیں کھینچا جاتا، بلکہ ایک مخصوص سسٹم سے صرف صورت کا مشاہدہ کیا جاتا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں کہ اپنے ملازمین کی مصروفیات پر ڈیوٹی کے اوقات میں نظر رکھنا جائز و درست ہے۔"

چوتھے سوال کے جوابات

اس سوال کے جواب میں صرف دو نظریات سامنے آئے:

پہلا نظریہ: یہ ہے کہ ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ قاضی رویتِ ہلال کی شہادت لے سکتا ہے۔ یہ نقطۂ نظر صرف دو علمائے کرام کا ہے۔ (۱) مولانا اختر کمال قادری (۲) مفتی محمد ایوب نعیمی۔

مولانا اختر کمال قادری لکھتے ہیں:

"ویڈیو کانفرنسنگ کے سوال نامے میں وضاحت کے پیش نظر قاضی رویتِ ہلال کی شہادت لے سکتا ہے بالخصوص جب کہ ہمارے اہلِ سنت کے بعض سیمینار میں خبر استفاضہ کے ذریعہ رویتِ ہلال کے ثبوت کا جواز فراہم کیا گیا ہے۔ ہاں اس کے لیے کچھ ضروری راہ نما قیود رکھی جائیں تاکہ آزادی کا سدِباب ہو سکے۔"

حضرت مفتی محمد ایوب نعیمی لکھتے ہیں:

"جب ویڈیو کانفرنسنگ اور بہر سو موبائل وغیرہ سے رویت کی خبر پر ظن غالب ہو جائے تو اعتبار کر لینا چاہیے۔"

دوسرا نظریہ: یہ ہے کہ ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ قاضی رویتِ ہلال کی شہادت نہیں لے سکتا۔ یہ نقطۂ نظر باقی تمام علمائے کرام کا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ شہادتِ شرعیہ کے لیے یہ ضروری ہے کہ گواہ بنفسِ نفیس قاضی کی مجلس میں حاضر ہو کر گواہی دے، ویڈیو کانفرنسنگ میں گواہ بنفس نفیس موجود نہیں ہوتے، وہ کہیں دور رہتے ہیں، قاضی اسکرین پر محض ان کی متحرک تصاویر دیکھتا ہے جو گواہوں کی نقل و حکایت کرتی ہیں، اور تصویر و مثال پر اصل شے کے احکام مرتب نہیں ہوتے۔ اس لیے شہادتِ شرعیہ کا مفہوم ویڈیو کانفرنسنگ کی گواہی پر صادق نہیں آتا۔

عنایہ شرح ہدایہ میں ہے:

"وهی (الشهادة) فی اللغة عبارة عن الإخبار بصحة الشیٔ عن مشاهدة و عیان ولهذا قالوا إنها مشتقة من المشاهدة التی تنبئی عن المعاینة، و فی اصطلاح اهل الفقه عبارة عن

إخبار صادق فی مجلس الحکم بلفظ الشهادة." (۱)

کفایہ شرح ہدایہ میں ہے:

"وهی فی الشریعة عبارة عن اخبار بصدق مشروطا فیه مجلس القضاء و لفظ الشهادة." (۲)

بہارِ شریعت میں ہے:

"کسی حق کے ثابت کرنے کے لیے مجلس قاضی میں لفظ شہادت کے ساتھ سچی خبر دینے کو شہادت یا گواہی کہتے ہیں۔"(۳)

تنویر الابصار ودر مختار میں ہے:

" هی إخبار صدق لإثبات حق بلفظ الشهادة فی مجلس القاضی."

بدائع الصنائع میں ہے:

"وأما الذی یختص المکان فواحد و هو مجلس القاضی لأن الشهادة لا تصیر ملزمة إلا بقضاء القاضی فتختص بمجلس القضاء." اھ (۴)

تبیین الحقائق میں ہے:

"الشهادة هی إخبار عن مشاهدة و عیان لاعن تخمین و حسبان هٰذا فی اللغة، فلهٰذا قالوا: إنها مشتقة من المشاهدة التی تبنی علی المعاینة، و قیل هی مشتقة من الشهود بمعنی الحضور لأن الشاهد یحضر مجلس القضاء و مجلس الواقعة و هی فی اصطلاح الشریعة عبارة عن اخبار بصدق مشروط فیه مجلس القضاء ولفظ الشهادة." (۵)

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

"ولو نظر فی مرأة ورأی فیها فرج امرأة فنظر عن شهوة لا تحرم علیه أمها و ابنتها لأنه لم یر فرجها و إنما رأی عکس فرجها." (۶)

فتح القدیر میں ہے:

---

(۱) عنایه شرح هدایه، ج:٦، ص:٤٤٦

(۲) کفایه شرح هدایه، ج:٦، ص:٤٤٦

(۳) بهارِ شریعت، ۱۲/ ۸۸

(۴) بدائع الصنائع، ج:٥، ص:٤١٧

(۵) تبیین الحقائق، ج:٥، ص:١٤٥

(۶) فتاویٰ عالمگیری، ج:٢، ص:٦

”المرئی فی المرأة مثاله لا هو و بهٰذا عللوا الحنث فیما إذا حلف لا ینظر إلی وجه فلان فنظر فی المرأة أو الماء، و علی هٰذا فالتحریم به من وراء الزجاج بناء علی نفوذ البصر منه فیری نفس المرئی بخلاف المرأة والماء وهٰذا ینفی کون الإبصار من المرأةو من الماء بواسطة انعکاس الأشعة وإلا لرآه بعینه بل بانطباع مثل الصورة فیهما بخلاف المرئی فی الماء لأن البصر ینفذ فیه إذا کان صافیا فیری نفس مافیه وإن کان لا یراه علی الوجه الذی هو علیه.“

پانچویں سوال کے جوابات

اس سوال کے جواب میں دو موقف سامنے آئے:

پہلا موقف: یہ ہے کہ ویڈیو کانفرنسنگ میں اگر عاقدین کے ساتھ شاہدین بھی موجود ہوں اور وہ ایک ساتھ عاقدین کی گفتگو سن رہے ہوں تو نکاح درست ہے۔ یہ نقطۂ نظر دو مقالہ نگاروں کا ہے:

(۱) مولانا شمشاد احمد مصباحی (۲) مولانا ساجد علی مصباحی۔

مقدم الذکر لکھتے ہیں:

”میری نظر میں ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ نکاح درست ہے، گوکہ عقدِ نکاح میں اختلافِ مجلس ہے مگر اس کے باجود اتحادِ مجلس کا جو مقصود اور غرض ہے وہ حاصل ہے۔ اتحادِ مجلس کی شرط کا مقصود یہ ہے کہ ایجاب و قبول میں زماناً مقارنت و اتصال پایا جائے، قدیم زمانے میں عاقدین کے لیے الفاظ ایجاب و قبول کی سماعت و مقارنت اتحادِ مجلس کے بغیر متصور نہ تھی، اس لیے فقہاے کرام نے انعقادِ عقد کے لیے اتحادِ مجلس کی شرط لگائی اور اب جدید ذرائع ابلاغ کی وجہ سے عاقدین ہزاروں میل کے فاصلے پر رہتے ہوئے ایجاب و قبول کر لیتے ہیں اور ان دونوں میں مقارنتِ زمانیہ پائی جاتی ہے تو اب اتحادِ مجلس کو شرط لازم نہیں سمجھنا چاہیے۔“

موخر الذکر لکھتے ہیں:

”نکاح میں شرط یہ ہے کہ مجلس نکاح میں دونوں گواہان موجود ہوں اور ایک ساتھ عاقدین کا کلام سنیں خواہ اتحادِ مجلس حقیقۃً ہو یا حکماً، خواہ گواہان عاقدین کو دیکھ رہے ہوں یا نہ دیکھ رہے ہوں۔ فتاویٰ عالم گیری میں ہے:

ولو أرسل إلیها رسولا أوکتب إلیها بذٰلك کتابا فقبلت بحضرة شاهدین سمعا کلام الرسول وقراءة الکتاب جاز لاتحاد المجلس من حیث المعنی و إن لم یسمعا کلام الرسول و قراءة الکتاب لا یجوز عندهما و عند أبی یوسف رحمه الله تعالیٰ یجوز ، هٰکذا فی البدائع. (۱)

ویڈیو کانفرنسنگ میں اگرچہ حقیقۃً اتحادِ مجلس نہیں ہے، لیکن حکماً اتحادِ مجلس ہے۔“

---

(۱) فتاویٰ عالمگیری، ج:۱، ص:۲۶۹، کتاب النکاح، الباب الأول

دوسرا موقف: یہ ہے کہ ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ نکاح منعقد نہ ہوگا، اگرچہ ویڈیو کانفرنسنگ میں عاقدین کے ساتھ شاہدین بھی موجود ہوں اور سب کی تصویریں بھی نظر آتی ہوں، کیوں کہ انعقادِ نکاح کے شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ ایجاب و قبول کی مجلس ایک ہو اور مجلس نکاح میں گواہان حاضر ہوں اور عاقدین کے ایجاب و قبول کو ایک ساتھ سنیں۔ ویڈیو کانفرنسنگ میں جب مجلس ایجاب کے گواہ مجلس قبول میں حاضر نہیں، یوں ہی مجلسِ قبول کے گواہ مجلس ایجاب میں حاضر نہیں اور تنہا ایجاب یا قبول کی مجلس میں حاضر ہونا معتبر نہیں کہ نکاح دونوں کے مجموعہ کا نام ہے تو اس صورت میں نکاح منعقد نہ ہوگا۔ یہ موقف باقی تمام علماے کرام کا ہے۔ اس کے ثبوت میں متعدّد جزئیات پیش کیے گئے ہیں۔

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

”ومنها أن يكون الإيجاب والقبول في مجلس واحد حتى لو اختلف المجلس بأن كانا حاضرين فأوجب أحدهما فقام الآخر عن المجلس قبل القبول أو اشتغل بعمل يوجب اختلاف المجلس لا ينعقد وكذا إذا كان أحدهما غائبا لم ينعقد.“ (۱)

اسی میں ہے:

ومنها سماع الشاهدين كلامهما معا هكذا في فتح القدير، ولو سمعا كلام أحدهما دون الآخرأو سمع أحدهما كلام أحدهما والآخر كلام الآخر لا يجوز النكاح، هكذا في البدائع. (۲)

رجل زوج ابنته من رجل في بيت و قوم في بيت آخر يسمعون ولم يشهدهم إن كان من هٰذا البيت إلى ذٰلك البيت كوة رأوا الأب منها تقبل شهادتهم و إن لم يروا الأب لا تقبل كذا في الذخيرة.“ (۳)

مولانا نصر اللہ رضوی نے ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ نکاح کے عدم انعقاد پر جزئیات فقہیہ پیش کرنے کے ساتھ فقہی سیمینار بورڈ دہلی کے زیر اہتمام منعقد ہونے والے تیسرے فقہی سیمینار کا فیصلہ بھی نقل کیا ہے۔ فیصلے کا متن اس طرح ہے:

”لڑکا اور لڑکی دونوں دو مختلف شہروں میں رہ کر یا ایک ہی شہر کے اندر رہ کر غائبانہ طور پر ٹیلی فون یا انٹرنیٹ پر گفتگو کے ذریعہ ایجاب و قبول کرتے ہوئے نکاح کریں تو یہ نکاح صحیح نہیں، اگرچہ دو گواہ لڑکی کے پاس اور دو گواہ لڑکے کے پاس موجود ہوں، اور دونوں کی تصویر بھی نظر آتی ہو، کیوں کہ صحتِ نکاح کے لیے ایجاب و قبول کو ایک ساتھ سننا شرط ہے، جب کہ محفلِ ایجاب کے گواہ محفلِ قبول میں حاضر نہیں، یوں ہی محفلِ قبول کے گواہ محفلِ ایجاب میں حاضر نہیں اور تنہا ایجاب یا

---

(۱) فتاویٰ عالمگیری، ج:۱، ص:۲۶۹، کتاب النکاح، الباب الأول في تفسيره، وركنه و شرطه و حكمه
(۲) فتاویٰ عالمگیری، ج:۱، ص:۲۶۸، کتاب النکاح، الباب الاول
(۳) فتاویٰ عالمگیری، ج:۱، ص:۲۶۸، کتاب النکاح ، الباب الأول

قبول کی محفل میں حاضر ہونا معتبر نہیں کہ نکاح دونوں کے مجموعہ کا نام ہے، اس کے علاوہ کچھ دوسرے مفاسد بھی اس طریقۂ عمل میں ہیں۔"

یہ فیصلہ ۲۵/ ذی الحجہ ۱۴۲۴ھ مطابق ۱۷/ فروری ۲۰۰۴ء منگل شام کو صادر ہوا۔

اس دشواری کو حل کرنے کے لیے کئی ایک اہلِ علم نے توکیل کی صورت ذکر کی ہے، مثلاً لڑکی کسی مرد کو اس بات کا وکیل بنادے کہ وہ اس کو اپنے حبالۂ عقد میں داخل کرلے اور وہ کم از کم دو گواہوں کی موجودگی میں کہہ دے کہ میں نے فلانہ سے نکاح کیا۔ یا دونوں کسی مرد کو وکیل بنادیں کہ وہ دونوں کو رشتۂ ازدواج میں منسلک کردے۔

وقایہ، پھر شرح وقایہ میں ہے:

"و يتولي طرفي النكاح واحد ليس بفضولي من جانب أي يتولى واحد الإيجاب والقبول و هو علي أقسام أن يكون أصيلا ووكيلا أو وليا من الجانبين أو وكيلا من الجانبين أو وليا من جانب ووكيلا من جانب."

فقہی سیمینار بورڈ دہلی کے فیصلے میں بھی طرفین میں شہروں یا ملکوں کی دوری برقرار رکھتے ہوئے توکیل کی صورت ذکر کی گئی ہے جس کا حوالہ بعض اہل علم نے دیا ہے۔

☆☆☆☆

فیصلے

انٹرنیٹ کے شرعی حدود

(۱) سوال (۱) کے جواب میں یہ طے ہوا کہ انٹرنیٹ بذاتِ خود ایک آلہ ہے، جو استعمال کرنے والے کے لحاظ سے جائز، ناجائز کوئی بھی کام انجام دے سکتا ہے۔ اگر اس کا استعمال جائز امور کے لیے کسی محظور شرعی کی آمیزش کے بغیر ہو تو جائز ہے ورنہ ناجائز۔ انٹرنیٹ کے ذریعہ بہت سی اخلاقی برائیاں بھی پھیلائی جا رہی ہیں، جن سے نئی نسل خصوصاً بچوں اور نوجوانوں کو بچانا ضروری ہے، اس کی ممکنہ تدابیر عمل میں لائی جائیں اور اپنے تمام متعلقین کو مناسب ذرائع سے جائز و مفید کاموں میں لگایا جائے۔

(۲) سوال (۲) کے جواب میں یہ طے ہوا کہ اسلام وسنیت کے خلاف جو کثیر مواد انٹرنیٹ کے ذریعہ پھیلایا جا رہا ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے زیادہ موثر انداز میں انٹرنیٹ کے ذریعہ اسلام وسنیت کی اشاعت وحمایت میں جواب دیا جائے۔ بلکہ کچھ لائق افراد کو انٹرنیٹ ٹیکنالوجی کا ماہر بنایا جائے اور انھیں اشاعتِ حق وجوابِ اہلِ باطل کے کاموں پر مامور کیا جائے۔ اور ان کے مصارف بھی برداشت کیے جائیں۔ تاکہ موجودہ حالات کے مطابق ارشادِ ربانی: ”وَاَعِدُّوْا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ“ کی ذمہ داری سے ہم عہدہ برآ ہو سکیں۔

(۳) سوال (۳) کے جواب میں طے پایا:

[۱]- اکثر شرکاے سیمینار ویڈیو کانفرنسنگ میں نظر آنے والے ذی روح کے منظر کو محفوظ ہونے سے قبل عکس کے حکم میں مانتے ہیں، ان کے نزدیک یہ ویڈیو کانفرنسنگ مباح امور سے متعلق جائز ہے۔

[۲]- کچھ شرکاے سیمینار نظر آنے والے ذی روح کے منظر کو محفوظ ہونے سے قبل بھی تصویر مانتے ہیں، ان کے نزدیک بلا حاجتِ شرعیہ ویڈیو کانفرنسنگ ناجائز ہے۔

[۳]- محفوظ ہونے کے بعد ذی روح کا منظر سب کے نزدیک تصویر ہے اور ہر دو طبقہ کے نزدیک بلا حاجتِ شرعیہ یہ ویڈیو کانفرنسنگ ناجائز ہے۔

[۴]- حاجتِ شرعیہ ہو تو ہر طبقہ بہر صورت ویڈیو کانفرنسنگ جائز سمجھتا ہے۔

[۵]- کچھ مواقعِ حاجت یہ ہیں، جو ان کے اہل کے لیے جائز ہیں:

(الف) اسلام اور مسلمانوں کے خلاف مواد پر مشتمل ویب سائٹس وغیرہ کی تحقیق۔

(ب) اسلام اور مسلمانوں کی طرف سے جواب دینا اور دفاع کرنا۔

(ج) دعوت و تبلیغِ اسلام و سنیت کا فریضہ انجام دینا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

☆☆☆☆☆

انیسواں فقہی سیمینار

منعقدہ: ۱۹/ ۲۰/ ۲۱/ صفر ۱۴۳۳ھ
مطابق ۱۴/ ۱۵/ ۱۶/ جنوری ۲۰۱۲ء
بروز شنبہ، یک شنبہ، دوشنبہ
بمقام: دار العلوم امجدیہ، بھیونڈی، مہاراشٹر

موضوعات

۵۳- بینکوں کی ملازمت شریعت کی روشنی میں
۵۴- فلیٹوں کی زکاۃ
۵۵- مسئلہ کفاءت عصر حاضر کے تناظر میں
۵۶- ڈی این اے ٹسٹ اسلامی نقطۂ نظر سے

بینکوں کی ملازمت شریعت کی روشنی میں

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

بینکوں کی ملازمت شریعت کی روشنی میں

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بینک کے کاروبار تین طرح کے ہیں:

۱- عوام سے مال حاصل کر کے نفع بخش تجارتوں میں لگانا۔

۲- ترسیلِ زر اور امانتوں کے تحفظ کا کرایہ۔

ترسیلِ زر سے مراد ڈرافٹ اور سفری چیک وغیرہ بنانا اور ایک بینک سے دوسرے بینک کو روپے ٹرانسفر کرنا ہے۔

۳- قرض کی فراہمی جس کے ساتھ زائد رقم دینا مشروط ہوتا ہے۔

بینک عوام کے روپے ان کی پسند کے کھاتے اور اسکیموں میں جمع کر کے اپنے دستور کے مطابق انھیں زائد رقم دیتا ہے، یہ تو باتفاق علماے اہل سنت جائز ہے کہ یہ زائد رقم شرعی نقطۂ نگاہ سے سود نہیں۔

ترسیلِ زر اور امانتوں کے تحفظ کا اجارہ تو شرعی قباحتوں سے ہر طرح محفوظ ہے اس لیے اس کے جواز میں کوئی کلام نہیں۔

رہ گیا "قرض بشرط انٹرسٹ فراہم کرنے" کا مسئلہ، تو جمہور فقہاے حنفیہ کی صراحت کے مطابق یہ انٹرسٹ مباح ہے کیوں کہ **عصمتِ بدلین** کی شرط نہ پائے جانے کے سبب یہ سود کے زمرے میں نہیں آتا، اور صاحب فتح القدیر امام ابن الہمام کی تشریح کے مطابق یہ انٹرسٹ مسلمان کو ملے تو مباح اور اگر اسے دینا پڑے تو حرام ہے، اور اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان تو انٹرسٹ دینے کو صاف صاف سود لکھتے ہیں۔

ان حضرات کی فقہی عبارات یہ ہیں:

بدائع الصنائع میں ہے:

وأما شرائط جريان الربا، فمنها أن يكون البدلان معصومين، فإن كان أحدهما غير

معصوم لا يتحقق الربا عندنا، وعند أبي يوسف هذا ليس بشرط، و يتحقق الربا.

وعلى هذا الأصل يخرج ما إذا دخل مسلم دار الحرب تاجرا فباع حربيا درهما بدرهمين، أو غير ذلك من سائر البيوع الفاسدة في حكم الإسلام أنه يجوز عند أبي حنيفة ومحمد.(۱)

طحطاوی میں ہے:

والربا أعمُّ من ذلك إذ يشمل ما إذا كان الدرهمان **من جهة المسلم أو من جهة الكافر. وجواب المسألة بالحل عام في الوجهين**. منح عن الفتح. و قد تقدّم أنّ شرط الربوا عصمة البدلين جميعًا. اهـ.(۲)

ردالمختار میں ہے:

قال في الشرنبلالية: و من شرائط الربا عصمة البدلين، فعصمة أحدهما لا يَمنعُ اهـ. ملخصًا.(۳)

امام ابن الہمام کمال الدین حنفی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ اس مذہب کی گہرائی میں پہنچ کر اس کی شرح یہ فرماتے ہیں۔

لا يخفى أنّه إنّما يقتضي حل مباشرة العقد إذا كانتِ الزيادة ينالها المسلم. و قد التزم الأصحاب في الدرس أنّ مُرادَهم من حِلّ الرّبا ما إذا حصلتِ الزيادةُ للمسلم نظرًا إلى العلّة اهـ.(۴)

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ سے سوال ہوا:

”ہندو سے نقد قرض سودی لینا مسلمان کو جائز ہے؟ یا زیور رکھ کر روپیہ سودی لینا مسلمان کو ہندو سے جائز ہے یا نہیں؟

تو آپ نے جواب دیا:

سود جس طرح لینا حرام ہے یوں ہی دینا بھی حرام ہے جب تک سچی حقیقی مجبوری نہ ہو۔ زیور اگر اپنا ہے تو اسے رہن رکھ کر سودی روپیہ نکلوانا حرام کہ یہ مجبوری نہ ہوئی، زیور بیچ کیوں نہیں ڈالتا۔“(۵)

ان عبارات کی روشنی میں بینک سے ”قرض بشرط انٹرسٹ“ لینے کا حکم یہ واضح ہوا کہ:

---

(۱) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ص:۲۸٤، ج:٥، كتاب البيوع، شرائط جريان الربا، بركاتِ رضا، پور بندر، گجرات.

(۲) طحطاوی حاشيه در مختار، ص: ۱۱۲، ج:۳، أواخر كتاب الربوا.

(۳) رد المحتار، ص:٤۰۹، ج:۷، كتاب الربوا، دار الكتب العلمية، بيروت

(۴) فتح القدير (مع الكفاية وغيرها) ص: ۱۷۸، ج:٦، قبيل كتاب الحقوق.

(۵) فتاوى رضويه ص: ۹۳، ج:۷، رضا اكیڈمی، ممبئی

۱- جمہور کے نزدیک مباح ہے۔

۲- امام ابن الہمام کے نزدیک ناجائز ہے۔

۳- امام احمد رضا کے نزدیک سود و حرام ہے۔

بینک میں اگرچہ اس کے سوا دوسرے بہت سے کام ہیں مگر ملازم کو کسی بھی وقت کوئی بھی کام کرنا پڑ سکتا ہے بلکہ کرنا پڑتا ہے وہ اپنے کو مستقل طور پر اس بات کا پابند نہیں کر سکتا کہ وہ صرف پہلی دو قسموں کے کام انجام دے گا۔ اس لیے اخیر کے دو اقوال پر ناجائز کام کی ملازمت کا سوال ضرور پیدا ہوتا ہے۔

مسلمان تعلیمی و معاشی پسماندگی اور کچھ دوسرے وجوہ کی بنا پر حکومت کی ملازمتوں سے یوں ہی بہت دور ہیں، اگر کسی کے لیے امید کی کوئی کرن نمودار ہوتی ہے تو کچھ نہ کچھ شرعی رکاوٹیں حائل ہو جاتی ہیں اور عموماً دیندار طبقہ اس سے کنارہ کش ہو جاتا ہے، مثال کے طور پر خود اسی بینک کی ملازمت کا سروے کر لیں کتنے دیندار ہوں گے جو اس کی ملازمت کے اہل ہوں گے وہ کوشش کر کے منتخب بھی ہو سکتے ہیں، مگر بہت سے علما اس سے ممانعت فرماتے ہیں، اس لیے وہ اس سے دور رہے، جب کہ ایسے افراد کا دور نہ رہنا نہ صرف ان کے لیے بلکہ ملک و ملت سب کے لیے مفید ہے، اس لیے آپ حضرات سے گزارش ہے کہ اس مسئلے کی تحقیق فرما کر یہ واضح فرمائیں کہ:

بینک کی ملازمت جائز ہے، یا ناجائز؟

☆☆☆☆

خلاصۂ مقالات بعنوان

بینکوں کی ملازمت شریعت کی روشنی میں

تلخیص نگار: مولانا محمد عرفان عالم مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم

مجلس شرعی کے انیسویں فقہی سیمینار کے لیے منتخب تین موضوعات میں سے ایک موضوع ''بینکوں کی ملازمت شریعت کی روشنی میں'' ہے۔ سوال نامہ کی ترتیب کا کام محقق مسائل جدیدہ حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی نے انجام دیا۔

سوال نامہ اواخر شوال ۱۴۳۲ھ میں ملک و بیرون ملک کے ۱۰۸؍ مفتیان کرام و محققین عظام کی بارگاہ میں بذریعہ ای میل، ڈاک اور دستی بھیجا گیا تھا۔ جوابات سے ۳۸؍ حضرات نے نوازا۔ یہ ۳۸؍ مقالات ۱۵۴؍ صفحات پر مشتمل ہیں۔

حضرت مفتی صاحب قبلہ نے اس موضوع پر ایک مفصل اور معلوماتی مقالہ سپردِ قلم فرمایا، جس میں آپ نے پہلے بینک کے ملازمین اور ان کے کاموں کا ایک تعارف پیش کیا ہے، پھر احادیث نبویہ اور جزئیاتِ فقہیہ کی روشنی میں ان سب کے احکام بیان فرمائے ہیں۔ تعارف یہ ہے:

'' بینک ملازمین کے درجہ بہ درجہ مختلف مناصب اور کام ہوتے ہیں جن سے آگاہی بینک ملازمت کے جواز و عدم جواز کی تنقیح کے لیے ضروری ہے اس لیے ہم ذیل میں سب سے پہلے بینک ملازمین اور ان کے کاموں کا ایک تعارفی خاکہ پیش کرتے ہیں۔

ملازمین:

(۱) منیجر (Manager) (۲) اکاؤنٹینٹ (Accountent)

(۳) آفیسرس (Officers) (۴) ہیڈ کیشئر (Head Cashiar)

(۵) کیشئر (Cashier) (۶) کلرکس (Clerks)

(۷) پیونس [چپراسی] (Peons) (۸) واچ مین (Watch Men)

ملازمین کے کام: اب الگ الگ ہر ملازم کا کام ملاحظہ کیجیے

منیجر: یہ بینک کے پورے عملے کا حاکم ہوتا ہے اور یہ منصب بینک کا سب سے بڑا منصب ہے۔ اس کے کام یہ ہیں:

- اسٹاف کی نگرانی، وقت سے یا تاخیر سے آنے جانے والے ملازمین اور ان کے کام پر نظر رکھنا کہ کون ٹھیک سے کام انجام دیتا ہے اور کون لاپرواہی کرتا ہے۔
- اکاؤنٹینٹ کو ذمے داری دینا، صبح میں آتے ہی منیجر اسے کام سونپ دیتا ہے کہ آفیسرس یا کلرکس سے یہ یہ کام کرالو۔
- قرض کے کاغذات کی جانچ کہ وہ صحیح طور پر پُر کیے گئے ہیں یا کہیں کچھ خامی ہے۔ خامی نکلی تو ''لون آفیسر'' کو بتا کر درست کراتا ہے۔
- کیش کی ساری ذمے داری ہیڈ کیشیر کو سونپتا ہے کہ مثلاً آج دس لاکھ روپے تقسیم کرنے ہیں، اتنے رکھ لو، باقی اسٹیٹ بینک میں جمع کر دو۔

  یہ بینکوں کا بینک ہوتا ہے جس میں بینک اپنے فاضل روپے جمع کر دیتے ہیں۔
- بینک کے آمد و خرچ کا پورا حساب ریجنل آفس (Ragional Office) کو بتانا، یہ بھی منیجر کے فرائض میں شامل ہے۔

اکاؤنٹینٹ: اس کی ذمے داری اسٹاف میں سب سے زیادہ ہوتی ہے۔ یہ آفیسرس اور کلرکس سے پورے بینک کے کام کراتا اور اسے چیک کرتا ہے۔ یہ روزانہ صبح کو آتے ہی آفیسرس کو کام سونپ دیتا ہے۔ آفیسرس میں ''لون آفیسر'' بھی ہوتے ہیں۔

آفیسرس: یہ کئی طرح کے ہوتے ہیں:

☆لون آفیسر ☆سیونگ آفیسر ☆کرنٹ آفیسر ☆ڈپوزٹ آفیسر ☆ بِلس آفیسر

ہر آفیسر کے ماتحت ایک یا دو کلرک بھی ہوتے ہیں۔ چھوٹی برانچ ہو تو ایک یا دو آفیسر ہوتے ہیں اور بڑی برانچ ہو تو حسب ضرورت پانچ، چھ بھی ہوتے ہیں۔

بِلس آفیسر: اس کا تعلق بِل ڈپارٹمینٹ سے ہوتا ہے یہ بلوں کے روپے بینک میں جمع کر کے سامان بیچنے والی پارٹی کو اطلاع دیتا ہے ... چھوٹی برانچوں میں انہیں میں سے ایک آفیسر ''اسٹاف میٹر'' ہوتا ہے جو اسٹاف سے متعلق جملہ امور کو انجام دیتا ہے مثلاً ان کی تنخواہ بنانا، چھٹیوں کا حساب بنانا، میڈیکل چھٹی کتنی ہو چکی اور کتنی باقی ہے اس پر نظر رکھنا بلفظ دیگر میڈیکل فیسیلٹی پر کنٹرول رکھنا وغیرہ۔

ہیڈ کیشیر: اس کے ہاتھ میں پورا بینک ہوتا ہے اس کی حیثیت بینک کے دل کی ہوتی ہے اس کا کام کیش پر پورا کنٹرول رکھنا اور پبلک کو پیمنٹ کرنا ہوتا ہے۔ برانچ چھوٹی، بڑی ہونے کے لحاظ سے اس کے ماتحت ایک یا دو کیشیر ہوتے ہیں جو اس کی ہدایت کے مطابق کاموں کو انجام دیتے ہیں۔

کلرکس: یہ بھی کئی طرح کے ہوتے ہیں جیسے آفیسرس کئی طرح کے ہوتے ہیں کیوں کہ یہ سب اپنے اپنے آفیسر کے

ماتحت ہوتے ہیں۔ لون کلرک ☆ سیونگ کلرک ☆ کرنٹ کلرک ☆ ڈپوزٹ کلرک ☆ بلس کلرک

پیونس (چپراسی): یہ دوطرح کے ہوتے ہیں۔ ایک کیش کے لیے جو کیشیر کے ماتحت ہوتا ہے۔ یہ کیش کے بنڈل تیار کرتا ہے۔ دوسرا پورے اسٹاف کے ماتحت ہوتا ہے۔ اس کا کام کاغذات اور دستاویزات کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانا، منیجر کے پاس آنے جانے والوں کو چائے پلانا اور اس طرح کے کچھ اور کام۔

لون کا تعلق کن ملازمین سے ہے؟

لون کا تعلق درج ذیل چار ملازمین سے ہے:

(۱) منیجر، (۲) اکاؤنٹینٹ، (۳) لون آفیسر، (۴) لون کلرک

یہ لوگ براہ راست قرض دینے اور اس کا انٹرسٹ وصول کرنے کے ذمے دار ہیں۔ لون آفیسر چھٹی پر ہو تو منیجر یہ کام کسی بھی آفیسر کے حوالے کر سکتا ہے۔ چھوٹی برانچ میں آفیسر ایک ہی ہوتا ہے اور وہی قرض کے کام بھی دیکھتا ہے۔ قرض منیجر کے یہاں سے منظور ہوتا ہے اور اکاؤنٹینٹ مقروض کے کھاتے میں اتنے روپے جمع کرنے کے لیے لون آفیسر سے کہتا ہے اور لون آفیسر اپنے کلرک کو حکم دے کر جمع کرا دیتا ہے پھر مقروض جب چاہے وہ روپے اپنے کھاتے سے نکال لیتا ہے یا کسی کو دینا ہو تو اسے چک دے دیتا ہے۔

اس سے ظاہر ہے کہ لون کا تعلق چار ملازمین سے ہے اور جب کبھی لون آفیسر نہ ہو تو کسی بھی آفیسر کو اس کی ذمے داری نبھانی پڑ سکتی ہے۔ (یہ معلومات بینک کے ایک ریٹائرڈ آفیسر جناب ضیاء الدین منیار صاحب نے فراہم کیں۔ ان کا پتہ ہے: زینت نگر سوسائٹی، سڈکو، بنگلہ ۷/، نیا ناسک (مہاراشٹر) موبائل نمبر ۰۹۲۲۶۳۱۸۸۹۲)

جائزہ: اس پورے عمل میں کیشیر ذمے دار نہیں ہے، اس کا کام ہے چک بھنانا، کھاتے دار نے جتنے روپے کا چک دیا اتنے روپے وہ اسے ادا کر دیتا ہے اسے کیا معلوم کہ یہ بینک سے انٹرسٹ پر قرض لے رہا ہے۔ یہی حال اس کے ماتحت چپراسی کا بھی ہے بلکہ جو چپراسی پورے اسٹاف کے ماتحت ہوتا ہے اس کا حال بھی اس سے مختلف نہیں کیوں کہ اس کا کام کاغذات کو ایک جگہ سے دوسری جگہ پہنچانا ہے۔ اسے کیا معلوم کہ یہ کیسے کاغذات ہیں۔ پھر سود کے تعلق سے بوجہ اعانت جن لوگوں پر لعنت آئی ہے وہ ہیں شاہدین اور کاتب۔ اور یہ تینوں (کیشیر، اس کا ماتحت چپراسی، عام اسٹاف کا ماتحت چپراسی) ان میں سے نہیں ہیں، کہ نہ شاہد ہیں، نہ کاتب۔ یوں ہی بڑی برانچوں میں عام آفیسرس کا بھی لون سے کوئی تعلق نہیں اور اگر کبھی لون آفیسر غیر حاضر ہو تو اس کی ذمے داری نبھانے سے بچا جا سکتا ہے مثلاً لون آفیسر سے تعلق رکھیں کہ جس دن اسے چھٹی لینی ہو اس دن تاخیر سے بینک میں آئیں، یا خود بھی چھٹی لے لیں، یا منیجر سے درخواست کریں کہ وہ کسی اور کو وہ کام سونپ دے۔

اس عنوان کے تحت علمائے کرام سے ایک سوال یہ کیا گیا تھا کہ:

بینک کی ملازمت جائز ہے یا ناجائز؟

اس سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات دو رائے رکھتے ہیں۔

پہلی رائے: بینک کی ملازمت ناجائز ہے۔

یہ رائے چار علمائے کرام کی ہے۔

(۱) مولانا احمد رضا مصباحی، امرڈوبھا، بستی (۲) مولانا شبیر احمد مصباحی، مہراج گنج (۳) مولانا شمشاد احمد مصباحی، گھوسی مئو (۴) مولانا محمد ناظم علی رضوی مصباحی، جامعہ اشرفیہ

ان حضرات نے دلیل میں ان نصوص و عبارات کو ذکر کیا ہے جو حرمت ربا پر دال ہیں اور جن کی وجہ سے بینک کا ملازم کاتب ربا قرار پاتا ہے جس پر حدیث میں وعید آئی ہے۔

❖ چنانچہ مولانا احمد رضا مصباحی فتاوی رضویہ، فتاوی مصطفویہ اور فتاوی امجدیہ کی ان عبارتوں کو جن کا تعلق سود کی حرمت سے ہے، پیش فرمانے کے بعد لکھتے ہیں:

”خلاصہ یہ کہ جن وجوہ کی بنا پر سرکار اعلی حضرت، سرکار مفتی اعظم اور حضور صدر الشریعہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے زمانے میں یہاں کے سودی بینکوں کی ملازمت جائز نہیں تھی، انہیں علتوں کی بنا پر دور حاضر میں بھی ایسے بینکوں کی ملازمت کے عدم جواز کا حکم باقی ہے۔ اور ان اکابر فقہا کے منقحہ، محققہ، مرجحہ فتاوی سے عدول کی کوئی وجہ مقبول شرعی سمجھ میں نہیں آتی“۔

❖ مولانا شبیر احمد مصباحی فرماتے ہیں:

”خلاصۂ جواب یہ کہ ایسے بینکوں کی ملازمت شرعاً درست نہیں جن میں سودی تمسکات لکھنے پڑیں یا ان کی تصدیق کرنی پڑے۔

❖ مولانا شمشاد احمد مصباحی اپنے جواب کی ابتدا ان الفاظ میں فرماتے ہیں:

”میرے نزدیک بینک کی ملازمت ناجائز و حرام ہے کہ اس میں سودی دستاویز لکھنا اور گناہوں پر تعاون کرنا پایا جاتا ہے“۔

اور مقالے کا اختتام یوں کرتے ہیں:

”جو شخص اتنا پڑھا لکھا ہے کہ بینک کی ملازمت کے لیے منتخب ہو سکتا ہے وہ دوسرے محکموں میں بھی اچھی سے اچھی ملازمت پا سکتا ہے۔ اس لیے طلب معاش اگرچہ انسان کی حاجت میں داخل ہے مگر بینک کی ملازمت پر منحصر نہیں، لہذا اس مقام پر حاجت کا سہارا لینا بے محل سمجھ میں آتا ہے۔“

❖ مولانا ناظم علی مصباحی یوں رقم طراز ہیں:

”میری ناقص رائے میں یہاں ضرورت و حاجت متحقق نہیں۔ آج بہت ساری ناجائز ملازمتیں ہو رہی ہیں پھر ہر ایک کی حاجت کا دروازہ کھلے گا۔ مسلمان ان ملازمتوں پر مجبور نہیں وہ دوسرے حلال ذرائع سے اپنی زندگی کو خوش حال بنا سکتا ہے... ہمارے فقہائے کرام نے اپنے عہد میں ناجائز و حرام کاموں پر اجارہ کو ناجائز فرمایا ان کے زمانے میں بھی ان ملازمین کی حاجتیں ان سے متعلق تھیں مگر انہیں شرعی حاجت کے درجے میں نہیں رکھا اور ان کے ناجائز و حرام ہونے کا حکم جاری فرمایا“۔

دوسری رائے: دوسری رائے بقیہ ۳۳ر محققین کی ہے، جو اس کے جواز کے قائل ہیں۔ مگر علت جواز سب کے یہاں ایک نہیں ہے بلکہ بعض نے جواز کی بنا حاجت پر رکھی ہے تو بعض نے قول جمہور کا سہارا لیا ہے۔ کچھ ایسے بھی ہیں جنہوں نے مشروط جواز کا قول کیا ہے۔ ذیل میں ان تمام کا تفصیلی جائزہ پیش خدمت ہے۔

❖ مولانا قاضی فضل احمد صاحب کے یہاں کتابتِ سود والی ملازمت ناجائز ہے اس کے علاوہ جائز ہے بشرطیکہ ابتداً ظن غالب ہو کہ کتابت سود والے شعبے سے بچتا رہے گا اور بچنے کی کوشش بھی کرتا رہے۔

❖ مولانا رفیق عالم مصباحی حرمت ربا والی عبارتیں ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"ہاں اگر ملازم کو یہ ظن غالب ہو کہ وہ اپنی حکمت عملی سے اس کام سے بچے گا یا اس ملازمت سے دین وملت کا کوئی ایسا مفاد وابستہ ہو جس کا حصول دین وملت کے لیے ضروری ہو تو ایسی صورت میں اس کی اجازت ہوگی۔"

❖ مولانا سلیمان مصباحی قول جمہور کی بنا پر جواز کا حکم دے رہے ہیں مگر ان کے یہاں جمہور میں اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ بھی داخل ہیں یعنی قرض بشرط انٹریسٹ ان کے یہاں بھی سود نہیں ہے (ہم آگے چل کر اس نظریہ کے دلائل بھی پیش کریں گے) موصوف جواز کی ایک اور وجہ بیان کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

"بعض اوقات بینک میں ملازمین کو سودی حساب وکتاب کرنا پڑتا ہے اور یہی چیز عدم جواز کا سبب ہے۔ اس دور میں جب کہ بینکوں میں کمپیوٹر سسٹم نافذ کر دیا گیا ہے ملازمین کو سودی حساب وکتاب نہیں کرنا پڑتا بلکہ کمپیوٹر ڈاٹا سے از خود صارفین کے اکاونٹ میں انٹرسٹ درج ہو جاتا ہے... ہاں بعض صورتوں میں جب کہ مسلم ملازمین ایسے قرض کی منظوری اور اس کی فراہمی پر مامور ہو تو ایسی صورت میں وہ اپنی ڈیوٹی تبدیل کروالیں تاکہ انہیں منہیات کا ارتکاب نہ کرنا پڑے۔"

❖ مولانا محمد نظام الدین قادری فتاوی رضویہ ج۵ کا وہ فتوی جو تلاوت قرآن اور مجلس میلاد پر اجارہ کے بارے میں ہے، نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"اس دلیل سے واضح ہوتا ہے کہ اگر اجارہ میں سرے سے کسی طاعت کا ذکر نہ آئے اور اجیر خاص کو مطلق کام پر رکھا جائے تو اجارہ صحیح قرار پاتا ہے۔ بعد میں اس سے کوئی بھی جائز کام لے سکتا ہے۔ اسی طرح اگر کسی نوع کے کام پر اجیر خاص بنایا جائے جس میں معصیت کا ذکر نہ آئے تو یہ اجارہ بھی جائز ہونا چاہیے کہ یہاں بھی اجارہ منافع ابدان پر ہے، معصیت پر نہیں۔ ہاں! کار معصیت حلال نہ ہوگا۔ اس لیے آدمی کسی تدبیر سے اپنے آپ کو سودی لین دین کے معاملات سے بچالے جائے تو ملازمت جائز ہوگی۔

❖ مولانا محمد شہاب الدین اشرفی لکھتے ہیں:

"اگر مطلق بینک میں کام انجام دینے کی شرط پر بحالی ہوئی ہے تو بینک کی ملازمت شرعاً درست ہے۔ بعد میں اگر افسران ناجائز لین دین والا کام کرنے کا حکم دیتے ہیں تو اس پر لازم ہے کہ حتی الامکان پیسہ وغیرہ دے کر بچنے کی کوشش کرے۔ اور بچنے کی صورت نظر نہ آئے تو برا جانتے ہوئے انجام دے گا اور استغفار کرے گا اور ڈیوٹی کی تبدیلی کا مطالبہ کرتا رہے گا۔

موصوف نے یہ وضاحت نہیں کی کہ ملازم پر جو "پیسہ" دینالازم ہوگا اس روپے کی شرعی حیثیت کیا ہوگی۔ نیز یہاں لزوم سے کیامراد ہے فرض یاواجب۔

❖ مولاناشہاب الدین احمد نوری نے لکھاہے کہ:

"جو بینک یہاں کے کافروں کا ہو یایہاں کی جمہوری حکومت کا ہوتو جب اس کا نفع شرعاسود نہیں تو ایسے بینک کی ملازمت بھی جائز ہونی چاہیے کیوں کہ تحقق ربا کے لیے عصمت بدلین شرط ہے۔

❖ اور مولاناشیر محمد خان رضوی ، جودھ پور کے نزدیک جواز کی علت کچھ اور ہی ہے، فرماتے ہیں:

"امام اہل سنت فتاوی رضویہ شریف میں رقم طراز ہیں:

جس کے پاس مال حلال و حرام مختلط ہو مثلاتجارت بھی کرتا ہے اور سود بھی لیتا ہے اس کے یہاں نوکری کرناشرعاجائز ہے۔"(۱)

اس حکمت آمیز فیصلہ نے تمام الجھنوں کا حل پیش فرمادیا، جب اس نوع کے شخص کے پاس ملازمت رواہے تو بینک بھی ہو بہو اسی کیفیت و ہیت کی حامل ایک مؤسسہ ہے... لہذا امام اہل سنت کے فقیہانہ فیصلہ کی روشنی میں یہ امر بھی ثابت ہے کہ موجودہ بینکوں میں مسلم کی ملازمت درست ہے۔

حضرت نے یہ واضح نہیں فرمایاکہ کتابت رباوالی ملازمت بھی ان کے یہاں جائز ہے یانہیں۔ مخلوط آمدنی والے مالک کے یہاں ملازمت الگ بات ہے اور خاص فعل حرام کی ملازمت الگ چیز ہے۔

مندوبین کے ایک طبقے نے یہ موقف اختیار کیاہے کہ:

ایسی ملازمت جائز ہے اور جواز کا قول جمہور فقہا کے اعتبار سے ہے۔

یہ رائے درج ذیل علمائے کرام کی ہے:

(۱)مولانامحمد انور نظامی (۲)مولاناتوفیق احسن برکاتی (۳)مولانا قاضی فضل رسول مصباحی (۴)مولانامحمد ابرار احمد امجدی (۵) مفتی انفاس الحسن چشتی (۶) مولاناابرار احمد اعظمی (۷) مولانا محمد ناصر حسین مصباحی

❖ مولانامحمد انور نظامی لکھتے ہیں:

"موجودہ حالات میں حربیوں کے زیر انتظام بینکوں میں ملازمت مذہب جمہور کے مطابق جائز ہے۔"

موصوف کے نزدیک مذہب جمہور میں اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ بھی شامل ہیں (اس کا تفصیلی بیان آگے آرہاہے)

❖ مولاناتوفیق احسن برکاتی نے قول جمہور کی صراحت نہیں کی ہے، مگر ان کے مقالے سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ بھی مذہب جمہور کے مطابق جواز کا قول کررہے ہیں۔ ان کی گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ ہندوستان کے بینکوں سے لین دین کی صورت مسلم اور حربی کے درمیان کاروبار کی ہوئی اور عصمت بدلین مفقود ہونے کی وجہ سے سودی کاروبار نہ ہوا،

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۸، ص:۱۶۶، کتاب الإجارۃ، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی

لہذا ملازم کاتب ربا اور معاون علی الاثم نہ رہا۔

❖ مولانا قاضی فضل رسول مصباحی لکھتے ہیں:

"بینک کی ملازمت ملنی چاہیے کہ بعض فقہا کے فرمان کے مطابق یہ سودی کاروبار ہی نہیں تو سودی دستاویز کی کتابت کا معاملہ ہی نہ رہے گا۔

❖ مولانا ابرار احمد امجدی فرماتے ہیں:

"جب جمہور علما کے مذہب پر قرض بشرط انٹرسٹ مباح اور امام ابن الہمام کے نزدیک ناجائز ہے۔ یعنی ان میں سے کسی کے نزدیک یہ سود نہیں تو ان کے مذہب پر عمل کرتے ہوئے بینک کی ملازمت جائز ہے۔"

❖ مفتی انفاس الحسن چشتی رقم طراز ہیں:

"خلاصہ کلام یہ کہ نفع مسلم کی صورت میں قرض بشرط انٹرسٹ جملہ فقہاے احناف کے یہاں جائز ہے، امام احمد رضا قدس سرہ کے یہاں بھی اس صورت میں سود کا تحقق نہیں ہوتا، لہذا بینک کی ملازمت شرعی قباحتوں سے پاک ہونے کی وجہ سے جائز ہونی چاہیے۔

❖ مولانا ابرار احمد اعظمی اپنے مقالے کے خلاصے میں لکھتے ہیں:

"از راہ فتویٰ حربی بینکوں کی ملازمت جائز ہونی چاہیے۔ اور قرض بشرط انٹرسٹ کی فراہمی کو سودی کاروبار سے مستثنیٰ قرار دیا جانا چاہیے:

لأنه هو الموافق لإطلاق المتون، فعند التخالف ينبغي إليها الركون، وهو قول الأكثر. وقد تقرر ان العمل بما عليه الأكثر، وهو الأرفق للناس، فينبغي إليه الميل عند استفتاء الناس."

❖ مولانا محمد ناصر حسین مصباحی لکھتے ہیں:

"حالات کا تقاضا ہے کہ جمہور کے مذہب پر فتویٰ دیتے ہوئے بینک کی ملازمت کو جائز قرار دیا جائے۔

مگر موصوف نے اپنے مقالے میں یہ وضاحت نہیں فرمائی کہ کن حالات کا یہ تقاضا ہے؟ اور یہ تقاضا کس درجہ کا ہے؟

بقیہ انیس محققین نے بوجہ حاجت اس ملازمت کی اجازت دی ہے۔ (بعض نے دیگر اسباب کے ذریعہ بھی جواز پر استدلال کیا ہے جس کی تفصیل آرہی ہے۔)

وہ انیس حضرات یہ ہیں:

(۱) مولانا محمد نظام الدین مصباحی، بولٹن (۲) مولانا محمد عالم گیر مصباحی (۳) مولانا منظور احمد خاں عزیزی (۴) مولانا عبد الغفار اعظمی (۵) مولانا محمد بشیر القادری (۶) مولانا محمد مسیح احمد قادری مصباحی (۷) مولانا عبد السلام رضوی مصباحی (۸) مولانا نصر اللہ رضوی (۹) مولانا محمد عارف اللہ فیضی (۱۰) مولانا آل مصطفی مصباحی (۱۱) مولانا محمد ہارون مصباحی

(۱۲)مولانا قاضی شہید عالم رضوی (۱۳)مولانا محمود علی مشاہدی (۱۴)مفتی محمد معراج القادری (۱۵) مفتی بدر عالم مصباحی (۱۶)مفتی محمد نسیم مصباحی (۱۷)مولانا محمد صدر الوری قادری (۱۸)مولانا محمد ادریس مصباحی (۱۹) حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی

ان میں سے اکثر حضرات نے پہلے حرمت ربا کے نصوص کو پیش کر کے اصالتاً اس کے عدم جواز کی طرف اشارہ فرمایا ہے اور جمہور فقہاے احناف نیز امام ابن الہمام اور اعلیٰ حضرت علیہم الرحمہ کے نظریات کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ اس کے باوجود یہ حضرات حاجت، دفع حرج وغیرہ اسباب کی وجہ سے بینک کی ملازمت کو جائز قرار دیتے ہیں۔ بعض نے ضرورت کا بھی سہارا لیا ہے۔

❖ چنانچہ مولانا محمد نظام الدین مصباحی (بولٹن) حضور شارح بخاری علیہ الرحمہ کے ایک فتوے کے پیش نظر فرماتے ہیں:

''اگر عصر حاضر میں مسلمان کو کوئی اور حلال روز گار نہ ملتا ہو تو ایسے مسلمان کو بوجہ حاجت بینک کی ملازمت کی اجازت ہونی چاہیے۔

❖ مولانا محمد عالم گیر مصباحی کے دو صفحے کے طویل خلاصے کا ماحصل یہ ہے کہ بینک کی ملازمت تحصیل معاش کا ایک اہم ذریعہ ہے اور تحصیل معاش حاجت شرعیہ میں داخل ہے تو حاجت شرعیہ کے تحت بینک کی ملازمت جائز ہونی چاہیے، جب کہ کوئی دوسری نوکری ملنے کی امید نہ ہو۔

❖ مولانا منظور احمد خاں عزیزی حالات حاضرہ اور مسلمانوں کی معاشی زبوں حالی اور بذریعہ سودی قرض ٹیکس کے بوجھ سے بچنے کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''چنانچہ انہیں باتوں کو مد نظر رکھتے ہوئے اوائل شعبان المعظم ۱۴۱۴ھ مطابق ۱۷/ جنوری ۱۹۹۴ء روز دوشنبہ کو بنارس میں مجلس شرعی کے فیصل بورڈ کے اہم اجلاس میں جواز کا فیصلہ ہوا۔ فیصلہ کا متن یہ ہے۔

''بینک کا قرض جس پر کچھ زائد رقم دینی پڑتی ہے، اگر وہ زائد رقم انکم ٹیکس سے وضع ہو جائے یا بینک سے قرض بشرط مال فاضل لینے میں انکم ٹیکس سے کم از کم مال فاضل کے برابر یا اس سے زائد کی بچت ہو تو بینک سے قرض لینا مباح ہے''

[جدید بینک کاری]

اس کے بعد نتیجۂ بحث نقل کرتے ہیں کہ قرض بشرط انٹرسٹ فراہم کرنے کے مسئلے کو جب فیصل بورڈ نے مباح قرار دے دیا، جس کی وجہ سے بینک کی ملازمت دائرہ ممانعت میں آ رہی تھی جب اسی کو لباس اباحت سے ملبوس کر دیا گیا، تو اب بینک کی ملازمت کے عدم جواز کا حکم نہیں ہونا چاہیے۔

❖ مولانا عبد الغفار اعظمی لکھتے ہیں:

''بینک کی ملازمت سود کی آلودگی کے سبب بقول فقہاے کرام حرام ہے۔ لیکن اس دور میں حاجت اور دفع حرج کی خاطر یہ ملازمت جائز ہونی چاہیے۔

❖ مفتی محمد بشیر القادری لکھتے ہیں:

"جمہور علما کے مطابق جواز کا حکم ہونا چاہیے۔ موصوف نے مقالے میں مسلمانوں کی بدحالی اور معاشی مشکلات کا بھی تذکرہ کیا ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ بوجہ حاجت قول جمہور اختیار کرنے کے قائل ہیں۔

❖ مولانا مسیح احمد لکھتے ہیں:

"فی زماننا مسلمانوں کو گورنمنٹ سروس مشکل سے حاصل ہوتی ہے خصوصاً بینک کی ملازمت تو عنقا ہوگئی ہے۔ نیز مسلمانوں کے اقتصادی حالات ناگفتہ بہ ہیں۔ ایسی صورت میں بینک کی ملازمت سے کنارہ کشی قومی وملی نقصان کا باعث ہوگی۔"

❖ مولانا عبد السلام نے بایں الفاظ اپنا موقف بیان کیا ہے:

"بینک وغیرہ کی ملازمت ملت وقوم کے لیے بمنزلہ ضرورت وحاجت ہے .... لہذا مذکورہ ملازمت جائز ومباح ہے۔ مسلمانوں کو چاہیے کہ کوشش کرکے، کامل تگ ودو کے ذریعہ بینک کی ملازمت حاصل کریں۔

❖ مولانا نصر اللہ رضوی نے بھی حاجت کے ساتھ ضرورت کو ذکر کیا ہے۔

❖ مولانا محمد عارف اللہ فیضی نے مسلمانوں کی معاشی بدحالی اور مالی تنگی وغیرہ کا تذکرہ کرنے کے بعد فتاوی رضویہ کی عبارت (جس میں اسباب ستہ کا تذکرہ ہے) پیش کیا ہے۔ آگے فرماتے ہیں:

"امام احمد رضا کی اس عبارت کی روشنی میں ہمارے ذکر کردہ امور کو ملاحظہ فرمائیں تو روز روشن کی طرح عیاں ہوجائے گا کہ یہاں دفع حرج وضرر بھی ہے اور مصالح کی رعایت کے ساتھ مفاسد کا ازالہ بھی اس لیے یہ ملازمت جائز ہے۔"

❖ مولانا آل مصطفی مصباحی لکھتے ہیں:

"وہ اشخاص جو بینک سے قرض لے کر نفع اٹھاتے ہیں اور عموماً فائدے میں رہتے ہیں۔ یا فائدے میں رہنا مظنون بظن غالب ہے تو ایسے لوگوں کے لیے بینک سے قرض بشرط انٹرسٹ ممنوع نہیں۔

اور اس قسم کے تاجر اور تحصیل نفع کے لیے کوشاں ملازموں کو بینک وغیرہ سے قرض کی اجازت ہوگی۔ اور ہم حدیث پاک "ظنوا المومنین خیرا" کے تحت یہی سمجھتے ہیں کہ بینک سے قرض بشرط انٹرسٹ لینے والے یا تو تاجر پیشہ مسلمان ہیں یا صحیح سچی مجبوری والے۔ اس لیے حکم یہ ہوتا ہے کہ بینک کی ملازمت جائز ہے۔

❖ مولانا محمد ہارون مصباحی لکھتے ہیں:

"بینک کی ملازمت کو ناجائز قرار دینے میں صرف مسلمان ملازم کا ہی نقصان نہیں، بلکہ ملک وملت سب کا نقصان ہے اس لیے اس نقصان عظیم کو مدنظر رکھتے ہوئے بینک کی ملازمت کو جائز ہونا چاہیے۔"

❖ مولانا قاضی شہید عالم رضوی اپنے مقالے کے آخری صفحہ پر رقم طراز ہیں:

"الغرض بینک کی ملازمت میں زیادہ تر کام جائز امور پر مشتمل ہوتے ہیں۔ البتہ کچھ کام ناجائز بھی کرنے پڑتے ہیں .... ایسی صورت میں اس طرح کی ان تمام سرکاری ملازمتوں سے پرہیز کرنا پڑے گا۔ اور قوم مسلم نہایت حرج اور دشواریوں سے دوچار ہوجائے گی۔

لہذا حتی الامکان منہیات سے بچتے ہوئے اس طرح کی سرکاری ملازمتوں کی اجازت ہوگی۔

❖ مولانا محمود علی مشاہدی کی رائے یہ ہے:

’’مسلمانان ہند کی تعلیمی اور معاشی زبوں حالی کے پیش نظر جمہور فقہاے احناف کے قول کو اختیار کرتے ہوئے بینکوں کی ملازمت کے جواز کا حکم ہونا چاہیے۔

❖ مفتی محمد معراج القادری فرماتے ہیں:

’’آج ہندوستان میں مسلمانوں کی تعداد ملازمت کا حال نہایت ابتر ہے۔ دو چند فی صد سے زیادہ نہیں۔ لہذا اس تناظر میں کچھ تسہیل کی ضرورت ہے۔ اور وہ تسہیل جمہور فقہا کے نظریہ پر عمل کرنے سے حاصل ہو سکتی ہے۔ لہذا جمہور فقہا کے مذہب پر جواز کا فتویٰ دیا جائے۔ یا اس کے لیے کسی سبب تخفیف پر غور کیا جائے‘‘۔

❖ مفتی بدر عالم مصباحی ملازمین کو بینک مالکان اور سودی قرض لینے والوں کے درمیان واسطہ مانتے ہیں اور حرام کام کا واسطہ بھی چوں کہ حرام ہوتا ہے، لہذا اس کا جواب دیتے ہیں کہ واسطہ کی حرمت اصل کی حرمت سے اخف ہے۔

پھر ملازمین کو گناہ سے بچنے کے لیے پانچ ہدایات جاری کرتے ہیں۔ اور ان پر عمل کرنے کی شرط پر ملازمت کو جائز قرار دیتے ہیں۔ مزید فرماتے ہیں:

ایک بات یہ بھی ہے کہ قرض لینے والے مسلمان عموماً یا تو انٹرسٹ سے زیادہ نفع حاصل کرنے والے تاجر ہوتے ہیں یا انکم ٹیکس سے بچنے والے یا ارباب حاجت شرعیہ۔ اور ان تینوں کے لیے سودی قرض لینے کی شرعاً اجازت ہے تو انہیں جیسے افراد کی طرف نظر کرتے ہوئے بینکوں کی ملازمت جائز ہونی چاہیے۔ (ملخصًا)

❖ مفتی محمد نسیم مصباحی حضور شارح بخاری علیہ الرحمہ کا مندرجہ ذیل فتویٰ دلیل جواز کے طور پر پیش فرماتے ہیں:

’’بینک کی ملازمت جائز ہے یا نہیں، یہ بڑا مشکل مسئلہ ہے کیوں کہ بینک میں بہرحال سودی لین دین ہوتا ہے۔ سودی دستاویز لکھنا یا سودی رجسٹر رکھنا بھی حرام ہے۔ حدیث میں فرمایا گیا: ’’لعن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أكل الربوا وموكله وكاتبه وشاهده وقال هم سواء‘‘[1] لیکن بینک سے متعلق رہنا آج کل ایک معاشی حاجت ہے اور بوجہ حاجت بہت سی ممنوع چیزیں جائز ہو جاتی ہیں۔ اس لیے اس زمانہ میں بینک کی ملازمت کے جواز کا حکم ہے۔‘‘ اسی فتوے کو مولانا نظام الدین مصباحی (بولٹن) نے بھی اجمالاً ذکر کیا ہے۔

❖ مولانا صدر الوری قادری کی رائے یہ ہے:

’’آج جب کہ ملک کے حالات دگرگوں ہیں تقریباً ہر جگہ اور ہر شعبے میں فرقہ واریت دیکھنے میں آتی ہے۔ جس کے نتیجے میں مسلمان تمام صلاحیتوں کے باوجود ملازمت سے محروم رہتے ہیں جب کہ کسب معاش انسان کی اہم ضرورت ہے۔ اس لیے جو مسلمان بینک کی ملازمت کا اہل ہو اور اس کو کوئی اور جائز ملازمت نہ مل رہی ہو اس کے لیے بوجہ حاجت

---

(۱) صحيح مسلم، ج:۲، ص:۲۷، كتاب البيوع، باب الربا، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك فور

بینک کی ملازمت جائز ہونی چاہیے۔

❖ مولانا محمد ادریس مصباحی کے مطابق:

''ملک کا سارا سرمایہ نقد اور سونے کی شکل میں بینکوں میں ہی موجود ہے، اب اگر بینک کی ملازمت کو ناجائز قرار دیا جائے تو مسلمان قوم اس تمام زر و مال سے بے دخل قرار دے دی جائے گی، جو اتنا بڑا مالی خسارہ ہوگا جس کا تصور ہی روح فرسا ہے۔ ہم ملک میں رہ کر بھی غریب الدیار لوگوں کی صف میں آجائیں گے۔''

○ حضرت مفتی صاحب قبلہ نے ملازمین کے کاموں کے اعتبار سے احکام کی جو تفصیل بیان فرمائی ہے وہ یوں ہے:

''قرض بشرط انٹرسٹ: کی تمام صورتیں حرام نہیں بلکہ بہت سی مباح ہیں۔

۱۔ مسلمان انکم ٹیکس کے ضرر کثیر سے بچنے کے لیے قرض لے اور اس کی میعاد پر ادا کردے تاکہ انٹرسٹ انکم ٹیکس سے کم رہے۔

۲۔ چھوٹ پر لیے جانے والے قرضے، جب کہ واجب الادا قرض کی ادائیگی میں اتنی دیر نہ کرے کہ انٹرسٹ بڑھ کر اصل سرمایہ قرض سے بڑھ جائے۔

۳۔ ایسے کام کے لیے قرض لیا جائے جس میں انٹرسٹ سے زیادہ نفع کا ظن غالب ہو۔

۴۔ سخت احتیاج کی وجہ سے بقدر حاجت قرض لے اور ظن غالب ہو کہ وہ قرض ضرور ادا کردے گا۔

ان تمام صورتوں میں بینک سے قرض لینا جائز ہے لہٰذا اس کی منظوری دینا اور اس کے کاغذات و دستاویزات تیار کرنا بھی جائز ہے۔

۵۔ غیر مسلم بینک سے قرض لے تو اس کے کاغذات اور دستاویزات تیار کرنا بھی جائز ہے۔

درج بالا صورتوں کے سوا کوئی مسلمان ''قرض بشرط انٹرسٹ'' لے تو یہ مذہب جمہور پر مباح اور امام ابن الہمام اور امام احمد رضا علیہما الرحمۃ والرضوان کے مذہب پر سود و ناجائز ہے اور صرف یہی ایک صورت غور طلب ہے۔

چند ملازمتوں کا جواز متفق علیہ ہے: اور اس قدر تو گزشتہ سطور سے عیاں ہے کہ کیشیر اور چپراسی اور دربان (واچ مین) کے دامن انٹرسٹ سے داغ دار نہیں ہوتے اس لیے مسلمان ان تینوں مناصب کی ملازمت اور بڑی برانچوں میں لون آفیسر کے سوا کسی اور شعبے کے آفیسر کی ملازمت قبول کر سکتا ہے کہ بینک کی یہ ملازمتیں بالاتفاق جائز ہیں اور ان ملازمتوں کا انٹرسٹ سے کوئی تعلق نہیں۔

یہاں سے واضح ہوا کہ: تحقیق طلب صرف چار عہدوں کی ملازمتیں ہیں، مینجر، اکاؤنٹینٹ، لون آفیسر، لون کلرک اور وہ بھی قرض جاری کرنے کی صرف ایک صورت میں، باقی صورتیں اور باقی ملازمتیں جائز ہیں۔ اس لیے اب ہم قرض کی اس تحقیق طلب صورت پر غور کرتے ہیں۔

سود بھی حرام اور سودی دستاویز لکھنا حرام:

اس امر پر تمام فقہاے کرام و علماے اسلام کا اتفاق ہے کہ جو چیز سود ہے وہ قطعاً حرام و گناہ ہے اور جو چیز مباح ہے وہ قطعاً سود نہیں۔ یونہی یہ امر بھی متفق علیہ ہے کہ سودی دستاویز لکھنا ناجائز و گناہ ہے۔ حدیث شریف میں ہے:

عن جابر بن عبد الله -رضي الله تعالى عنهما- قال: "لعن رسول الله -صلّى الله تعالى عليه وسلم- آكل الربا ومؤكله وكاتبه وشاهديه. وقال: هم سواء."(۱)

"حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے سود کھانے والے، کھلانے والے، سودی دستاویز لکھنے والے اور اس کے شاہدین پر لعنت فرمائی: نیز فرمایا کہ یہ سب گناہ میں برابر ہیں۔

وعن ابن مسعود -رضي الله تعالى عنه- قال: آكلُ الربا و مُؤكلُه و شاهداه و كاتبُه إذا علموا به ملعونون على لسان محمّد -صلى الله تعالى عليه وسلم- (۲)

سود کھانے والے، کھلانے والے، اس کے گواہ اور لکھنے والے محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی زبان پر ملعون ہیں جب کہ انھیں یہ معلوم ہو کہ مال سودی ہے۔

قرض کا انٹرسٹ سود ہے، یا نہیں؟ لیکن حکومت ہند کے بینکوں سے قرض لینے پر جو زاید رقم "انٹرسٹ" کے عنوان سے دی جاتی ہے وہ سود ہے یا نہیں اس میں فقہاے کرام کے درمیان اختلاف ہے۔

جمہور فقہاے حنفیہ علیہم الرحمۃ والرضوان کے مذہب کے مطابق یہ سود نہیں کیوں کہ سود کے پائے جانے کے لیے "عصمتِ بدلین" شرط لازمی ہے اور وہ یہاں مفقود ہے کہ بدلین میں سے ایک اپنی حقیقت کے لحاظ سے معصوم اور دوسرا مباح ہے۔

اور امام ابن الہمام کمال الدین حنفی اور امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان کے مذہب مختار پر یہ سود ناجائز ہے کیوں کہ عصمتِ مالِ مسلم کا تقاضا یہی ہے، عامۂ متون و شروح میں ہے:

لا ربا بين المسلم والحربي- (۳)

---

(۱) أخرجه أيضًا: مسلم في صحيحه(۲/ ۲۷، باب الربا، مجلس البركار، و ۳/ ۱۲۱۹، رقم ۱۵۹۸). و ابن عساكر في تاريخ دمشق (۴۹/ ۳۶۳).

(۲) أخرجه النسائى (۸/ ۱۴۷، رقم ۵۱۰۲)، والبيهقى فى شعب الإيمان (۴/ ۳۹۱، رقم ۵۵۰۷). وأخرجه أيضًا: الطيالسى (ص ۵۳، رقم ۴۰۱)، وأحمد (۱/ ۴۳۰، رقم ۴۰۹۰)، وعبد الرزاق (۳/ ۱۴۴، رقم ۵۱۰۰)

(۳) ابن خزيمة (۴/ ۸، رقم ۲۲۵۰)، وأبو يعلى (۹/ ۱۵۷، رقم ۵۲۴۱)، وابن حبان (۸/ ۴۴، رقم ۳۲۵۲)، والطبرانى فى الشاميين (۲/ ۲۷۹، رقم ۱۳۳۸)، والشاشى (۲/ ۲۸۰، رقم ۸۵۴)، والحاكم (۱/ ۵۴۵، رقم ۱۴۳۰)، وقال: صحيح على شرط مسلم. والبيهقى (۹/ ۱۹، رقم ۱۷۵۶۹).

مسلم اور غیر مسلم کے درمیان سود نہیں۔

مثلاً مختصر القدوری اور ہدایہ میں ہے:

(ولا ربا بين المولى و عبده ولا بين المسلم والحربيّ في دار الحرب) خلافًا لأبي يوسف والشافعي ... و لنا: قوله عليه الصلاة والسلام: لا ربوا بين المسلم والحربيّ في دار الحرب. اھ. (۱)

فتح القدیر میں ہے:

وَعَلَى هذَا الْخِلَافِ الرِّبَا بَيْنَ الْمُسْلِمِ الْأَصْلِيِّ وَالْمُسْلِمِ الَّذِي أَسْلَمَ فِي دَارِ الْحَرْبِ اھ. (۲)

یہ اور اس طرح کے دوسرے نصوص مذہبی مسلم اور غیر کے معاملات میں علی الاطلاق سود کی نفی کرتے ہیں جس کا تقاضا یہ ہے کہ بہر حال مسلم و غیر مسلم کا کم و بیش لین دین سود نہ ہوگا چناں چہ امام ملک العلما علاء الدین کاسانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں:

وأما شرائط جريان الربا "فمنها" أن يكون البدلان معصومين، فإن كان أحدهما غير معصوم لا يتحقق الربا عندنا، وعند أبي يوسف هذا ليس بشرط، و يتحقق الربا. اھ. (۳)

اس عبارت میں واضح الفاظ میں صراحت ہے کہ دونوں بدل معصوم ہوں تو سود کا تحقق ہوگا اور اگر کوئی ایک بدل غیر معصوم ہو تو سود کا تحقق نہ ہوگا، یہاں تک کہ امام ابن الہمام کمال الدین حنفی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے بھی نصوصِ مذہبی کے اس عموم کا اعتراف کیا ہے، چناں چہ فرماتے ہیں:

وَالرِّبَا أَعَمُّ مِنْ ذَلِكَ، إِذْ يَشْمَلُ مَا إِذَا كَانَ الدِّرْهمَانِ (بدرهم) مِنْ جِهةِ الْمُسْلِمِ وَمِنْ جِهةِ الْكَافِرِ، وَجَوَابُ الْمَسْأَلَةِ بِالْحِلِّ عَامٌّ فِي الْوَجْهيْنِ.اھ(۴)

لیکن اسی کے ساتھ امام ابن الہمام رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ اپنی دقتِ نظر کا مظاہرہ فرماتے ہوئے یہ انکشاف بھی فرماتے ہیں کہ علّتِ ربا "عصمتِ مال" ہے، اس لیے اگر چہ معاملہ مسلم و غیر مسلم کے درمیان ہو لیکن مسلمان کو زیادہ دینا پڑے تو وہ ربا و سود ہوگا، آپ کے کلمات یہ ہیں:

فَالظَّاهِرُ أَنَّ الْإِبَاحَةَ بقَيْدِ نَيْل الْمُسْلِمِ الزِّيَادَةَ، وَقَدْ الْتَزَمَ الْأَصْحَابُ فِي الدَّرْسِ أَنَّ مُرَادَهمْ مِنْ حِلِّ الرِّبَا وَالْقِمَارِ مَا إِذَا حَصَلَتْ الزِّيَادَةُ لِلْمُسْلِمِ نَظَرًا إِلَى الْعِلَّةِ وَإِنْ كَانَ

---

(۱) الهداية ص: ۷۰، ج:۳، آخر باب الربوٰا، مجلس بركات

(۲) فتح القدير، ، ج:۷، ص:۷۳، باب الربا

(۳) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج:۵، ص:۲۹۱، كتاب البيوع، شرائط جريان الربا،

(۴) فتح القدير، ج:۷، ص:۹۳، آخر باب الربا من كتاب البيوع، بركاتِ رضا، پور بندر، گجرات

إِطْلَاقُ الْجَوَابِ خِلَافَه، وَاللّٰهُ سُبْحَانَه وَتَعَالَىٰ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ. اھ. (۱)

اس اقتباس کے آخری کلمہ: "نظرًا إلى العلّة" میں "علّة" سے مراد "عصمتِ مال" ہے تو امام موصوف کے ارشاد کا مطلب یہ ہوا کہ جب علّتِ ربا "عصمتِ مال" ہے اور معلول اپنی علّت سے جدا نہیں ہوتا، تو علت جہاں کہیں بھی پائی جائے وہاں معلول یعنی ربا کا وجود ہوگا، لہٰذا جیسے دونوں بدل معصوم ہوں تو ربا متحقق ہوتا ہے، کیوں کہ علتِ ربا عصمتِ مال موجود ہے، ویسے ہی جب ایک بدل معصوم اور دوسرا غیر معصوم ہو تو بھی ربا کا تحقق ہوگا کہ علت ربا یہاں بھی موجود ہے۔

مسلم الثبوت و فواتح الرحموت میں ہے:

(إذا علّل الشارع حُكمًا بِعلّةٍ بأن يقول: "الخمر حرامٌ لأنّه مسكرٌ عَمَّ في مَحَالِّها) أي فيما يوجد فيه تلك العلّة (بالقياس) لا بالصّيغة .... لنا: الظاهرُ استقلالُ العلّة بالعِلّيَةِ. (و ليس) هذا العموم (بالصّيغة) اھ. (۲)

اس تشریح سے یہ امر واضح ہو کر سامنے آگیا کہ مسلم اور غیر مسلم کے درمیان قرض کے لین دین کا معاملہ ہو اور مالِ زاید مسلمان کو دینا پڑے تو جمہور فقہا کے نزدیک یہ ربا نہیں کہ ان کے نزدیک وجودِ ربا کی علّتِ مستقلہ بلفظ دیگر علّتِ تامہ "عصمتِ بدلین" ہے جو اس صورت میں مفقود ہے، اور امام ابن الہمام رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے نزدیک ربا ہے کہ ان کے نزدیک مطلقاً عصمتِ مال ہی علّتِ ربا ہے۔

اور اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس باب میں وہ بھی امام ابن الہمام علیہ الرحمہ کے ہمنوا ہیں چنانچہ آپ ہندو سے سودی قرض لینے کے بارے میں فرماتے ہیں: "سود جس طرح لینا حرام، یوں ہی دینا بھی حرام ہے **جب تک سچی حقیقی مجبوری نہ ہو**۔ زیور اگر اپنا ہے تو اسے رہن رکھ کر سودی روپیہ نکلوانا حرام کہ یہ مجبوری نہ ہوئی، زیور بیچ کیوں نہیں ڈالتا۔" (۳)

"سچی حقیقی مجبوری" یہ ضرورتِ شرعیہ کی دوسری تعبیر ہے اور یہاں وہی مراد ہے چنانچہ اسی مسئلے کو ایک دوسرے مقام پر آپ نے یوں بیان فرمایا:

"شریعت مطہرہ کا قاعدہ مقرر ہے کہ "الضرورات تبيح المحظورات" اسی لیے علما فرماتے ہیں کہ محتاج کو سودی قرض لینا جائز ہے۔ "محتاج" کے یہ معنیٰ: جو واقعی حقیقی ضرورت قابل قبولِ شرع رکھتا ہو کہ نہ اس کے بغیر چارہ ہو نہ کسی طرح بے سودی روپیہ ملنے کا یارا۔" (۴)

---

(۱) فتح القدير، ج:۷، ص:۹۳، آخر باب الربا من كتاب البيوع، برکاتِ رضا، پور بندر، گجرات
(۲) فواتح الرحموت، ج:۱، ص:۵۸۲، دار احياء التراث، بيروت
(۳) فتاویٰ رضویہ، ج:۷، ص:۹۳، كتاب البيوع، باب الربا، رضا اکیڈمی، ممبئی
(۴) فتاویٰ رضویہ، ج:۷، ص:۸۲، كتاب البيوع، باب الربا، رضا اکیڈمی، ممبئی

اور ضرورتِ شرعیہ کی حاجت اسی سود کی اباحت کے لیے ہوتی ہے جو واقعی اپنی حقیقت کے لحاظ سے سود ہو۔ کہ ’’خیالی سود‘‘ کی اباحت کے لیے تو خیال کی پاکیزگی کافی ہے۔ اس لیے راقم الحروف کی نگاہ میں اس فتوے میں ’’سود‘‘ کا لفظ اپنے حقیقی مفہوم کے لیے استعمال ہوا ہے۔

❖ حضرت نے اپنے مقالے میں ایک اشکال پیش کرکے اس کا حل بھی پیش فرمایا ہے:

اشکال کا حاصل یہ ہے کہ بینکوں کی ملازمت کو اعلیٰ حضرت نے حرام و گناہ لکھا ہے۔ (یہاں حضرت نے فتاوی رضویہ ج۸ ر ص ۱۷۲، ۱۷۳ کا ایک فتوی جس سے بینک کی ملازمت کی حرمت ثابت ہوتی ہے نقل فرمایا ہے۔

اس **اشکال کا حل** حضرت ہی کے الفاظ میں سنیں، لکھتے ہیں:

’’یہ صحیح ہے کہ یہ فتوی بینکوں کی ملازمت اور اس نوع کے دوسرے مسائل کے بارے میں ہے اور اس میں بینکوں کی ملازمت کو بھی حرام لکھا ہے اور مسلم و غیر مسلم سے باہم سود لینے اور دینے کو بھی حرام قرار دیا ہے۔ لیکن سوال سے ہرگز یہ متعیّن نہیں ہوتا کہ یہ بینک کسی سیکولر حکومت یا خالص غیر مسلم کے ہیں، بلکہ اس کا عین امکان ہے کہ ممالک متحدہ میں کچھ مسلم ریاستیں بھی شامل ہوں۔ اس کی تائید اس امر سے ہوتی ہے کہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے غیر مسلم سے بھی قرض پر نفع لینے کو سود قرار دیا ہے۔ اور یہ مسلم ریاست ہی میں ممکن ہے۔

علاوہ ازیں سوال میں یہ وضاحت ہے کہ ان بینکوں کی پونجی تین طریقوں سے فراہم کی جاتی ہے۔ ان میں پہلے طریقے کے مطابق بینک کے تمام ممبران بینک کے مالکان قرار پاتے ہیں جس میں مسلم، غیر مسلم سبھی شامل ہوتے ہیں اور تیسرے طریقے سے ظاہر یہ ہے کہ یہ بینک عوام سے سودی قرض بھی لیتے ہیں جس کی ادائے گی وہی مالکان کرتے ہیں۔ پھر جب یہ ممبران اپنے بینک سے سود کی شرط پر اپنے لیے قرض لیں گے تو یقینا حتما سود کا تحقق ضرور ہوگا جیسا کہ ارباب علم فقہ پر مخفی نہیں۔ لہذا ایسے بینک کی ملازمت قطعا حرام و گناہ ہوگی۔

اس کے بر خلاف حکومت ہند کے بینک ایک سیکولر ملک کے بینک ہیں۔ ان کا حکم خالص مسلم بینکوں، یوں ہی مسلمانوں اور غیر مسلموں کے مخلوط بینکوں سے جدا ہے۔‘‘

❖ حضرت مفتی صاحب قبلہ نے بطور افادہ امام ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت کی تشریح کرتے ہوئے یہ وضاحت کی:

امام ابن الہمام رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے ’’اصحاب‘‘ کے حوالے سے ’’لا ربا بين المسلم والحربي‘‘ کی جو تشریح نقل فرمائی ہے وہ آپ کے اساتذۂ کرام کا استخراج ہے یا وہ ائمۂ مذہب سے منقول ہے۔ دونوں کا احتمال ہے کیوں کہ ’’اصحاب‘‘ کا لفظ ائمۂ مذہب کے لیے بھی بولا جاتا ہے جیسا کہ اساتذہ کے لیے بولا جاتا ہے۔ در مختار میں ہے:

’’الْمَشْهورَ إطْلَاقُ ’’أَصْحابِنَا‘‘ عَلَى أَئِمَّتِنَا الثَّلَاثَةِ أَبِي حَنِيفَةَ وَصَاحِبَيْه كَمَا ذَكَرَه فِي شَرْحِ الْوَهبَانِيَّةِ، وَأَمَّا الْمَشَايِخُ فَفِي وَقْفِ النَّهرِ عَن الْعَلَامَةِ قَاسِمٍ: أَنَّ الْمُرَادَ بِهمْ فِي

الِاصْطِلَاحِ: مَنْ لَمْ يُدْرِكْ الْإِمَامَ. تَصَانِيفُ "الأَصْحَاب" بِمَعْنَى أَهلِ الْمَذْهبِ." اھ[۱]

مشہور یہ ہے کہ "أصحابُنا" کا اطلاق ہمارے تینوں امام-امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ تعالیٰ- پر ہوتا ہے جیسا کہ شرح وہبانیہ میں اس کو ذکر کیا ہے۔ اور نہر الفائق کتاب الوقف میں ہے کہ مشائخ کا اطلاق ان فقہا پر ہوتا ہے جنھوں نے امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا زمانہ نہ پایا۔ تصانیف الاصحاب کا معنیٰ "تصانیف اہل مذہب" ہے۔

لیکن دل اسے باور نہیں کرتا کہ یہاں اصحاب سے مراد ائمۂ مذہب "امام اعظم اور صاحبین رضی اللہ تعالیٰ عنہم" ہیں کیوں کہ ان حضرات نے اپنے دروس میں اس تشریح کا التزام کیا ہوتا تو جمہور فقہاے حنفیہ اس سے بے خبر نہ ہوتے اور عصمتِ بدلین کے انتفا پر بطور عموم سود کی نفی نہ کرتے اور علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ تعالیٰ اس موقف کی تایید میں شرح سیر کبیر کا سہارا نہ لیتے۔ فرماتے ہیں:

قُلْت: وَ يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ مَا فِي السِّيَرِ الْكَبِيرِ وَشَرْحِهِ حَيْثُ قَالَ: وَإِذَا دَخَلَ الْمُسْلِمُ دَارَ الْحَرْبِ بِأَمَانٍ، فَلَا بَأْسَ بِأَنْ يَأْخُذَ مِنْهمْ أَمْوَالَهمْ بِطِيبِ أَنْفُسِهمْ بِأَيِّ وَجْه كَانَ لِأَنَّه إنَّمَا أَخَذَ الْمُبَاحَ عَلَى وَجْه عَرَى عَنْ الْغَدْرِ فَيَكُونُ ذَلِكَ طَيِّبًا لَه- وَالْأَسِيرُ وَالْمُسْتَأْمِنُ سَوَاءٌ حَتَّى لَوْ بَاعَهمْ دِرْهمًا بِدِرْهمَيْنِ أَوْ بَاعَهمْ مَيْتَةً بِدَرَاهمَ أَوْ أَخَذَ مَالًا مِنْهمْ بِطَرِيقِ الْقِمَارِ فَذَلِكَ كُلُّه طَيِّبٌ لَه اھ مُلْتَقَطًا.

فَانْظُرْ كَيْفَ جَعَلَ مَوْضُوعَ الْمَسْأَلَةِ الْأَخْذَ مِنْ أَمْوَالِهمْ بِرِضَاهمْ، فَعُلِمَ أَنَّ الْمُرَادَ مِنْ الرِّبَا وَالْقِمَارِ فِي كَلَامِهمْ مَا كَانَ عَلَى هذَا الْوَجْه وَإِنْ كَانَ اللَّفْظُ عَامًّا لِأَنَّ الْحُكْمَ يَدُورُ مَعَ عِلَّته غَالِبًا.[۲]

بلکہ ان کے لیے مذہب کی اس فرع کی تشریح کے لیے ائمۂ مذہب کا درس حجتِ کافیہ تھا، اس لیے ماننا یہی جائے گا کہ یہاں "اصحاب" سے مراد امام ابن الہمام کے اپنے اساتذہ ہیں اور "إذا كانتِ الزيادة ينالُها المسلم" کی قید فی الواقع ان کا اپنا استخراج ہے جو انھوں نے علت ربا "عصمت بدلین" سے سمجھا۔

اس بیان کا حاصل یہ ہوا کہ:

بینک سے قرض لے کر زاید رقم مسلمان کو دینی پڑے تو اس کا سود ہونا اجماعی نہیں، بلکہ ایک اختلافی حکم ہے۔ پھر اختلاف بھی ایسا ہے کہ اکثر فقہا اباحت کے قائل ہیں اور صرف امام ابن الہمام، ان کے اساتذہ اور امام احمد رضا علیہم الرحمۃ والرضوان اس کو سود مانتے ہیں اور یہ بھی ان سے منصوص نہیں، بلکہ ان کے کلام سے ظاہر ہے۔ پھر یہ بھی امام ابن الہمام کے اساتذہ کا استخراج ہے۔ اس لیے جو شدید حکم اجماعی اور منصوص سود کا ہوتا ہے اس کا نہیں ہو سکتا بلکہ اس کا حکم اس سے بہت

(۱) رد المحتار، ج:٦، ص:٧٣٥، كتاب الوقف، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۲) رد المحتار، ج:٧، ص:٤٢٣، باب الربا من كتاب البيوع، دار الكتب العلمية، بيروت

اخف اور ہلکا ہو گا۔

اب غور فرمائیے کہ بینک کے ملازم کا قصور اس میں کس حد تک ہے۔

ملازم خود یہ سود نہیں لے رہا ہے بلکہ اس نے خاص اس کام کے لیے ملازمت بھی نہیں کی، اس کی ملازمت تو مطلقاً بینک کے کاموں کے لیے ہے ہاں! یہ ہو سکتا ہے کہ اس کا ایک کام یہ قرض کی رقم لکھنا، کمپوز کرنا، یا قرض کی رقم مقروض کے حوالہ کرنا، یا یہ زاید رقم بینک کے خزانے میں رکھنا، یا اس کا حساب وکتاب رکھنا بھی ہو تو یہ ایک طرح سے سود کے کاروبار میں تعاون ہو گا اس لیے یہ بھی ناجائز ہوا۔

یہ ہے امام ابن الہمام اور امام احمد رضا علیہما الرحمۃ والرضوان کے موقف پر بینک کی ملازمت کی فقہی حیثیت۔

آج مسلمان سرکاری ملازمتوں سے بہت دور ہو چکے ہیں جس کے باعث پوری قوم حرج وضرر میں مبتلا ہے۔ ملازمت کے اہل تو یوں حرج وضرر میں مبتلا ہیں کہ ان کے پاس عموماً کوئی مضبوط ذریعۂ معاش نہیں اور تمام تر صلاحیتوں کے باوجود وہ در بدر کی ٹھوکریں کھانے یا کسی پرائیویٹ، یا چھوٹے موٹے کاروبار اختیار کرنے پر مجبور ہیں اور اگر کسی کو اعلیٰ ملازمت مل بھی گئی تو وہ سرکاری مراعات سے تو ضرور محروم رہتے ہیں اور عوام مسلمین کا حرج وضرر یہ ہے کہ یہ آفسوں میں بے سہارا چکّر لگاتے رہتے ہیں اور ملازمین کے رحم وکرم پر ہوتے ہیں جو کام دس، بیس منٹ میں ہو سکتا ہے اس کے لیے گھنٹوں بلکہ کبھی کئی دنوں کے بعد نمبر آتا ہے یا پھر رشوت سے آلودہ ہونا پڑتا ہے یہ بلا شبہہ حرج وضرر ہے اس سے بچنے اور امت کو آسانی فراہم کرنے کے لیے نیز معاشی حاجت وجلبِ منفعت [۱] کے لیے آج مذہبِ جمہور پر عمل وفتوی کی اجازت ہونی چاہیے۔ ماضی قریب کے عظیم فقیہ نائب مفتی اعظم ہند، شارح بخاری حضرت مولانا الحاج مفتی محمد شریف الحق امجدی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اپنے بعض فتاوی میں بوجہ حاجت اس کی اجازت بھی دی ہے۔

❖ مقالہ نگاروں کا ایک اہم طبقہ (جو آٹھ علماے کرام پر مشتمل ہے) اس بات کا قائل ہے کہ:

امام ابن الہمام اور امام احمد رضا علیہما الرحمۃ والرضوان کا موقف اس مسئلے میں وہی ہے جو جمہور فقہاے کرام کا ہے یعنی مسلمان کسی غیر مسلم سے قرض بشرط نفع لے تو یہ سود نہیں اور ان حضرات کے کلام میں سود یا ربا کے لفظ سے حقیقی ربا و سود مراد نہیں ہے بلکہ صورتاً سود سے مشابہ ہونے کی وجہ سے اسے سود کہا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ مسلمان کا خسارہ وغیرہ کی وجہ سے یہ معاملہ ناجائز ہے۔ اس طبقہ کے چند حضرات کے کلمات یہ ہیں:

❖ مولانا آل مصطفی لکھتے ہیں:

”علامہ ابن الہمام نے بحث وتجزیہ کے بعد ایسی زیادتی کو ناجائز قرار دیا ہے تاہم ان کی عبارت سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ وہ ایسی رقم کو سود قرار دیتے ہیں۔ ان کی گفتگو کا محور جواز وعدم جواز ہے نہ کہ ربا وعدم ربا۔ فرماتے ہیں:

---

(۱) واضح ہو کہ بینک سے تعلق بھی ہماری معاشی حاجت ہے۔ بینک سے قرض لے کر منفعت حاصل کی جائے تو مباح ہے تو قرض لکھ کر ملازمت کے ذریعہ جلب منفعت کی بھی اجازت ہونی چاہیے۔ ۱۲ منہ

.......وقد التزم الأصحاب في الدروس أن مرادهم من حل الربا والقمار ما إذا حصلت الزيادة للمسلم نظراً إلى العلة، وإن كان اطلاق الجواز خلافه. (۱)

یہاں لفظ ”حل الربا“ سے حقیقی ربا مراد نہیں کہ جو حقیقۃً ربا اور سود ہو اس کی حلت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس لیے اس سے مراد بظاہر ربا ہے، اور صورتاً سود مراد ہے۔

ہاں! یہ الگ بات ہے کہ اگر مسلمان کا خسارہ ہو رہا ہے تو علامہ ابن ہمام کے نزدیک مسلمان کو لین دین جائز نہیں۔ انہوں نے اس زیادتی کو سود قرار نہیں دیا ہے۔“

آگے لکھتے ہیں:

”البتہ فتاویٰ رضویہ کی عبارت قابل غور ہے جس میں قرض بشرط انٹرسٹ کو حرام و سود قرار دیا گیا ہے۔“

پھر فتاویٰ رضویہ جلد ۷ ص ۹۳ اور ۱۰۵ کے دو فتوے نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”اس سلسلے میں راقم الحروف جس نتیجے پر پہنچا ہے وہ یہ ہے کہ فتاوی رضویہ کی عبارت میں زیادتی کی شرط کے ساتھ غیر مسلم سے قرض لینے کو جو حرام اور سود کہا گیا ہے یہاں لفظ سود اپنے حقیقی معنی پر نہیں بلکہ محض صورتاً و مشاکلتاً ہے۔

جس پر سب سے **بڑا قرینہ** یہ ہے کہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان نے جمہور فقہاے حنفیہ کے قول راجح و مفتیٰ بہ پر متعدّد فتاوی صادر فرمائے ہیں۔“

پھر اس کے ثبوت کے طور پر فتاویٰ رضویہ جلد ۷، ص ۱۰۵ سے دو فتوے اس تعلق سے نقل کیے ہیں کہ یہاں کے غیر مسلموں سے عقود مالیہ میں نفع و زیادت کی شرط کرنا پھر ان سے نفع و زیادت وصول کرنا جائز ہے۔ اس کے بعد لکھتے ہیں:

”اس طرح کے متعدّد فتاوی میں اعلیٰ حضرت امام احمد رضا نے یہ صراحت فرمائی ہے کہ ایسی زیادت لینا سود نہیں اور وجہ یہی ذکر فرمائی کہ غیر مسلم کا مال مباح ہے۔ اور مباح وہی مال ہوگا جو غیر معصوم ہوگا، تو حاصل یہی ہوا کہ وہ غیر مسلم جو نہ ذمی ہو نہ مستامن اس کا مال غیر معصوم اور مباح ہے، لہذا سود متحقق نہیں اب اگر زیادتی مسلمان کو دینی پڑی تو تحقق ربا کی علت مفقود ہونے کی وجہ سے حقیقۃً سود کا تحقق نہیں ہوگا صرف صورتاً ہوگا۔ اس لیے کہ اگر حقیقۃً سود مانا جائے تو فتاوی رضویہ میں تعارض لازم آئے گا۔

دوسرا قرینہ یہ ہے کہ جہاں حقیقۃً سود کا تحقق ہوتا ہے وہاں عموماً اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ لفظ ”حرام“ اور ”سود“ کے ساتھ قطعی یا اس جیسے لفظ کا اضافہ فرماتے ہیں... جب کہ یہاں کے مسلمان مستقرض اور کافر کے درمیان قرض بشرط انٹرسٹ کے لین دین میں فرمایا گیا ہے ”تو حرام اور سود ہے“ ۔(۲)

اس سے دو باتیں ظاہر ہوتی ہیں: ایک تو یہ کہ حکم سود صورتاً ہے۔ دوسری یہ کہ حکمِ حرمت ظنی ہے، قطعی نہیں۔

---

(۱) فتح القدير، ج:۷، ص: ۳۹.

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج:۷، ص: ۱۰۵، کتاب البیوع، باب الربا، رضا اکیڈمی، ممبئی

ثالثاً لفظ سود کا استعمال بطور سد ذرائع ہے تا کہ ایسا معاملہ حقیقۃً سود لینے اور دینے کا ذریعہ نہ بن جائے"۔

❖ مولانا صدر الوری صاحب فتح القدیر کی اسی عبارت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"اس مسئلے میں امام ابن الہمام رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا یہ ارشاد اور یہ تحقیق و تشریح اصل و ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے۔ اسی لیے علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اس کو "منحۃ الخالق" میں نقل فرمایا اور اس کو باقی رکھا اور علامہ طحطاوی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے بھی بطور ماخذ اس عبارت کو ذکر فرمایا اور مزید تائید کے طور پر فرمایا:

"وقد تقدم أن شرط الربا عصمة البدلين جميعا." (۱)

معلوم ہوا کہ جمہور فقہاے احناف کا مذہب یہی ہے کہ تحقق ربا کے لیے یہ شرط ہے کہ دونوں طرف مال معصوم ہو، کسی ایک طرف اگر مال معصوم نہ ہو تو وہاں ربا کا تحقق نہیں۔ مگر اس کے باوجود مسلمان کے لیے یہ معاملہ کرنا اسی وقت جائز ہوگا جب کہ زیادتی مسلمان کو ملے اور مسلمان اسے مباح سمجھ کر لے، سود کی نیت نہ کرے۔ اور اگر مسلمان کو زیادہ دینا پڑے تو یہ کاروبار بالاتفاق ناجائز و حرام ہے۔ یہی امام ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ کے ارشاد کا حاصل ہے۔ یہی اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ کا موقف ہے۔"

پھر چوں کہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کے بعض فتاوی میں غیر مسلم سے ملنے والی زیادتی کو بھی سود کہا گیا ہے اس لیے تطبیق کی صورت یوں بیان فرماتے ہیں:

"نوع دوم کے جتنے بھی فتاوی ہیں جن میں ہندو مسلم سب سے سود لینے کو حرام قرار دیا گیا ہے ان سب میں سود ہی کے لفظ سے سائل نے سوال کیا ہے... اس لیے اعلیٰ حضرت نے وہی جواب دیا کہ سود ہندو مسلمان کسی سے بھی لینا حرام ہے۔ نہ یہ کہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ غیر مسلم سے بطیب خاطر ملنے والی زیادتی کو سود قرار دے رہے ہیں۔ خود اعلیٰ حضرت امام احمد رضا خاں علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

"و ما ذكروا من جواز أخذ الفضل في دار الحرب فليس من باب الربا في شيء ، لأن الربا إنما يكون في مال معصوم، و مال أهل الحرب غير معصوم ... فإنما أطلق عليه اسم الربا نظرًا إلىٰ الصورة، و إنما الأحكام للحقائق، و هذا الحكم يعم كل حربي غير مستأمن و لو في دار الإسلام ، لأن المناط عدم العصمة وهو يشملهم جميعًا." (۲)

اس عبارت سے واضح ہوا کہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کے نزدیک بھی تحقق ربا کے لیے عصمت بدلین کی شرط ہے۔ لہٰذا مسلمان اور حربی کے درمیان سود کا تحقق نہیں ہو سکتا۔

❖ حضرت مفتی صاحب قبلہ کی رائے میں یہ ان اکابر کے نزدیک بھی سود ہے۔

---

(۱) طحطاوی، ج:٤، ص:۱۱۳

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج: ۷، ص:۱۱۵، کتاب البیوع، باب الربا، رضا اکیڈمی، ممبئی

آپ نے اس کی وضاحت اپنے سوال نامہ میں بھی کی ہے اور مقالہ میں بھی۔

مقالہ میں آپ کی گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ عامۂ متون و شروح میں حنفی مذہب یہی بیان کیا گیا ہے کہ ''لا ربا بين المسلم والحربي'' مسلمان اور حربی کے درمیان سود نہیں، جو اپنے عموم کی وجہ سے اس صورت کو بھی شامل ہے کہ بدلین میں سے ایک معصوم اور دوسرا غیر معصوم ہو، چنانچہ بدائع الصنائع میں ہے:''فان كان أحدهما غير معصوم لا يتحقق الربا عندنا'' خود امام ابن الہمام کو بھی اس کے عموم کا اعتراف ہے، فرماتے ہیں: ''وجواب المسألة بالحل عام في الوجهين'' لیکن امام ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ اس عموم کے اعتراف کے باوجود اس میں خصوص کے قائل ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ جب علت ربا عصمت مال ہے گو کہ یہ عصمت صرف ایک بدل میں ہو، تاہم اس میں ربا کا تحقق ہو گا، جس کی وجہ اس کے سوا کچھ نہیں کہ معلول اپنی علت سے جدا نہیں ہوتا، جب علت ربا ''عصمت مال'' موجود ہے تو اس کا معلول ''ربا'' بھی اس کے ساتھ ضرور پایا جائے گا۔ حضرت مفتی صاحب کے مطابق امام ابن الہمام کے ارشاد ''نظرًا إلى العلة'' کا مفہوم و مطلب یہی ہے۔ اس تعلق سے مفتی صاحب کے الفاظ یہ ہیں:

''اس اقتباس کے آخری کلمہ:''نظرًا إلى العلّة''میں ''علّة'' سے مراد ''عصمتِ مال'' ہے تو امام موصوف کے ارشاد کا مطلب یہ ہوا کہ جب ''علّتِ ربا'' عصمتِ مال ہے اور معلول اپنی علّت سے جدا نہیں ہوتا، تو علت جہاں کہیں بھی پائی جائے وہاں معلول یعنی ربا کا وجود ہوگا، لہٰذا جیسے دونوں بدل معصوم ہوں تو ربا متحقق ہوتا ہے، کیوں کہ علتِ ربا عصمتِ مال موجود ہے، ویسے ہی جب ایک بدل معصوم اور دوسرا غیر معصوم ہو تو بھی ربا کا تحقق ہوگا کہ علتِ ربا یہاں بھی موجود ہے۔ مسلم الثبوت و فواتح الرحموت میں ہے:

(إذا علّل الشارع حُكمًا بِعلّة بأن يقول: "الخمر حرامٌ لأنّه مسكرٌ عَمَّ في مَحَالِّها) أي فيما يوجد فيه تلك العلّة (بالقياس) لا بالصيغة ... لنا: الظاهرُ استقلالُ العلّة بالعِلّيَة. (و ليس) هذا العموم (بالصّيغة) اهـ. (۱)

اس تشریح سے یہ امر واضح ہو کر سامنے آ گیا کہ مسلم اور غیر مسلم کے درمیان قرض کے لین دین کا معاملہ ہو اور مالِ زائد مسلمان کو دینا پڑے تو جمہور فقہا کے نزدیک یہ ربا نہیں کہ ان کے نزدیک وجودِ ربا کی علّتِ مستقلہ بلفظ دیگر علّتِ تامہ ''عصمتِ بدلین'' ہے جو اس صورت میں مفقود ہے، اور امام ابن الہمام رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے نزدیک ربا ہے کہ ان کے نزدیک مطلقًا عصمتِ مال ہی علّتِ ربا ہے۔''

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ بھی اس خاص صورت کو سود ہی تسلیم کرتے ہیں۔ اس کی وضاحت حضرت مفتی صاحب نے ان الفاظ میں کی ہے:

آپ (امام احمد رضا علیہ الرحمہ) ہندو سے سودی قرض لینے کے بارے میں فرماتے ہیں:

---

(۱) فواتح الرحموت، ص: ۵۸۲، ج: ۱، دار احیاء التراث، بیروت

"سود جس طرح لینا حرام، یوں ہی دینا بھی حرام ہے جب تک سچی حقیقی مجبوری نہ ہو۔ زیور اگر اپنا ہے تو اسے رہن رکھ کر سودی روپیہ نکلوانا حرام کہ یہ مجبوری نہ ہوئی، زیور بیچ کیوں نہیں ڈالتا۔" (۱)

"سچی حقیقی مجبوری" یہ ضرورتِ شرعیہ کی دوسری تعبیر ہے اور یہاں وہی مراد ہے چنانچہ اسی مسئلے کو ایک دوسرے مقام پر آپ نے یوں بیان فرمایا:

"شریعت مطہرہ کا قاعدہ مقرر ہے کہ "الضرورات تبیح المحظورات" اسی لیے علما فرماتے ہیں کہ محتاج کو سودی قرض لینا جائز ہے۔ "محتاج" کے یہ معنیٰ: جو واقعی حقیقی ضرورت قابل قبولِ شرع رکھتا ہو کہ نہ اس کے بغیر چارہ ہو نہ کسی طرح بے سودی روپیہ ملنے کا یارا"۔(۲)

اور ضرورتِ شرعیہ کی حاجت اسی سود کی اباحت کے لیے ہوتی ہے جو واقعی اپنی حقیقت کے لحاظ سے سود ہو۔ کہ "خیالی سود" کی اباحت کے لیے تو خیال کی پاکیزگی کافی ہے۔ اس لیے راقم الحروف کی نگاہ میں اس فتوے میں "سود" کا لفظ اپنے حقیقی مفہوم کے لیے استعمال ہوا ہے۔

یہ تھا اس موضوع سے متعلق مقالات کا خلاصہ۔ اب درج ذیل امور تنقیح طلب معلوم ہوتے ہیں۔

تنقیح طلب امور

(۱) حکومت ہند کے بینکوں سے "قرض بشرط انٹرسٹ" امام ابن الہمام اور اعلیٰ حضرت علیہما الرحمہ کے نزدیک سود ہے یا نہیں؟

(۲) اگر یہ ان اکابر کے نزدیک سود ہے تو کیا آج کے زمانے میں مذہب جمہور پر عمل وفتوی کی حاجت واجازت ہے؟

(۳) بصورت دیگر حل کی کوئی راہ شرعا نکل سکتی ہے یا نہیں؟

☆☆☆☆

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۷، ص:۹۳، کتاب البیوع، باب الربا، مطبوعہ: رضا اکیڈمی، ممبئی

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج:۷، ص:۸۲، کتاب البیوع، باب الربا، مطبوعہ: رضا اکیڈمی، ممبئی

فیصلے

بینکوں کی ملازمت شریعت کی روشنی میں

بینکوں کی ملازمت کا حکم واضح کرنے کے لیے یہ جائزہ لینا ضروری ہے کہ بینک میں کیا کام انجام دیے جاتے ہیں۔ کچھ باتیں سوال نامہ میں بیان کر دی گئی تھیں، اور ایک صورت "قرض کی فراہمی بشرط واپسی بہ زیادتی" بھی بیان کی گئی تھی جسے نظر میں رکھتے ہوئے مقالات لکھے گئے اور دلائل و آرا کا خلاصہ آج کی نشست میں پیش ہوا، پھر بینک کے ایک ریٹائرڈ آفیسر جناب ضیاء الدین منیار، ساکن ناسک، مہاراشٹر کی فراہم کردہ معلومات پیش کی گئیں جن سے ملازمین کے درجات، اقسام اور متعلقہ امور پر روشنی پڑتی ہے، وہ کچھ اس طرح ہیں۔

ملازمین: (۱) منیجر (۲) اکاؤنٹینٹ (۳) آفیسرس (۴) ہیڈ کیشیر (۵) کیشیر (۶) کلرکس (۷) چپراسی (۸) واچ مین۔

منیجر، بینک کے سارے معاملات اور اسٹاف کے کاموں کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ اکاؤنٹنٹ، منیجر کا ماتحت ہوتا ہے اور آفیسروں اور کلرکوں سے کام لینے اور ان کے کام جانچنے، درست کرنے، کرانے کا ذمہ دار ہوتا ہے۔

آفیسرز کئی طرح کے ہوتے ہیں: لون آفیسر، سیونگ آفیسر، کرنٹ آفیسر، ڈپوزٹ آفیسر، بِلس آفیسر۔ پھر ہر آفیسر کی ماتحتی میں ایک یا زیادہ کلرک ہوتے ہیں، اور اپنی متعلقہ ذمہ داری انجام دیتے ہیں۔ آفیسروں یا کلرکوں میں سے کوئی اگر غیر حاضر ہوتا ہے تو اس کا کام کسی دوسرے آفیسر یا کلرک سے لیا جاتا ہے۔

ہیڈ کیشیر کا کام کیش پر پورا کنٹرول رکھنا اور پبلک کو پے منٹ کرنا ہوتا ہے، اس کی حیثیت بینک کے دل کی ہوتی ہے اور پورا بینک ایک طرح اس کے ہاتھ میں ہوتا ہے۔

چپراسی کئی طرح کے ہوتے ہیں، اور آفیسروں یا کلرکوں کی ہدایت پر چھوٹے چھوٹے کام انجام دیتے ہیں۔

اس تفصیل کی روشنی میں قرض دینے اور زائد رقم اور اصل قرض وصول کرنے کے ذمہ دار (۱) منیجر (۲) اکاؤنٹنٹ (۳) لون آفیسر (۴) لون کلرک ہوتے ہیں۔

مگر بینک میں صرف یہی کام نہیں ہوتا، اور بھی اہم کام ہوتے ہیں۔

(۱) اکثر حضرات اس خیال سے بینک کی طرف رجوع کرتے ہیں کہ اپنا سرمایہ بینک کی حفاظت میں رکھیں اور خود رکھنے

میں جن خطرات کا اندیشہ ہے ان سے محفوظ رہیں اور حسب ضرورت اپنا سرمایہ بینک سے واپس لے کر اپنے کاموں میں استعمال کریں، بینک ان اموال کی حفاظت اور حسبِ طلب ان کی واپسی کا ذمہ دار ہوتا ہے اور اس کی انجام دہی میں منیجر، آفیسر، کلرک وغیرہ سب کو لگنا پڑتا ہے۔

(۲) بینک جمع شدہ رقوم کو نفع بخش تجارتوں میں بھی لگاتا ہے اور اس سے متعلق امور اپنے ملازمین کے ذریعہ انجام دیتا ہے۔

(۳) ترسیلِ زر اور اموال کے تحفظ کا کرایہ بھی وصول ہوتا ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ تینوں کام جائز ہیں، خصوصاً اول الذکر کام میں عوام کا فائدہ اور ان کی زبردست اعانت بھی ہے۔ اس لیے ان تینوں امور سے متعلق ملازمت بھی بلا اختلاف جائز ہے۔

اب رہ گیا یہ کہ بینک سے مسلمان قرض لیتے ہیں اور اس کے ساتھ اصل قرض کی واپسی کے علاوہ حسبِ شرط مقررہ زائد رقم بھی دینی پڑتی ہے اور منیجر، اکاؤنٹنٹ، لون آفیسر، لون کلرک اس معاملے میں معاون ہوتے ہیں، اس لیے صرف یہی صورت غور طلب ہے۔

لیکن ایسے قرض کی تمام صورتیں حرام نہیں بلکہ بہت سی مباح بھی ہیں، جن کی قدرے تفصیل یہ ہے:

(۱) مسلمان انکم ٹیکس کے ضررِ کثیر سے بچنے کے لیے قرض لے اور اس کی میعاد پر ادا کر دے تاکہ انٹرسٹ، انکم ٹیکس سے کم رہے۔

(۲) چھوٹ پر لیے جانے والے قرضے، جب کہ واجب الادا قرض کی ادائگی میں اتنی دیر نہ کرے کہ انٹرسٹ بڑھ کر اصل سرمایۂ قرض یا چھوٹ کی مقدار سے بڑھ جائے۔

(۳) ایسے کام کے لیے قرض لیا جائے جس میں انٹرسٹ سے زیادہ نفع کا ظن غالب ہو۔

(۴) سخت احتیاج کی وجہ سے بقدر حاجت قرض لے اور ظن غالب ہو کہ وہ قرض ضرور ادا کر دے گا۔

(۵) اس طرح کا قرض بینک سے غیر مسلم حاصل کرے اور ملازمین اس کے کاغذات اور دستاویزات تیار کریں۔

اس سلسلے میں ایک کھلی ہوئی بات یہ ہے کہ بینک کا ملازم مستقرض کے استقراض کے اسباب جاننے کا ذمہ دار نہیں ہوتا (اور وہ اس سے غرض بھی نہ رکھے) وہ یہ دیکھتا ہے کہ مستقرض کو قرض دینے کی اجازت بینک کی جانب سے ہے تو وہ اس کے کاغذات کی تکمیل کر کے معاملے کی تکمیل کر دیتا ہے۔ وہ نہیں جانتا کہ مستقرض اپنے استقراض میں کسی گناہ کا مرتکب ہے یا نہیں، اس لیے گناہ پر تعاون اس کے قصد و خیال سے بہت دور ہوتا ہے تو معاملۂ قرض کی تکمیل میں اسے گنہ گار قرار نہیں دیا جاسکتا۔

البتہ جو لوگ بلا وجہِ جواز زائد نفع دینے کی شرط پر قرض لیتے ہیں انھیں اس سے بچنا ضروری ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ بینک کے بہت سے یا اکثر کام واضح طور پر جائز و درست ہیں، ہاں قرض کی صورتیں غور طلب تھیں، جن کی تفصیل بیان کر دی گئی، ساتھ ہی مسلم کی ملازمت سے خود اس ملازم، اس کے متعلقین اور دیگر حضرات کی منفعت اور سہولت بھی ہے اس لیے حکم یہ ہے کہ مفصلۂ بالا حالات میں بینکوں کی ملازمت جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فلیٹوں کی زکاۃ

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

فلیٹوں کی زکاۃ

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بڑے بڑے شہروں میں جہاں زمین آسانی سے دستیاب نہیں ہو پاتی اور مکانات کی تعمیر میں طرح طرح کی دشواریاں پیش آتی ہیں۔ بلڈروں کے ذریعے فلیٹوں کی خرید و فروخت کا رواج بہت عام ہو چکا ہے۔

یہ بلڈر بسا اوقات ایسی زمین خرید لیتے ہیں جو پہلے ہی سے کرایہ داروں کے قبضہ میں ہوتی ہے اور وہ سالہا سال تک ان سے زمین خالی نہیں کرا پاتے پھر کسی طرح زمین خالی ہوتی ہے تو اس پر فلیٹوں کا کام شروع ہوتا ہے اور دو تین سال میں پایۂ تکمیل کو پہنچتا ہے۔

- ❖ اس مرحلے میں پہنچ کر زیادہ بلڈر فلیٹوں کو بیچ دیتے ہیں اور دام قسط وار وصول کرتے رہتے ہیں۔
- ❖ کچھ یہ طے کر لیتے ہیں کہ فلیٹوں کو فروخت نہ کریں گے، کرایے پر دے کر آمدنی حاصل کریں گے۔
- ❖ کچھ ایسا کوئی فیصلہ تو نہیں لیتے مگر ان کا ارادہ یہ ہو جاتا ہے کہ وہ اپنے فلیٹ کرایے پر اٹھا دیں گے۔

مگر اس بارے میں دو رائے نہیں کہ زمین تجارت کے لیے خریدی گئی ہے اس لیے ان کی زکاۃ کا مسئلہ مختلف حیثیتوں سے غور طلب ہو جاتا ہے:

(۱) سالہا سال تک زمین کرایے داروں کے قبضے میں رہی تو اتنے برسوں تک ان کے ذمہ کرایے کی زکاۃ واجب ہوگی یا زمین کی یا دونوں کی؟

(۲) جس بلڈر نے یہ طے کر لیا کہ وہ فلیٹ کو فروخت نہ کرے گا بلکہ انھیں کرایے پر دے گا تو وہ زکاۃ کرایے کی دے یا فلیٹ کی۔ اور کرایے کی زکاۃ دے تو کب سے، نیت بدلنے کے وقت سے یا کرایے پر دینے کے وقت سے؟

(۳) جس بلڈر نے ایسا کوئی فیصلہ تو نہ کیا مگر اس کا ارادہ یہ ہوا کہ فلیٹوں کو کرایے پر دے گا، پھر اسی کے مطابق عمل بھی کیا تو وہ زکاۃ کس چیز کی دے، فلیٹوں کی یا کرایے کی؟ اگر کرایے کی دے تو فوراً یا کرایے پر قبضے کے وقت سے سال گزرنے پر؟

امید کہ پوری وضاحت کے ساتھ تشریح احکام فرمائیں گے۔

خلاصۂ مقالات بعنوان

فلیٹوں کی زکاۃ

تلخیص نگار: مولانا ساجد علی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم

مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے انیسویں فقہی سمینار میں تحقیق و مذاکرہ کے لیے سات موضوعات منتخب ہوئے جن میں چھٹا موضوع ہے "فلیٹوں کی حیثیت زکاۃ کے نقطۂ نظر سے"۔

اس موضوع کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ بڑے بڑے شہروں میں جہاں زمین آسانی سے دست یاب نہیں ہو پاتی اور مکانات کی تعمیر میں طرح طرح کی دشواریاں سامنے آتی ہیں، وہاں حاجت مند عموماً بلڈروں کے ذریعہ فلیٹ خریدتے ہیں — یہ بلڈر بسا اوقات ایسی زمین خرید لیتے ہیں جو پہلے ہی سے کرایہ داروں کے قبضے میں ہوتی ہے اور ان سے زمین خالی کرانے میں سالہا سال لگ جاتے ہیں، پھر اس پر فلیٹوں کا کام شروع ہوتا ہے اور دو تین سال میں پایہ تکمیل کو پہنچتا ہے۔

اس مرحلے میں پہنچ کر زیادہ تر بلڈر فلیٹوں کو فروخت کر دیتے ہیں۔ کچھ یہ طے کر لیتے ہیں کہ وہ فلیٹوں کو فروخت نہ کریں گے بلکہ کرایے پر دے کر آمدنی حاصل کریں گے اور کچھ ایسا کوئی فیصلہ تو نہیں کرتے مگر ان کا ارادہ یہ ہو جاتا ہے کہ وہ اپنے فلیٹ کرایے پر اٹھا دیں گے۔

اب مسئلہ یہ سامنے آتا ہے کہ یہ بلڈر زکاۃ کس چیز کی دیں، زمین اور فلیٹ کی، یا ان سے حاصل ہونے والے کرایے کی، یا دونوں کی؟

اس کی تحقیق کے لیے مجلس شرعی کی جانب سے علمائے کرام و مفتیان عظام کی خدمت میں تین سوالات پیش کیے گیے تھے۔ تادمِ تلخیص اس موضوع سے متعلق ۲۸؍ مقالے مجلس کو موصول ہوئے جو فل اسکیپ سائز کے ۱۱۴؍ صفحات پر مشتمل ہیں — ان کا خلاصہ کچھ اس طرح ہے:

پہلا سوال اور اس کے جوابات

سالہا سال تک زمین کرایے داروں کے قبضے میں رہی تو اتنے برسوں تک ان کے ذمہ (جنھوں نے فلیٹ بنا کر

فروخت کرنے کے لیے وہ زمین خریدی ہے[۱]) کرایے کی زکاۃ واجب ہوگی، یا زمین کی، یا دونوں کی؟

اس سوال کے جواب میں تین موقف سامنے آئے:

پہلا موقف:- یہ ہے کہ بلڈروں کے ذمہ صرف کرایے کی زکاۃ واجب ہوگی — یہ موقف ۱۴/ مقالہ نگار مفتیان کرام کا ہے۔ ان کے اسماے گرامی درج ذیل ہیں:

۱۔ مفتی بدر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۲۔ مفتی آل مصطفی مصباحی، جامعہ امجدیہ، گھوسی، مئو۔ ۳۔ مولانا عارف اللہ فیضی، فیض العلوم، محمد آباد، مئو۔ ۴۔ مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی، فیض العلوم، محمد آباد، مئو۔ ۵۔ مفتی عنایت احمد نعیمی، الجامعۃ الغوثیہ، اترولہ، بلرام پور۔ ۶۔ مولانا محمد نظام الدین قادری، دار العلوم علیمیہ، جمداشاہی۔ ۷۔ مولانا محمد رفیق عالم مصباحی، جامعہ نوریہ، بریلی شریف۔ ۸۔ مولانا محمد انور نظامی، مدرسہ فیض النبی، ہزاری باغ۔ ۹۔ مولانا محمد سلیمان مصباحی، جامعہ عربیہ، سلطان پور۔ ۱۰۔ مولانا ابرار احمد اعظمی، دار العلوم ندائے حق، امبیڈکر نگر۔ ۱۱۔ مولانا معین الدین مصباحی، دار العلوم بہار شاہ، فیض آباد۔ ۱۲۔ مولانا دستگیر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۱۳۔ مولانا محمد عالمگیر رضوی مصباحی، دار العلوم اسحاقیہ، جودھ پور۔ ۱۴۔ مولانا شبیر احمد، سراج العلوم، مہراج گنج۔

یہ حضرات اس امر پر متفق ہیں کہ صرف کرایے کی زکاۃ واجب ہوگی۔ زمین کی زکاۃ واجب نہیں ہوگی۔ لیکن زمین پر زکاۃ کے عدم وجوب کے اسباب میں مختلف نظر آتے ہیں۔

(الف) بیشتر حضرات فرماتے ہیں کہ کرایہ وصول کرنے کی وجہ سے وہ زمین مالِ تجارت ہونے سے نکل گئی اس لیے اس کی زکاۃ نہیں۔ ان کے دلائل درج ذیل ہیں:

❖ فتاوی تاتارخانیہ میں ہے:

إذا اشتری عبدا أو دارا للتجا رة فآجره خرج من أن يكون للتجا رة لأنه لما آجره فقد قصد الغلة فخرج عن حكم التجارة. [۲]

❖ فتاوی قاضی خاں میں ہے:

لو اشتری رجل دارا أو عبدا للتجارة ثم آجره يخرج من أن يكون للتجارة لأنه لما آجره فقد قصد المنفعة.[۳]

❖ ایسا ہی خلاصۃ الفتاوی ج ۱، ص ۲۴۰، فتاوی بزازیہ، ج ۴، ص ۸۴ اور فتاوی ولوالجیہ، ج ۱، ص ۱۸۴ پر بھی ہے۔

❖ جد الممتار حاشیہ رد المحتار میں ہے:

---

(۱) اگر زمین بہ نیت تجارت نہیں خریدی گئی، بلکہ خود اس سے یا اس پر تعمیر ہونے والے فلیٹ سے کرایہ وصول کرنا مقصود ہے تو اس صورت میں سب کا اتفاق ہے کہ صرف کرایے کی زکاۃ واجب ہوگی۔ اس لیے تلخیص میں اس صورت کا ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ ۱۲

(۲) فتاویٰ تتارخانیه، ج:۲، ص:۱۸۰

(۳) فتاویٰ قاضی خان علیٰ هامش الهندية، ج:۱، ص:۱۱۹، كتاب الزكاة

”قال: كقرض و بدل مال تجارة الخ ومن ذلك أجرة ماكان للتجارة كدارأوعبد اشتراهما للتجارة ثم آجر هما فانهما بالإ جارة خرجامن التجارة لكن أجر تهما من القوي و يعد كثمن مال التجارة فى الصحيح كما في الخانية“. (۱)

❖ فتاوی رضوی میں ہے:

اور زکاۃ صرف منافعِ مالِ تجارت پر نہیں ہوتی جس طرح مکان، زمین، دکان کے صرف منافع پر زکاۃ واجب ہوتی ہے۔(۲)

❖ اسی میں دوسری جگہ ہے:

مالِ تجارت کا کرایہ مثلاً کوئی مکان یا زمین بہ نیت تجارت خریدی اسے کسی کو سکونت یا زراعت کے لیے کرایہ پر دیا۔ یہ کرایہ اگر اس پر دین ہے تو دینِ قوی ہوگا اور دین قوی کی زکاۃ بحالت دین ہی سال بہ سال واجب ہوتی رہے گی، مگر واجبُ الادا اس وقت ہے جب پانچواں حصہ نصاب کا وصول ہو جائے مگر جتنا وصول ہوا اتنے ہی کی واجب الادا ہے۔(۳)

(ب) زمین کی زکاۃ واجب نہ ہونے کے سلسلے میں بعض حضرات فرماتے ہیں کہ زمین اگر چہ تجارت کے لیے خریدی جائے اس پر زکاۃ نہیں بلکہ عشر یا خراج ہے۔ دلائل یہ ہیں:

❖ فتح القدیر میں ہے:

(قوله: و إن اشترى شيئا الخ) المراد ماتصح فيه نية التجارة لا عموم شيء فانه لو اشترى أر ضاخراجية أو عشرية ليتجر فيها لا تجب فيها زكاة التجارة وإلا اجتمع فيها الحقان بسبب واحد وهو الأ رض . وعن محمد رحمه الله فى أرض العشر اشترا ها للتجارة تجب الزكاة مع العشر.

❖ فتاوی رضویہ میں ہے:

ہندوستان میں مسلمانوں کی زمینیں خراجی نہ سمجھی جائیں گی جب تک کسی خاص زمین کی نسبت خراجی ہونا دلیل شرعی سے ثابت نہ ہو۔ كما حققنا ه بتوفيق الله تعالىٰ فى فتا وانا بما لا يتجا وزالحق عنه۔ بلکہ وہ عشری ہیں، یا نہ عشری نہ خراجی۔ اور دونوں صورتوں میں ان کا وظیفہ عشر ہے۔(۴)

❖ عنایہ شرح ہدایہ میں ہے:

وقوله(وعلى هذا الخلاف الزكاة مع أحد هما)أي العشرأوالخراج . صورته : رجل اشترى أرض عشر أوخراج للتجارة لم يكن عليه زكاة التجارة مع العشر أوالخراج عندنا...لنا أن المحل واحد لأن كلا منهما مؤنةالارض حقاً لله تعالىٰ فلا يجب بسبب ملك

---

(۱) جد الممتار حاشيه رد المحتار، ج:۲، ص:۱۳٤

(۲) فتاویٰ رضو یه، ج:٤، ص:٤٢٥، كتاب الزكاة، مطبوعه رضا اكيڈمی، ممبئی

(۳) فتاویٰ رضو یه، ج:٤، ص:٤٢٧، كتاب الزكاة، مطبوعه رضا اكيڈمی، ممبئی

(۴) فتاویٰ رضو یه، ج:٤، ص:٤٥٣، رساله افصح البيان في حكم مزرع هندوستان، مطبوعه : رضا اكيڈمی، ممبئی

مال واحد حقان لله كما لا تجب زكاة السائمة و زكاة التجارة باعتبار مال واحد.

و إذ ثبت أنه لا وجه للجمع بينهما قلنا: العشر والخراج صارو ظيفتين لاز متين لهذه الأ رض فلا يسقطان باسقاط المالك وهو أسبق ثبوتا من زكاة التجارة التى كان وجو بها بنية. فلهذا بقيت عشرية وخراجية كما كانت. (۱)

❖ بدائع الصنائع میں ہے:

"قال أصحابنا فيمن اشترى أرض عشر للتجارة أو اشترى أرض خراج للتجارة : إن فيها العشر أو الخراج ولا تجب زكاة التجارة مع أحد هما هو الرواية المشهورة عنهم. وروي عن محمد أنه يجب العشر والزكاة أو الخراج والزكاة. وجه هذه الرواية أن زكاة التجارة تجب فى الأ رض والعشر فى الزرع و أنهما مالان مختلفان فلا يجتمع الحقان فى مال واحد . وجه ظاهر الرواية أن سبب الوجوب فى الكل واحد وهوا لأرض ألا ترى أنه يضاف الكل إليها". (۲)

(ج) اور مولانا محمد عالمگیر مصباحی فرماتے ہیں:

اس زمین پر شرعا وجوب زکاۃ کا حکم نہیں ہوگا، کیونکہ اس صورت میں بلڈروں کے لیے ملک تام حاصل نہ ہوئی ـــ فتاوی ہندیہ میں ہے:

ومنها (أي من شرائط وجوب الزكاة) الملك التام وهو ما اجتمع فيه الملك واليد و أما إذا وجد الملك بدون اليد كا لصداق قبل القبض أو وجد اليد دون الملك كملك المكا تب والمديون لا تجب فيه الزكاة . كذا في السراج الوهّاج. (۳)

دوسرا موقف: -یہ ہے کہ بلڈروں کے ذمہ زمین اور کرایے دونوں کی زکاۃ واجب ہوگی۔ یہ موقف ۱۳/ مقالہ نگاروں کا ہے۔ ان کے اسماے گرامی درج ذیل ہیں:

۱۔ مفتی شیر محمد رضوی، دار العلوم اسحاقیہ، جودھ پور، راجستھان۔ ۲۔ مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، ضیاء العلوم، کچی باغ، بنارس۔ ۳۔ مولانا محمد ناظم علی مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۴۔ مولانا صدر الوری قادری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۵۔ مفتی محمد نسیم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۶۔ مولانا رضاء الحق اشرفی مصباحی، جامع اشرف، کچھوچھہ شریف۔ ۷۔ مولانا عبد السلام رضوی، انوار العلوم، بلرام پور۔ ۸۔ مولانا مسیح احمد مصباحی، بلرام پور۔ ۹۔ مولانا شمشاد احمد مصباحی، گھوسی۔ ۱۰۔ مولانا محمد شبیر عالم مصباحی، دھرول، گجرات۔ ۱۱۔ مولانا نور احمد مصباحی، جامعہ اشرفیہ۔ ۱۲۔ مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، سراج العلوم، مہراج گنج۔ ۱۳۔ راقم السطور ﴿ساجد علی مصباحی﴾، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔

---

(۱) العنايه بهامش فتح القدير، ج:٦، ص:٤٠

(۲) بدائع الصنائع، ج:۲، ص:٨٥، ٨٦، برکاتِ رضا، پور بندر، گجرات

(۳) فتاویٰ هنديه، ج:۱، ص:٧٢، كتاب الزكاة، الباب الأول

ان حضرات کے دلائل کا حاصل یہ ہے کہ بلڈروں نے وہ زمین تجارت کے لیے خریدی ہے اس لیے زمین اور اس کے منافع ﴿کرایے﴾ دونوں پر زکاۃ واجب ہوگی جیسا کہ دوسرے مالِ تجارت کا یہی حکم ہے۔

❖ فتاوی رضویہ میں ہے:

تجارت کی نہ لاگر پر زکاۃ ہے نہ صرف منافع پر، بلکہ سال تمام کے وقت جو زرِ منافع ہے اور باقی مالِ تجارت کی جو قیمت اس وقت کے بازار بھاؤ سے ہے اس پر زکاۃ ہے۔ (۱)

❖ بہار شریعت میں ہے:

جو مال تجارت کے لیے خریدا اور سال بھر تک اس پر قبضہ نہ کیا تو قبضہ کے قبل مشتری پر زکاۃ واجب نہیں اور قبضہ کے بعد اس سال کی بھی زکاۃ واجب ہے۔ (۲)

❖ اسی میں دوسری جگہ ہے:

سونے چاندی کے علاوہ تجارت کی کوئی چیز ہو، جس کی قیمت سونے چاندی کے نصاب کو پہنچے تو اس پر بھی زکاۃ واجب ہے۔ (۳)

❖ در مختار میں ہے:

وما اشتراه لها أى للتجارة كان لها لمقارنة النية لعقد التجارة. (۴)

❖ طحطاوی علی مراقی الفلاح میں ہے:

قال فى الدر: الأصل أن ماعدا الحجرين و السوائم إنما يزكى بنية التجارة عند العقد. (۵)

❖ ہدایہ میں ہے:

وإن اشترى شيئاً للتجارة كان للتجارة لا تصال النية بالعمل. (۶)

اس مسئلہ میں مولانا صدر الوری صاحب مصباحی نے زمین کی زکاۃ واجب ہونے کے لیے ایک شرط بھی ذکر فرمائی ہے، وہ یہ ہے کہ زمین عشری و خراجی نہ ہو، کہ عشری و خراجی زمین میں تجارت کی نیت ہی صحیح نہیں ہے۔ کفایہ میں ہے:

”(قوله: وإن اشترى شيئا ونواه للتجارة)هذا فى الشى ءالذى تصح فيه نية التجارة و أما إذا اشترى شيئا لم تصح فيه نية التجارة لايصير للتجارة بأن اشترى أرضا عشرية أوخراجية بنية التجارة فإنه لاتجب فيه زكاة التجارة لأن نية التجارة لا تصح فيها لأنها لو صحّت يلزم فيها اجتماع

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:٤، ص:٤٢٧، کتاب الزکاۃ، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی

(۲) بہارِ شریعت، حصہ:٥، ص:١٢

(۳) بہارِ شریعت، حصہ:٥، ص:٢٥

(۴) درِ مختار، ج:٣، ص:١٩٣، کتاب الزکاۃ، مطبوعہ دار الکتب العلمیة، بیروت

(۵) طحطاوی علیٰ مراقی الفلاح، ص:٣٩١

(۶) الهداية، ج:١، :١٦٧، کتاب الزکاۃ، مجلس برکات، جامعہ اشرفیہ، مبارک فور

الحقين بسبب واحد وهوا لأرض وهذا لا يجوز وإذا لم تصح بقيت الأرض على ماكانت". (۱)
راقم السطور (ساجد علی مصباحی) کے مقالے میں اس مقام پر ایک شبہے کا ذکر کرکے اس کے ازالے کی بھی کوشش کی گئی ہے جو اس طرح ہے:

"یہاں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ جب بلڈر نے کرایہ داروں سے کرایہ وصول کر لیا تو گویا اس نے وہ زمین کرایے پر اٹھا دی اور مالِ تجارت کرایہ پر اٹھانے سے تجارت سے نکل جاتا ہے۔ جیسا کہ فتاوی بزازیہ میں ہے: "اشترى خادماً للتجارة فآجره خرج عن التجارة و كذا الدار يو اجره"(۲) لہٰذا اس صورت میں زکاۃ صرف کرایے کی ہونی چاہیے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مالِ تجارت کرایہ پر دینے سے اس وقت تجارت سے نکل جاتا ہے جب نیت یہ ہو کہ اب اس کو نہیں بیچے گا بلکہ کرایے پر اٹھا کر اس سے نفع حاصل کرے گا۔ اور ظاہر ہے کہ مسئلہ دائرہ میں ایسا نہیں ہے کیونکہ بلڈر کی نیت تو زمین خالی کرانا ہے اور اس کے لیے وہ کوشش بھی کرتا ہے۔ کرایہ وصول کر لینا عارضی نفع حاصل کرنا ہے۔ فتاوی خانیہ میں ہے:

"وإن كانت للتجارة فرعاهاستة أشهر أو أكثر لم تكن سائمة إلا أن ينوى أن يجعلها سائمة بمنزلة عبدالتجارة إذا أر ادأن يستخد مه سنين فيستخد مه فهو للتجارة على حاله إلا أن ينوى أن يخرجه من التجارة ويجعله للخدمة"(۳)

تیسرا موقف: یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں بلڈر کے ذمہ نہ تو زمین کی زکاۃ واجب ہوگی اور نہ کرایے کی، بلکہ جو ثمن اس نے بائع کو دیا ہے اس کی زکاۃ واجب ہوگی ـــ یہ موقف مولانا قاضی شہید عالم صاحب رضوی، بریلی شریف کا ہے۔

ان کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ زمین غیر مقدور التسلیم ہے جس کی بیع ایک قول پر باطل اور ایک پر فاسد ہے۔ فتح القدیر میں قولِ فساد راجح ہے، تیسیراً اسی پر فتوی مناسب ہے۔ اس تقدیر پر قبضہ کے بعد زمین ملکِ مشتری ہوگی۔ اس سے پہلے اس کی ملک نہیں۔ لہٰذا مشتری پر زمین یا اس کے کرایے کی زکاۃ واجب نہیں۔ البتہ زمین کا ثمن جو بائع کو دیا ہے ملکِ مشتری ہے، اس کی زکاۃ واجب ہوگی۔

دوسرا سوال اور اس کے جوابات

کسی نے فلیٹ تجارت کی نیت سے خریدا، بعد میں اس کا یہ ارادہ ہو گیا کہ وہ فلیٹ کو فروخت نہ کرے گا بلکہ اسے کرایے پر دے گا تو وہ زکاۃ کرایے کی دے یا فلیٹ کی۔ اور کرایے کی دے تو کب سے، نیت بدلنے کے وقت سے یا کرایے پر دینے کے وقت سے؟

اس سوال کے دو اجزا ہیں (۱) زکاۃ کرایے کی دے یا فلیٹ کی؟ (۲) کرایے کی دے تو کب سے، نیت بدلنے کے وقت

(۱) كفايه مع الفتح، ج:۲، ص:۲۲۵
(۲) الجزء الأول من البزّاز يه علىٰ هامش الفتاوىٰ العالمكيرية، ج:٤، ص:۸۷، قبيل الفصل الثانى، في المصر
(۳) الخانية على الهندية، ج:۱، ص:۲٤۵

سے یا کرایے پر دینے کے وقت سے؟

پہلے جز کے جواب میں تمام مقالہ نگار اس امر پر متفق ہیں کہ بلڈر کے ذمہ فلیٹ کی زکاۃ واجب نہیں ہوگی۔ وہ صرف کرایے کی زکاۃ دے گا۔

اس سلسلے میں ان کے دلائل کا حاصل یہ ہے کہ جب بلڈر نے طے کر لیا کہ وہ فلیٹ فروخت نہیں کرے گا، بلکہ انھیں کرایے پر دے گا۔ تو اب وہ مالِ تجارت نہ رہا۔ لہٰذا اس پر زکاۃِ تجارت واجب نہ ہوگی۔

❖ فتاوی تاتار خانیہ میں ہے:

ولو اشتراهابنية التجارة ثم نوى أن لا تكون للتجارة خرجت من كو نها للتجارة. (۱)

❖ ہدایہ میں ہے:

من اشترى جار ية للتجارة ونواها للخدمة بطلت عنها الزكاة لا تصال ا لنية بالعمل وهو ترك التجارة. (۲)

❖ فتاوی رضویہ میں ہے:

مکانات پر زکاۃ نہیں اگرچہ پچاس کروڑ کے ہوں۔ کرایہ سے جو سال تمام پر پس انداز ہوگا اس پر زکاۃ آئے گی اگر خود یا اور مال مل کر قدر نصاب ہو۔ (۳)

❖ بدائع الصنائع میں ہے:

أما صفة هذا النصاب فهى أن يكون معَدًا للتجارة وهو أن يمسكها للتجارة و ذلك بنية التجارة مقارنة لعمل التجارة لما ذكرنا فيما تقدم. (۴)

اس سوال کے دوسرے جز کے جواب میں بیشتر مقالہ نگاروں نے اس امر کی صراحت فرمائی ہے کہ بلڈر کے ذمہ زکاۃ کرایے پر دینے کے وقت سے ہوگی۔ یعنی اگر اس کے پاس صرف اسی کرایے کا نصاب ہے تو جب سے اس نے کرایے پر دیا ہے اسی وقت سے زکاۃ کا سال شمار ہوگا۔ البتہ مفتی آل مصطفی مصباحی فرماتے ہیں: جب سے نیت بدلی ہے اسی وقت سے زکاۃ واجب ہوگی۔

تیسرا سوال اور اس کے جوابات

جس بلڈر نے ایسا کوئی فیصلہ تو نہ کیا مگر اس کا ارادہ یہ ہوا کہ فلیٹوں کو کرایے پر دے گا، پھر اسی کے مطابق عمل بھی کیا تو وہ زکاۃ کس چیز کی دے، فلیٹوں کی یا کرایے کی؟ اگر کرایے کی دے تو فوراً، یا کرایے پر قبضے کے وقت سے سال گزرنے پر؟

اس سوال کے بھی دو اجزا ہیں (۱) زکاۃ فلیٹوں کی دے، یا کرایے کی؟ (۲) اگر کرایے کی دے تو فوراً، یا کرایے پر قبضے

---

(۱) فتاویٰ تتار خانية، ج:۲، ص:۱۸۰

(۲) هدايه، ج:۱، ص:۱٦٧، اوائل كتاب الزكاة، مجلس بركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور

(۳) فتاویٰ رضويه، ج:٤، ص:٤٢٨، كتاب الزكاة، مطبوعه رضا اكيڈمی، ممبئی

(۴) بدائع الصنائع، ج:۲، ص:۳۲، بركات رضا، پور بندر، گجرات

کے وقت سے سال گزرنے پر؟

پہلے جز کے جواب میں مقالہ نگار علمائے کرام تین خانوں میں بٹے ہوئے ہیں:

(الف) اس صورت میں بلڈر فلیٹ اور کرایے دونوں کی زکاۃ دے گا — یہ نظریہ تین مقالہ نگاروں کا ہے۔ ان کے نام درج ذیل ہیں:

ا۔ مولانا محمد عارف اللہ فیضی مصباحی، فیض العلوم، محمد آباد۔ ۲۔ مولانا نور احمد مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۳۔ راقم السطور (ساجد علی مصباحی) جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔

ان کے دلائل کا حاصل یہ ہے کہ ترتیب سوالات اور اس کے انداز سے معلوم ہوتا ہے کہ بلڈر نے تجارت (فروخت کرنے) کے لیے زمین خریدی ہے اور ابھی تک تجارت سے نکالنے کی نیت نہیں کی۔ صرف کرایے پر دینے کا ارادہ ہوا اور دے دیا۔ لہٰذا وہ علی حالہ مالِ تجارت ہی ہے۔ اس لیے کرایے کے ساتھ اس فلیٹ کی بھی زکاۃ واجب ہوگی۔ اس کا حال اس غلام کی طرح ہے جسے کسی نے تجارت کے لیے خریدا، پھر اس سے چند سال خدمت لینے کا ارادہ ہوا اور خدمت لینے لگا تو وہ علی حالہ مالِ تجارت ہی رہتا ہے۔ فتاویٰ خانیہ میں ہے:

"عبدالتجارة إذا أراد أن يستخدمه سنين فيستخدمه فهو للتجارة على حاله إلا أن ينوي أن يخرجه من التجارة و يجعله للخدمة". (۱)

اور باقی دلائل وہی ہیں جو سوال نمبر ایک کے جواب میں دوسرے موقف کے تحت بیان ہوئے۔

ہاں! اگر بلڈر نے فروخت نہ کرنے کی نیت کرلی ہے تو اس کا جواب وہی ہوگا جو سوال نمبر دو کا ہے۔ یعنی صرف کرایے کی زکاۃ واجب ہوگی۔

(ب) دو مفتیان کرام نے اس سلسلے میں اپنی کوئی رائے ظاہر نہیں فرمائی ہے۔ ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں: ا۔ مفتی شیر محمد خاں رضوی، دار العلوم اسحاقیہ، جودھ پور۔ ۲۔ مفتی رضاء الحق اشرفی، مصباحی، کچھوچھہ شریف۔

(ج) اس صورت میں بلڈر صرف کرایے کی زکاۃ دے گا — یہ نظریہ باقی ۲۳؍ مقالہ نگاروں کا ہے۔

ان حضرات کے دلائل وہی ہیں جو سوال نمبر ایک کے جواب میں پہلے موقف کے تحت اور سوال نمبر دو کے جواب میں بیان ہوئے۔

اس سوال کے دوسرے جز کے سلسلے میں بیشتر مقالہ نگار فرماتے ہیں کہ کرایے پر قبضے کے وقت سے سال گزرنے پر زکاۃ دے گا۔ اور اگر کرایہ کرایہ دار پر دَین ہو تو دَین ضعیف قرار پائے گا۔

بعض مقالہ نگار حضرات کی رائے یہ ہے کہ کرایے پر دینے کے وقت سے زکاۃ کا سال شمار ہوگا۔ اور اگر کرایہ دَین ہو تو دَین قوی قرار پائے گا — اور بعض اہل علم نے دَین متوسط کا بھی قول کیا ہے۔

اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ وہ فلیٹ تجارت کے لیے خریدا گیا ہے، یا غیرِ تجارت کے لیے۔ اور کرایے

---

(۱) الخانية على هامش الهندية، ج:۱، ص:۲۴۵،

پر دینے کے وقت وہ مال تجارت ہے یا نہیں — فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"دَین تین قسم کا ہے۔ اول: قوی یعنی قرض جسے عرف میں دست گرداں کہتے ہیں اور تجارتی مال کا ثمن یا کرایہ، مثلاً اس نے بہ نیت تجارت کچھ مال خریدا وہ قرضوں کسی کے ہاتھ بیچا تو یہ دَین جو خریدار پر آیا دَین قوی ہے۔ یا کوئی مکان یا دکان یا زمین بہ نیت تجارت خریدی تھی اب اسے کسی کے ہاتھ سکونت یا نشست یا زراعت کے لیے کرایہ پر دیا، یہ کرایہ اگر اس پر دَین ہوگا تو دَین قوی ہوگا۔ دوم: متوسط کہ کسی مالِ غیر تجارتی کا بدل ہو مثلاً گھر کا غلہ یا اثاث البیت یا سواری کا گھوڑا کسی کے ہاتھ بیچا۔ یوں ہی اگر کسی پر کوئی دَین اپنے مُورث کے ترکہ میں ملا تو مذہب قوی پر وہ بھی دَین متوسط ہے۔ سوم: ضعیف کہ کسی مال کا بدل نہ ہو جیسے عورت کا مہر کہ منافع بضع کا عوض ہے۔ یا وہ دین جو بذریعہ وصیت اسے پہنچا۔ یا بہ سبب خلع عورت پر لازم آیا۔ یا مکان، دکان، زمین کہ بہ نیت تجارت نہ خریدی تھی ان کا کرایہ چڑھا۔

قسم سوم کے دین پر جب تک دین رہے اصلاً زکاۃ واجب نہیں ہوتی اگرچہ دس برس گزر جائیں۔ ہاں! جس دن سے اس کے قبضہ میں آئے گا شمار زکاۃ میں محسوب ہوگا۔ یعنی اس کے سوا اور کوئی نصاب زکاۃ اسی کی جنس سے اس کے پاس موجود تھی اس پر سال چل رہا تھا تو جو وصول ہوا اس میں ملا لیا جائے گا اور اسی کے سال تمام پر کل کی زکاۃ لازم ہوگی، اور اگر ایسی نصاب نہ تھی تو جس دن سے وصول ہوا اگر بقدر نصاب ہے اسی وقت سے سال شروع ہوا، ورنہ کچھ نہیں۔

اور دو قسم سابق میں بحالت دین ہی سال بہ سال زکاۃ واجب ہوتی رہے گی۔ مگر اس کا ادا کرنا اسی وقت لازم ہوگا جب کہ اس کے قبضہ میں دَین قوی سے بقدر خُمس نصاب یا متوسط سے بقدر کامل نصاب آئے گا"۔(۱)

یہ ہے مقالات کا خلاصہ۔ اب اختلاف آرا کے تناظر میں درج ذیل امور تنقیح طلب معلوم ہوتے ہیں۔

تنقیح طلب امور

(۱) زمین یا مکان اگر کرایہ داروں کے قبضے میں ہو اور ان سے خالی کرانا مشکل ہو تو اس کی بیع کرنا کیسا ہے؟

(۲) اگر کوئی بلڈر ایسی زمین یا مکان خرید لے اور کسی طرح اس پر قبضہ بھی کر لے تو وہ شرعاً اس کا مالک ہوگا یا نہیں، اگر ہوگا تو کب سے، خریدنے کے وقت سے یا قبضہ کرنے کے وقت سے؟

(۳) اگر تجارت کے لیے زمین خریدی جائے جیسا کہ بہت سے بلڈر کرتے ہیں تو مشتری کے ذمہ عشر ہوگا یا خراج یا تجارت کی زکاۃ؟

(۴) مالِ تجارت مثلاً زمین یا مکان صرف کرایہ پر دینے سے مالِ تجارت ہونے سے نکل جاتا ہے یا اس کے لیے آئندہ فروخت نہ کرنے کی نیت بھی ضروری ہے؟

(۵) اگر مالِ تجارت فروخت نہ کرنے کی نیت سے یا صرف کرایہ پر دینے سے مالِ تجارت ہونے سے نکل گیا تو جو اس کا کرایہ آئے گا اس کی زکاۃ کا سال کب سے شمار ہوگا، کرایہ پر دینے کے وقت سے، یا کرایے پر قبضہ کرنے کے وقت سے؟

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:٤، ص:٤٢٩، کتاب الزکاۃ، مجلس برکات، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

فیصلے

فلیٹوں کی زکاۃ

(۱) پہلے سوال کے جواب میں طے ہوا کہ زکاۃ کرایے پر (اپنے شرائط کے ساتھ) واجب ہوگی اور سال گزرنے کا لحاظ زمین کا مالک ہونے کے وقت سے ہوگا، کیوں کہ یہ زمین مالِ تجارت ہے، جو کرایے پر ہے اور کرایے کی حیثیت مالِ تجارت کے ثمن کی ہوتی ہے، تو جیسے زکاۃ ثمن کی واجب ہوتی ہے اور سال گزرنے کا اعتبار مالِ تجارت کا مالک ہونے کے وقت سے ہوتا ہے، ویسے ہی یہاں زکاۃ کرایے کی واجب ہوگی اور سال گزرنے کا اعتبار زمینِ تجارت کا مالک ہونے کے وقت سے ہوگا۔ خانیہ میں ہے:

إذا آجر داره أو عبده بمأتَي درهمٍ لا تجب الزكاة ما لَم يحل الحولُ بعد القبض في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالىٰ. فإن كانت الدار والعبد للتجارة و قبض أربعين درهماً بعدالحول كان عليه درهم بحكم الحول الماضى قبل القبض؛ لأن أجرة دارِ التجارة وعبد التجارة بمنزلة ثمن مالِ التجارة في الصحيح من الرواية. اھ (۱)

اس پر یہ اشکال وارد کیا گیا کہ جب تک زمین و مکان کرایہ دار کے قبضہ میں ہوتے ہیں، اس وقت تک کرایہ دار کی مرضی کے بغیر خریدار اس زمین و مکان پر قبضہ نہیں کر پاتا تو یہ ایک غیر مقدورُ التسلیم شے کی بیع ہوئی جو جائز نہیں۔ پھر زمین کی قیمت یا اس کے کرایے پر زکاۃ کیوں کر واجب ہوگی؟

اس کے جواب میں یہ کہا گیا کہ حکومتِ ہند کے نزدیک تسلیم شدہ کرایہ داری کے قوانین کی بنا پر رجسٹری کے بعد قانونی طور پر خریدار کو زمین خالی کرانے کا حق حاصل ہے، اگرچہ کرایہ دار اسے خالی کرنے پر آمادہ نہ ہو، اس لیے وہ مقدور

---

(۱) فتاویٰ قاضی خاں علیٰ هامش الفتاویٰ الهندية، كتاب الزكاة، فصلٌ في مال التجارة، ص:۲۵۳، ج:۱، کوئٹہ، پاکستان

التسلیم ہے اور اس کی بیع جائز و درست ہے۔

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”عمرو نے جس وقت خالد کے ہاتھ بیع کی اگر عمرو اس وقت گواہانِ عادل شرعی اس امر پر رکھتا تھا کہ یہ مکان میری ملک ہے، بکر و بائعِ بکر غاصب ہیں جب تو بیع عمرو بدست خالد صحیح و تام و نافذ واقع ہوئی، مکان ملکِ خالد ہو گیا، خالد کا دعویٰ صحیح ہے بوجہِ وجودِ بیّنہ عادلہ عمرو کو حکماً قدرۃ علی التسلیم حاصل تھی اور اسی قدر صحت و نفاذِ بیع کے لیے کافی ہے، حقیقۃً مقدور التسلیم فی الحال ہونا کسی کے نزدیک ضرور نہیں۔

غلام کو کسی کام کے لیے ہزار کوس پر بھیجا، اور یہاں اسے بیع کر دیا، بیع صحیح ہو گئی کہ عادۃً اس کا واپس آنا مظنون ہے، اگرچہ احتمال ہے کہ سرکشی کرے اور بھاگ جائے... رجوع مرجو ہے تو قدرۃ علی التسلیم حکماً حاصل ہے، یوں ہی جب بینۂ عادلہ موجود ہے توڈگری ملنے کی امید قوی ہے تو یہاں بھی قدرتِ حکمیہ حاصل، اور یہی بس ہے۔“(۱)

بحث کے دوران یہ گوشہ سامنے آیا کہ اگر بلڈر نے تجارت کی نیت سے عشری یا خراجی زمین خریدی تو کیا اس پر حسبِ ترتیب عشر و خراج واجب ہوں گے، یا تجارت کی زکاۃ، یا دونوں کی؟

اس کے جواب میں یہ طے پایا کہ جب بلڈر نے وہ زمین تجارت کی نیت سے خریدی ہے تو اس پر تجارت ہی کی زکاۃ واجب ہوگی کہ وہ مالِ تجارت ہے، ہاں! اگر عشری زمین خریدی اور اس میں کاشت کی تو اس پر صرف عشر واجب ہوگا، زکاۃ واجب نہ ہوگی کہ ایک مال سے شریعت کے دو حق ایک ساتھ متعلق نہیں ہوتے۔ اور اگر کاشت نہیں کی تو چوں کہ خریدنے کے وقت تجارت کی نیت تھی اس لیے اس صورت میں اس پر زکاۃِ تجارت ہوگی۔ عنایہ شرح ہدایہ میں ہے:

رجل اشترى أرض عشر أو خراج للتجارة لم يكن عليه زكاة التجارة مع العشر أو الخراج عندنا ... لنا: أن المحل واحد؛ لأن كلا منهما مؤنة الأرض النامية، وكذلك الزكاة وظيفة المال النامي وهو الأرض، و كل منهما يجب حقا لله تعالىٰ، فلا يجب بسبب ملك مال واحد حقان لله تعالىٰ كما لا تجب زكاة السائمة و زكاة التجارة باعتبار مال واحد. (۲)

درِ مختار میں ہے:

وكما لو شرى أرضا خراجية ناو ياً التجارة أو عشرية وزرعها، أو بذراً للتجارة وزرعه لا يكون للتجارة لقيام المانع. اه ملتقطاً.

ردالمحتار میں ہے:

ومفهومه أنه إذا لم يزرعها تجب زكاة التجارة فيها لعدم وجوب العشر فلم

(۱) فتاویٰ رضویہ، کتاب البیوع، ج:۷، ص:۱، ۲، رضا اکیڈمی، ممبئی.
(۲) عنایہ علیٰ ہامش فتح القدیر، ج:۶، ص:۳۹، ۴۰، برکاتِ رضا، پور بندر، گجرات

یوجدالمانع ،أما الخراجیة فالمانع موجود و ھو الثنی و إن عطلت. (۱)

اور اسی سے پہلے یہ عبارت بھی ہے:

لا زکاة فیما نواہ للتجارة من نحو أرض عشریة أو خراجیة لئلا یودی الی تکرار الزکاة؛ لأن العشر أو الخراج زکاة أیضاً. (۲)

❷ دوسرے سوال کے جواب میں یہ طے پایا کہ بلڈر نے جب یہ نیت کرلی کہ وہ فلیٹ فروخت نہ کرے گا، بلکہ کرایے پر دے گا تو وہ بلڈنگ مالِ تجارت نہ رہی، بلکہ اس کی نیت کے مطابق آلۂ کسب ہوگئی، تو اب بلڈنگ پر زکاۃ واجب نہ ہوگی۔ البتہ جب وہ فلیٹ کرایے پر دے دے اور کرایے کی آمدنی ساڑھے باون تولے (۶۵۳ گرام، ۱۸۴ ملی گرام) چاندی کی قیمت کے برابر حاصل ہو جائے یا دوسرے اموال مثل سونا، چاندی، روپیہ وغیرہ کے ساتھ شامل کر کے ہو جائے اور حاجتِ اصلیہ سے خالی رہتے ہوئے اس پر سال گزر جائے تو اس کرایے کی آمدنی پر زکاۃ واجب الادا ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مآخذ

① من اشتریٰ جار یة للتجارة ونواھا للخدمة بطلت عنھا الزکاة. (۳)

② ولو اشتراھا بنیة التجارة ثم نویٰ أن لا تکون للتجارة خرجت من کونھا للتجارة. (۴)

③ وإن کانت للتجارة فرعاھا ستة أشھر أو أکثر لم تکن سائمة إلا أن ینوی أن یجعلھا سائمة بمنزلة عبد التجارة إذا أراد أن یخدمه سِنین فیستخدمه فھو للتجارة علیٰ حاله إلا أن ینوی أن یخرجه من التجارة للخدمة. کذا فی الخلاصة. اھ.(۵)

④ و منھا فراغ المال عن حاجته الأصلیة فلیس فی دور السکنی ... زکاة ... وکذا... آلات المحترفین، کذا فی السراج الوھاج. اھ.(۶)

⑤ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”مکانات پر زکاۃ نہیں اگرچہ پچاس کروڑ کے ہوں، کرایہ سے جو سالِ تمام پر پس انداز ہوگا، اس پر زکاۃ آئے گی، اگر خود یا اور

---

(۱) درِ مختار، کتاب الزکاة، قبیل باب السائمة، ص:۱۹۵، ج:۳، دار الکتب العلمیة، بیروت.

(۲) رد المحتار، کتاب الزکاة، قبیل باب السائمة، ص:۱۹۵، ج:۳، دار الکتب العلمیة، بیروت

(۳) فتاویٰ ھندیه، ج:۱، ص:۱۷٤، مبحث کون النصاب نامیا، کوئٹه، پاکستان.

(۴) فتاویٰ تاتار خانیه، ج:۲، ص:۱۸

(۵) ھندیه، کتاب الزکاة، باب ثانی، فصل اول، ج:۱، ص:۱۷۷، خانیه بر ھامش ھندیه ۱/ ۲٤٥، کوئٹه، پاکستان

(۶) فتاویٰ ھندیه ،کتاب الزکاة، باب اول، ج:۱، ص:۱۷۲، کوئٹه، پاکستان

مال سے مل کر قدرِ نصاب ہو۔“ (۱)

۳ آخری سوال یہ تھا کہ بلڈر نے زمین بہ نیت تجارت خریدی پھر بعد میں اسے کرایے پر دے دیا مگر اس کا عزم کرایے پر رکھنے کا نہیں ہے تو اس کا حکم ٹھیک وہی ہے جو پہلی صورت کا ہے کہ زمین مالِ تجارت ہے اور کرایہ پر دینے کی وجہ سے وہ آلۂ کسب کی طرح نہ ہوئی، بلکہ اس کا کرایہ اس کے ثمن کے درجے میں ہے، اس لیے زکاۃ اسی کرایے کی واجب ہوگی، اور سالِ زکاۃ کا شمار اس زمین کا مالک ہونے کے وقت سے ہوگا، دلیل خانیہ کی وہی عبارت ہے:

لأن أجرة دار التجارة بمنزلة ثمن مال التجارة. والله تعالىٰ أعلم.

☆☆☆

(۱) فتاویٰ رضویہ، کتاب الزکاۃ، ج:۳، ص:٤٢٨، رضا اکیڈمی، ممبئی

مسئلۂ کفاءت عصرِ حاضر کے تناظر میں

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

مسئلۂ کفاءت عصرِ حاضر کے تناظر میں

ترتیب: مفتی آلِ مصطفےٰ مصباحی، رکن مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

اسلام نے رشتۂ نکاح کو توالد و تناسل کا ذریعہ قرار دیا ہے، اس لیے وہ اس رشتہ کو مقدس و پاکیزہ بھی دیکھنا چاہتا ہے، اور خوش گوار و مستحکم بھی، یہی وجہ ہے کہ زن و شوہر کو ایک دوسرے کا لباس بھی بتایا گیا، اور ایک دوسرے کے لیے زندگی کے لمحوں میں سکون کا باعث بھی بتایا گیا، اور دونوں کا ذکر قرآن کریم میں ہے۔

”هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ط“(۱)

”وَمِنْ اٰيٰتِهٖٓ اَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوْٓا اِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَّوَدَّةً وَّرَحْمَةً ط اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّتَفَكَّرُوْنَ ﴿۲۱﴾“(۲)

معاشرتی زندگی میں اس رشتے کو خوش گوار اور پائدار بنانے اور نکاح کے مصالح و مقاصد کی تکمیل کے لیے انسانی مزاج و طبیعت کا بھی لحاظ فرمایا گیا، تاکہ باہم مودّت اور ہم آہنگی باقی رہے۔ جس طرح آدمی اپنے جسم کے ملبوس کپڑوں میں مناسبت کا خیال رکھتا ہے۔ کہ وہ بے جوڑ یا غیر مناسب نہ ہوں، اسی طرح دو انسانوں (مرد و زن) میں تا حیات خوش گوار و پائدار زندگی کے لیے کچھ وجوہ مماثلت و یگانگت کا ہونا بھی ضروری ہے جن کے بغیر ایک طویل اور لمبی زندگی کا سفر بآسانی طے ہونا مشکل ہوتا ہے، ”لأن انتظام المصالح بين المتكافئين عادة.“(۳)

اسی نقطۂ نظر سے شریعت طاہرہ نے باب نکاح میں مسئلۂ کفاءت کو رکھا، اور اس کے لحاظ کی تاکید فرمائی۔

حدیث میں حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے:

---

(۱) البقرة، آیت:۱۸۷

(۲) الروم، آیت:۲۱

(۳) هدايه، ج:۲، ص:۲۹۹، كتاب النكاح، فصل في الإكفاء، مجلسِ بركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور

❖ لاتنكح النساء إلا من الأكفاء. (۱)

❖ يا علي لاتؤخّرها: الصلاة، إذا أتت، والجنازة إذا حضرت، والأيّم إذا وجدت لها كفوا. (۲)

❖ لا تنكحوا النساء إلا الأكفاء ولا يزوّجهن إلا الأولياء. (دارقطنی)

ان حدیثوں کا حاصل یہ ہے کہ عورتوں کی شادی کفو میں کرائی جائے، غیر کفو میں نہ کرائی جائے۔ حنفیہ نے چھ امور میں کفاءت کا اعتبار کیا ہے۔ (۱) نسب (۲) اسلام (۳) حریت (۴) حرفت (۵) دیانت (۶) مال۔

تنویر الابصار و در مختار میں ہے:

و تعتبر الكفاءة نسبًا و حرية و إسلاما، و ديانة و مالاً و حرفة. اه. ملخصًا. (۳)

کفاءت فی النسب: نسب میں کفاءت کا مطلب ہے کہ مرد و عورت ہم جنس و ہم قبیلہ ہوں، لہٰذا قرشی غیر قرشی کا کفو نہیں ہو سکتا، اور قریش باہم کفو ہوں گے، چاہے نیچے آکر الگ الگ بطون و خاندان میں بٹ چکے ہوں۔ قریش کے علاوہ باقی عرب ایک دوسرے کے کفو ہیں۔

در مختار میں ہے:

فقريش بعضهم أكفاء بعضٍ و بقية العرب بعضهم أكفاء بعضٍ. (۴)

کفاءت فی الاسلام والحریۃ: اسلام میں کفاءت و برابری: نو مسلم یا غلامی سے آزادی پانے والا مرد قدیم الاسلام یا حریۃ الاصل عورت کا کفو نہیں ہو سکتا۔

در مختار میں ہے:

فمسلم بنفسه أو معتق غير كفوء لمن أبوها مسلم أو حر أو معتق و أمها حرة الأصل و من أبوه مسلم أو حُرٌّ غير كفوء لذات أبوين. (۵)

کفاءت فی الحرفۃ: حرفت میں کفاءت کا مطلب ہے پیشہ کے اعتبار سے برابر ہونا، عرف میں بعض پیشے اچھے اور بعض کمتر سمجھے جاتے ہیں، اس لیے اگر مرد کمتر پیشے سے جڑا ہے تو وہ ایسی عورت کا کفو نہیں ہو سکتا جو اچھے پیشے والی ہے، و تعتبر في الصناعة؛ لأن الناس يتفاخرون بشرف الحِرَف و يتعيرون بدناءتها. (۶)

---

(۱) مجمع الزوائد، ج:٤، ص: ٢٧٥، كنز العمال، ص:٤٤٦٩

(۲) ترمذي، ج:١، ص ١٢٧، باب ما جاء في تعجيل الجنازة، من أبواب الجنائز، مطبوعه: مجلسِ بركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور

(۳) درِ مختار، ج:٤، ص: ٢٠٩، ٢١٥، كتاب النكاح، باب الكفاءة، مطبوعه دار الكتب العلمية، بيروت.

(۴) درِ مختار، ج:٤، ص:٢٠٩، ٢١٠، كتاب النكاح، باب الكفاءة، مطبوعه دار الكتب العلمية، بيروت.

(۵) درِ مختار، ج:٤، ص: ٢١١، كتاب النكاح، باب الكفاءة، مطبوعه دار الكتب العلمية، بيروت.

(۶) هدايه مع الفتح، ص: ٢٨٤

کفاءت فی الدیانۃ: اس کا مطلب ہے صلاح وتقویٰ میں مساوات، لہذا فاسق مرد صالح لڑکی کا کفو نہیں ہو سکتا۔
علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

والظاهر أن الصلاح منها أو من آبائها كاف لعدم كون الفاسق كفؤا لها. (۱)

کفاءت فی المال: مال میں برابری، لہذا ایک فقیر شخص کسی مالدار خاتون کا کفو نہیں ہو سکتا۔

نکاح کی مصلحتوں کو خلل سے بچانے کے لیے کفاءت کا اعتبار کیا گیا ہے اور کفو کا اعتبار عورت کے حق اور اولیا کے حق کی رعایت اور ان سے ضرر و عار دفع کرنے کے لیے ہے، اور یہ ابتداءً نکاح میں معتبر ہے۔

کفاءت ظاہر الروایہ کے مطابق لزوم نکاح کے لیے شرط ہے اور روایتِ حسن کے مطابق صحت نکاح کے لیے، رد المحتار میں ہے:

(قوله: للزومه أو لصحته) الأول بناء على ظاهر الرواية و الثاني على رواية الحسن. (۲)

یعنی ظاہر الروایہ کے مطابق آزاد عاقلہ بالغہ عورت جو اپنا نکاح غیر کفو میں کرتی ہے تو یہ نکاح صحیح تو ہو گا مگر لازم نہ ہو گا۔ اور اولیا کو حق اعتراض حاصل ہو گا۔ رد المحتار میں ہے کہ بہت سے مشایخ نے اسی پر فتوی دیا۔

اور امام حسن ابن زیاد رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے جو روایت نقل کی ہے اس کے مطابق ایسا نکاح صحیح و منعقد نہ ہو گا، امام شمس الائمہ سرخسی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس کو اختیار فرمایا اور فقہاے مابعد نے اسی کو مختار و مفتیٰ بہ قرار دیا۔

در مختار میں ہے:

و يفتىٰ في غير الكفوء بِعَدَمِ جوازه أصلا وهو المختار للفتوى لفساد الزمان فلا تحل مطلقة ثلاثا نكحت غير كفوء بلا رضا ولي بعد معرفته إياه فليحفظ.

رد المحتار میں ہے:

قوله هو المختار للفتوى، و قال شمس الأئمة : و هذا أقرب إلىٰ الاحتياط كذا في تصحيح العلامة قاسم؛ لأنه ليس كل ولي يحسن المرافَعَة والخصومة، ولا كل قاض يعدل، و لو أحسن الولي و عدل القاضي فقد يترك أنفة للتردد على أبواب الحُكَّام و استثقالا لنفس الخصومات فيتقرر الضرر فكان منعه دفعا له. (۳)

مجددِ اعظم امام احمد رضا رضی اللہ عنہ اور دیگر اکابر نے اس کے مطابق فتاوے صادر کیے ہیں، فتاویٰ رضویہ میں ہے:
”ہندہ جب کہ بالغہ ہے اور نکاح غیر کفو سے ہوا اور زید پدرِ ہندہ نے قبل نکاح اسے غیر کفو جان کر اس سے نکاح کی

---

(۱) بحر الرائق، ج:۳، ص:۲۳۳، كتاب النكاح، فصل في الكفاءة، دار الكتب العلمية، بيروت.
(۲) رد المحتار، ج:٤، ص:۲۰۹، باب الكفاءة، من كتاب النكاح، مطبوعه: دار الكتب العلمية، بيروت.
(۳) رد المحتار، ج:٤، ص:۱۵۷، باب الولي، من كتاب النكاح، دار الكتب العلمية، بيروت

اجازت نہ دی تو نکاح سرے سے ہوا ہی نہیں، فسخ کی کیا حاجت، و یفتیٰ في غير الكفوء بعدم جوازه أصلا بلا رضا ولي بعد معرفته إياه."(۱)

لیکن یہ بات بھی اپنی جگہ مسلم ہے کہ مسئلہ کفاءت کا مدار عرف پر رکھا گیا ہے، جہاں کے عرف میں اولیاے زن کے لیے یہ سب یا ان میں سے بعض امور باعث ننگ و عار سمجھے جاتے ہیں یہ حکم وہیں کے لیے ہے، اور جہاں باعث ننگ و عار نہ ہوں وہاں یہ حکم نہیں دیا جائے گا۔

فتح القدیر پھر ردالمحتار میں ہے:

إن الموجب هو استنقاص أهل العرف فيدور معه.(۲)

اور عرف کی تبدیلی سے حکم میں تبدیلی ہوتی ہے۔

شرح العقود میں ہے:

ثم اعلم أن كثيرًا من الأحكام التي نص عليها المجتهد صاحب المذهب بناء على ما كان في عرفه وزمانه، قد تغيرت بتغيُّر الأزمان؛ بسبب فساد أهل الزمان أو عموم الضرورة.(۳)

عرف میں تبدیلی پر غور: یہاں ہمیں بڑی سنجیدگی سے اس امر پر غور کرنا ہے کہ کیا آج کے زمانے میں امور کفاءت میں باعتبار عرف تبدیلی ہوئی ہے یا نہیں؟

جب ہم معاشرتی حالات کا جائزہ لیتے ہیں تو بعض امور میں بہت حد تک واضح تبدیلی نظر آتی ہے اور بعض میں بعد تعمق نظر۔ مثلاً:

(ا) نسب: کفاءت نسبی کے تعلق سے فقہا نے عرب و عجم کا فرق کیا ہے، عرب سے مراد خطۂ عرب میں بسنے والے نہیں بلکہ وہ اشخاص و افراد ہیں جو کسی عربی قبیلے کی طرف منسوب ہوں خواہ وہ کہیں بھی رہتے ہوں۔ اور عجم سے مراد قبائل عرب کے کسی قبیلے کی طرف منسوب نہ ہونے والے لوگ ہیں انھیں کو "موالی" بھی کہتے ہیں۔

پھر عرب کو دو حصوں میں بانٹا ہے قریشی و غیر قریشی یعنی عام عرب۔

عربوں میں فقہا نے نسب کا تو اعتبار کیا ہے، لیکن عام طور پر عجمیوں میں اس کا اعتبار نہیں کیا ہے، اور اس کی وجہ فقہا یہ بیان فرماتے ہیں کہ عجمیوں نے اپنے نسب کو محفوظ نہیں رکھا۔

شرح وقایہ میں ہے:

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۵، ص:٤٦٣، کتاب النکاح، باب الکفاءة، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی

(۲) فتح القدیر، ج:۳، ص:۱۸۹، رد المحتار، ج:٤، ص:۲۱۵، باب الکفاءة منکتاب النکاح، مطبوعہ دار الکتب العلمیة، بیروت

(۳) شرح العقود، ص:۳۸

لأن العجم ضيَّعوا أنسابهم. (۱)
علامہ عبدالحی فرنگی محلی اس کے حاشیہ میں فرماتے ہیں:
الحاصل أن النَّسب لما كان ضائعًا في العجم فهم لم يهتموا ببقاء شرافة النسب كاهتمام العرب و التزامهم. (عمدة الرعايه)
حاصل یہ ہے کہ عجمیوں نے چوں کہ نسب کی حفاظت کا اہتمام نہیں کیا اس لیے ان میں کفاءت فی النسب کا اعتبار نہ رہا۔
لیکن یہ عمومی طور پر ہے کلی طور پر نہیں کیوں کہ عجم میں رہ کر بھی بہت سے حضرات نے اپنے نسب کی حفاظت کا اہتمام رکھا ہے، جیسے سادات کرام اور صدیقی، فاروقی، عثمانی جن کے نسب بھی محفوظ ہیں اور یہ لوگ باہم رشتے بھی کرتے ہیں، اسی طرح انصاری جو سیدنا ابو ایوب انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف منسوب ہیں جیسے فرنگی محل والے ان کا نسب بھی محفوظ ہے، لیکن ان کے علاوہ عام طور پر نسب محفوظ نہیں، اس لیے کفاءت میں اس کا اعتبار نہیں۔
(۲) اسلام: ہندو بیرون ہند عامۂ بلاد میں اسلام قبول کرنے والے افراد کی کفاءت:
صورت حال یہ ہے کہ قدیم الاسلام جدید الاسلام کو قبول نہیں کرتے ان کے یہاں رشتے کو عار سمجھتے ہیں۔
سوال یہ ہے کہ نو مسلم اپنے گھر سے بے گھر کر دیے گئے، اب ان کا رشتہ کہاں ہو، یہ چیز انھیں سوچنے پر مجبور کر سکتی ہے کہ ہمیں معاشرتی سطح پر اسلام کے دامن میں جگہ نہیں مل پا رہی ہے، تو کیا آج کے حالات میں قدیم و جدید کا تفرقہ مناسب ہے؟
(۳) حرفت: بعض پیشے جو کل تک اشراف ذلیل سمجھتے تھے آج وہ خود ان سے لگ گئے ہیں، اور جن بنیادوں پر وہ پیشے والے عرفاً حقیر سمجھے جاتے تھے آج بہت حد تک وہ بنیادیں ختم ہو چکی ہیں۔ مثلاً نصف برہنہ ہو کر بر سر عام جانا، عورتوں کا بے پردہ باہر نکل کر کام کرنا، یہ کام اب اشراف بھی اپنی عورتوں سے لیتے ہیں اور تعلیم یافتہ طبقہ ایسی عورتوں کو رشتے کے لیے ترجیح دیتا ہے جو کہ ملازمت کے لائق ہو اور پردے کا تو سرے سے انھیں خیال ہی نہیں۔
(۴) حریت: آج تو سبھی آزاد ہیں، اس لیے آزاد اور غلام کے رشتے کا کوئی مسئلہ ہی نہیں رہا۔
(۵) دیانت: کل تک فساق عرفاً صالحین کے کفو نہیں سمجھے جاتے تھے، صالحین ان کے یہاں رشتہ کرنا باعث ننگ و عار سمجھتے تھے، مگر آج یہ امتیاز بڑی حد تک ختم ہو چکا ہے، عصری تعلیم اور دنیاوی ملازمت میں جو آگے ہیں عموماً وہ فسق میں بھی آگے ہیں، عام طور پر یہ مانا جاتا ہے کہ داڑھی نہ ہو تو آدمی فاسق ہے، حالاں کہ فسق یہیں تک محدود نہیں۔ بہت سے ایسے کام ہیں جو شرعاً فسق ہیں، جیسے رشوت لینا فسق ہے، بد دیانتی و خیانت فسق ہے، بہت ایسا ہوتا ہے کہ عصری اسکولوں میں تعلیم حاصل کرنے والے طلبہ و طالبات از خود رشتہ طے کر لیتے ہیں کچھ رشتے معاشقہ کی بنیاد پر وجود میں آتے ہیں اور ان

(۱) شرح وقایه، ج:۲، ص:۲۷

رشتوں میں عام طور پر نسب، پیشہ، اور دیانت کا خیال نہیں کیا جاتا۔ اولیا کی مرضی کے بغیر اس طرح کے نکاح جانبین کر لیتے ہیں، کبھی کورٹ سے بھی اس کی تائید حاصل کر لیتے ہیں۔ اولیا کے پاس انھیں الگ کرنے کی کوئی قوت نہیں ہوتی، حکومت سے بھی انھیں کوئی حمایت نہیں مل سکتی، الغرض عار کے جس داغ کو وہ دھونا چاہتے ہیں اس کے دھلنے کی کوئی سبیل نظر نہیں آتی۔ اگر ایسے تمام رشتوں کو باطل قرار دیا جائے تو لازم آئے گا کہ سب زانی و زانیہ ہوں، فقہاے کرام نے ظاہر الروایہ سے عدول کر کے نادر الروایہ کو اس لیے اختیار فرمایا تھا کہ غیر کفو کے ساتھ لڑکی کا نکاح ہونے سے اولیا کو ننگ و عار کا داغ لگتا ہے جسے دھونے کے لیے انھیں قاضی کا سہارا لینا پڑتا ہے، مگر ہر ولی قاضی کے یہاں پہنچ نہیں سکتا تھا اور جو پہنچ بھی جائے تو اس کے اعتراض کی بنیاد پر کوئی ضروری نہیں تھا کہ قاضی نکاح فسخ کر دے، اس لیے فقہاے کرام نے حقوق اولیا کی رعایت فرماتے ہوئے یہ حکم دیا تھا کہ، يفتي في غير الكفوء بِعَدمِ جوازه أصلا، آج اگر اس روایت پر فتوی ہو تو اولیا کی مرضی کے بغیر، غیر کفو سے شادی کر کے ساتھ رہنے والی لڑکیاں مدۃ العمر زنا میں ملوث قرار پائیں گی، یقیناً اس حرام کاری کا عار غیر کفو سے مناکحت کے عار سے بدر جہا زیادہ ہو گا۔ جس کا تقاضا یہ ہے کہ نادر الروایہ کے بجاے اب پھر ظاہر الروایہ پر عمل ہو، وہاں نادر الروایہ کی طرف عدول تھا اور اب یہاں اصل مذہب ظاہر الروایہ کی طرف رجوع ہے۔

(٦) مال: مال کا مسئلہ یہ ہے کہ مرد بھکاری یا خانہ بدوش نہ ہو، روز مرّہ عزت کے ساتھ کھاتا پیتا ہو۔

کفاءت فی المال کا مطلب یہ ہے کہ مہر مثل کی ادائگی پر قدرت رکھتا ہو اور نفقہ دے سکتا ہو، دیکھیے ہدایہ و فتح القدیر وغیرہ۔

عصر حاضر کے درج بالا احوال کے پیش نظر آپ کی خدمت میں درج ذیل سوالات حاضر کیے جا رہے ہیں، غور و فکر کر کے جوابات قلم بند فرمانے کی گزارش ہے۔

(۱) فقہانے فرمایا کہ اہل عجم میں نسب کا اعتبار نہیں اس لیے کہ انھوں نے اپنے انساب ضائع کر دیے مگر اہل عجم بھی اپنے اندر مختلف قومیں مثلاً مغل، پٹھان، بنکر، ندّاف، خیاط، حجام وغیرہ مانتے ہیں، اس قومیت کی بنیاد کیا ہے؟ اگر اس کی بنیاد پیشہ ہے تو پیشے کی تبدیلی سے کیا قومیت کی تبدیلی مانی جاتی ہے، یا آبا و اجداد جس قوم سے مان لیے گئے اولاد و احفاد کو ہمیشہ اسی قوم کا مانا جاتا ہے اگر چہ ان کا پیشہ بدلتا رہے؟ غور طلب امر یہ ہے کہ عرف عام کیا ہے اور احکام پر اس کا اثر کیا ہو گا؟

(۲) کیا موجودہ زمانے میں حالات میں تبدیلی تمام امور کفاءت میں ہے؟ یا بعض میں؟ یا کسی میں نہیں؟ یوں ہی تمام شہروں، قصبوں، دیہاتوں میں ہے یا صرف بعض میں؟

(۳) اگر تبدیلی ہے تو کیا اس تبدیلی کی وجہ سے ظاہر الروایہ کی طرف رجوع اور اس پر فتوی درست ہے؟

امید کہ تشفی بخش جواب سے شاد کام فرمائیں گے۔

خلاصۂ مقالات بعنوان

مسئلۂ کفاءت عصرِ حاضر کے تناظر میں

تلخیص نگار: مولانا نفیس احمد مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ

اَلْحَمْدُ لِوَلِیِّہٖ ، وَ الصَّلَاۃُ علیٰ نَبِیِّہٖ ، وَ عَلیٰ آلِہٖ وَ صَحْبِہِ الْمُتَأَدِّبِیْنَ بِآدَابِہٖ.

مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور کے ارباب حل وعقد نے جن تین موضوعات کو انیسویں فقہی سیمینار میں بحث و مذاکرہ کی میز پر لانے کے لیے منتخب فرمایا ان میں ایک اہم اور ضروری موضوع ہے: ”مسئلۂ کفاءت، عصر حاضر کے تناظر میں“، اس کے سوال نامہ کی ترتیب کا کام مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی صاحب، استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، ضلع مئو نے انجام دیا۔ اس موضوع سے متعلّق سینتیس مقالات مجلس شرعی کو موصول ہوئے، جو ملک کے مختلف خطّوں سے تعلق رکھنے والے علماے کرام اور مفتیانِ عظام کے فکر و قلم کا نتیجہ ہیں۔ فاضل مرتّب نے موضوع سے متلّق ضروری گوشوں پر روشنی ڈالنے کے بعد تین سوالات مندوبین کرام کی بار گاہ میں پیش کیے، **ان میں پہلا سوال یہ تھا:**

”فقہا نے فرمایا کہ اہل عجم میں نسب کا اعتبار نہیں، اس لیے کہ انھوں نے اپنے نسب ضائع کر دیے، مگر اہل عجم بھی اپنے اندر مختلف قومیں مثلاً مغل، پٹھان، بنکر، ندّاف، خیّاط، حجّام وغیرہ مانتے ہیں، اس قومیت کی بنیاد کیا ہے؟ اگر اس کی بنیاد پیشہ ہے، تو پیشے کی تبدیلی سے کیا قومیت کی تبدیلی مانی جاتی ہے، یا آباو اجداد جس قوم سے مان لیے گئے، اولاد و احفاد کو ہمیشہ اسی قوم کا مانا جاتا ہے، اگرچہ ان کا پیشہ بدلتا رہے؟ غور طلب امر یہ ہے کہ عرفِ عام کیا ہے اور احکام پر اس کا کیا اثر ہوگا؟

جوابات سوال (۱)

اس سوال کے جواب میں مندوبین کرام درج ذیل نظریات کے حامل ہیں:

پہلا نظریہ: یہ ہے کہ قومیت کی بنیاد پیشے پر نہیں، بلکہ آباو اجداد جس قوم سے مان لیے گئے اولاد و احفاد ہمیشہ اسی قوم سے مانے جائیں گے، پیشہ کچھ بھی ہو۔

یہ رائے مفتی محمد بشیر القادری، گریڈیہ کی ہے۔

دوسرا نظریہ: یہ ہے کہ اس قومیت کی بنیاد پیشہ پر ہے، اور پیشہ بدلنے سے قومیت نہیں بدلتی، بلکہ آبا و اجداد جس قوم سے مان لیے گئے اولاد و احفاد کو ہمیشہ اسی قوم سے مانا جاتا ہے، اگرچہ ان کا پیشہ بدلتا رہے، یہی عرفِ عام ہے۔ عرف عام شریعت میں معتبر ہے، بہت سے شرعی احکام کی بنیاد اس پر ہوتی ہے یہ نظریہ درج ذیل علمائے کرام کا ہے:

• قاضی فضل احمد مصباحی، جامعہ عربیہ ضیاء العلوم، بنارس • مولانا احمد رضا رضوی مصباحی، دار العلوم تنویر الاسلام، امرڈوبھا، سنت کبیر نگر • مفتی محمد عالم گیر مصباحی، دار العلوم اسحاقیہ، جودھ پور، راجستھان • مولانا منظور احمد خاں عزیزی، جامعہ عربیہ، سلطان پور • مولانا محمد رفیق عالم مصباحی، جامعہ نوریہ، بریلی شریف • مولانا محمد اختر کمال مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور • مفتی شیر محمد خاں رضوی، دار العلوم اسحاقیہ جودھ پور، راجستھان • مولانا محمد عارف اللہ مصباحی، مدرسہ عربیہ فیض العلوم، محمد آباد، مئو • مولانا محمد ہارون مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور • مفتی شیر محمد خاں مصباحی، دار العلوم وارثیہ، لکھنؤ • مفتی محمد نسیم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور • مولانا اختر حسین فیضی مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مولانا محمود علی مشاہدی مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مفتی بدر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ

ان لوگوں نے اپنے موقف کی وضاحت اس طرح کی ہے:

❖ مولانا احمد رضا مصباحی صاحب لکھتے ہیں:

”اہل عجم میں جو مختلف قومیں – مثلاً مغل، پٹھان، بنکر، ندّاف، خیّاط، حجّام وغیرہ- ہیں، ان میں قومیت کی بنیاد صرف پیشہ ہے، ابتداءً جس کا جو پیشہ تھا اسی کی طرف منسوب ہو کر لوگ مختلف قوموں میں بٹ گئے، مگر پھر ایسا عرف جاری ہوا کہ ابتداءً آبا و اجداد جس قوم سے مان لیے گئے، ان کی نسلوں کو بھی اسی قوم سے مانا جاتا ہے، اگرچہ ان کا پیشہ بدلتا رہتا ہے، اور یہ ایک کھلی ہوئی بات ہے، اور یہ قومیت لوگوں کے دلوں میں اس قدر رچ بس گئی ہے کہ عوام تو عوام، خواص نے بھی اسے قبول کر لیا ہے۔ اور عرف کا یہی مطلب ہے“۔

❖ مولانا محمد عارف اللہ مصباحی صاحب لکھتے ہیں:

”جب اسلامی فتوحات کے طفیل مسلمانوں کے قدم اِس سر زمین پر پڑے تو قبیلۂ قریش کی مختلف شاخوں اور انصار کے قبائل اوس و خزرج کے بہت سے افراد بھارت میں آکر آباد ہو گئے، یہاں مسلمانوں میں تین قومیں شریف قرار دی گئیں، ایک کو سیّد یا میر، اور دو کو علی الترتیب خان اور بیگ کے خطاب دیے گئے۔ باقی شرفا جن کا تعلّق خلفائے کرام، بنی عباس اور انصار سے تھا انھیں ”شیخ“ کا عام لقب دیا گیا۔ ان کے علاوہ باقی تمام مسلم قومیں سماجی اعتبار سے چوں کہ پست تھیں اس لیے انھیں اسی اعتبار سے شریف نہیں کہا گیا، ایسا ہر گز نہیں تھا کہ انھیں دینی حیثیت سے بھی فرو یا پست تصور کیا جاتا رہا ہو۔

حائک (بنکر)، ندّاف (روئی دھننے والا)، خیّاط (کپڑے سینے والا)، اور حجّام (پچھنا لگانے والا) وغیرہ الفاظ پہلے صرف ان لوگوں کے لیے استعمال کیے جاتے تھے جو یہ کام پیشے کے طور پر اختیار کرتے تھے، اِن ناموں سے ان کی مستقل ذاتیں

اور برادریاں نہیں ہوتی تھیں، مگر بعد ازاں نسلاً بعد نسلٍ ایک ہی پیشے سے جُڑے رہنے کے باعث یہ لوگ ایک مستقل قوم کی حیثیت اختیار کر گئے، اور حالت بایں جا رسید کہ اب اگر یہ اپنے پیشے تبدیل بھی کر دیں تو عرف عام یہی ہے کہ اس سے ان کی قومیت میں کوئی فرق نہیں آتا، جو بنکر ہے وہ بنکر ہی رہے گا، جو ندّاف ہے وہ ندّاف ہی رہے گا اور جو حجّام ہے وہ حجّام ہی رہے گا۔وَ قِسْ عَلَيْهِم الْبَوَاقِي۔

❖ مولانا عبد الغفار اعظمی صاحب اس مدّعا کو فتاوی رضویہ کی درج ذیل عبارت سے ثابت کرتے ہیں:

" اولاد ہمیشہ باپ کی قوم پر ہوتی ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: "وَ عَلَى الْمَوْلُوْدِ لَه رِزْقُهنَّ".(۱)

آگے لکھتے ہیں:

ہر قوم کے لوگ شادی بیاہ کے سلسلے میں اپنی قومیت کا خاص لحاظ رکھتے ہیں، غیر قوم میں رشتہ نہیں کرتے، بلکہ اسے باعثِ عار سمجھتے ہیں۔ یہ بھی سنا گیا ہے کہ اگر کسی شریف خاندان کی لڑکی نے باپ کی مرضی کے بغیر غیر کفو سے شادی کر لی تو باپ نے شرمندگی کے باعث خودکشی کر لی"۔

مگر ان میں سے مولانا محمد اختر کمال مصباحی، مولانا اختر حسین فیضی مصباحی، مفتی محمد نسیم مصباحی، مولانا محمد ہارون مصباحی اور مولانا محمد رفیق عالم مصباحی اس بات کی صراحت کرتے ہیں کہ پیشے کے بدلنے سے قومیت اگرچہ نہیں بدلے گی، مگر کفاءت کے حکم پر کچھ نہ کچھ اثر ضرور پڑے گا۔

❖ مفتی محمد نسیم مصباحی لکھتے ہیں:

" پیشے کی تبدیلی سے قومیت کی تبدیلی نہیں مانی جاتی، ہاں! پیشے کا معیار ضرور بدلتا ہے"۔

❖ مولانا رفیق عالم مصباحی لکھتے ہیں:

"پیشے کی تبدیلی سے قومیت کی تبدیلی ماننا عرفِ عوام الناس کے خلاف اور ایک زمینی حقیقت سے انحراف کے مترادف ہے، البتہ پیشے کی تبدیلی سے اگر عار ختم ہو جائے تو وہ اس کا کفو ہو سکتا ہے، اور اگر تبدیلِ پیشہ کے باوجود عار باقی رہے تو وہ اس کا کفو نہیں ہو سکتا، بہر حال پیشے کی تبدیلی سے قومیت کی تبدیلی نہیں ہو سکتی، ہاں! اس سے کفو بدل سکتا ہے جب کہ اس میں عار نہ ہو۔ در مختار میں ہے:

وأمّا لو كان دبّاغًا فصار تاجرًا، فإن بقي عارُها لم يكن كفوًا، و إلّا لا. (۲)

بہار شریعت میں ہے:

نکاح کے وقت کفو تھا، بعد میں کفاءت جاتی رہی تو نکاح فسخ نہیں کیا جائے گا، اور اگر پہلے کسی کا پیشہ کم درجہ کا تھا، جس

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۵، ص:۴۵۷، کتاب النکاح، باب الکفاءۃ، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی.

(۲) درِ مختار، ج:۴، ص:۲۱۷، باب الکفاءۃ من کتاب النکاح، مطبوعہ دار الکتب العلمیۃ، بیروت،

کی وجہ سے کفو نہ تھا، اور اس نے اس کام کو چھوڑ دیا، اگر عار باقی ہے تو اب بھی کفو نہیں، ورنہ ہے۔(۱)

❖ مولانا محمد ہارون مصباحی لکھتے ہیں:

کتب فقہ کے مطالعہ سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ فقہاے احناف نے جن امور میں کفاءت کا اعتبار کیا ہے ان میں قومیت کہیں بھی نہیں ہے، احناف نے چھ (۶) امور میں کفاءت کا اعتبار کیا ہے ان میں سے ایک نسب ہے اور ایک حرفت، نسب تو عجمیوں نے ضائع کر دیا ہے، رہ گیا پیشہ تو جن لوگوں نے عرفاً معیوب پیشہ چھوڑ دیا ہے ان میں اب حرفت کے باعث آنے والی دناءت بھی ختم ہوگئی، اس لیے ان لوگوں کو ان قوموں کا کفو ہونا چاہیے جو حقیر پیشوں سے کبھی بھی وابستہ نہیں تھے۔

تیسرا نظریہ: یہ ہے کہ اہل عجم میں سے زیادہ تر قوموں کی بنیاد پیشے پر ہے، اور بعض نسب پر، یا آبا و اجداد کی شجاعت و بہادری پر۔ اور پیشے کی تبدیلی سے قومیت نہیں بدلے گی۔

اس نظریہ کے حامل درج ذیل اہل علم ہیں:

• مولانا ابرار احمد اعظمی، دار العلوم ندائے حق، جلال پور، امبیڈکر نگر • مولانا محمد نظام الدین قادری، دار العلوم علیمیہ، جمدا شاہی، بستی • مولانا دست گیر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور • مفتی محمد معین الدین مصباحی، دار العلوم بہار شاہ، فیض آباد • مولانا ساجد علی مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مولانا مسیح احمد مصباحی، دار العلوم انوار القرآن، بلرام پور • مفتی ابرار احمد امجدی، مرکز تربیتِ افتا، اوجھاگنج، بستی • مفتی عبد السلام رضوی، جامعہ انوار العلوم، تلشی پور • مفتی محمد ناصر حسین مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور • مفتی شمشاد احمد مصباحی، جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، مئو • مولانا شبیر احمد مصباحی، سراج العلوم، برگدہی، مہراج گنج • مولانا نصر اللہ رضوی، مدرسہ فیض العلوم، محمد آباد، مئو۔

❖ مولانا ساجد علی مصباحی کہتے ہیں:

"اس قومیت کی بنیاد پیشے پر ہے، جس نے جو پیشہ اختیار کیا، اُسے اُسی پیشے کی طرف نسبت کرتے ہوئے یاد کیا گیا، جیسا کہ خود ان کے ناموں سے ظاہر ہے... اور بعض قومیں ایسی ہیں جن کے نام سے کسی پیشے کا پتا نہیں لگتا، ان کے بارے میں یہی کہا جاتا ہے کہ ان کے آبا و اجداد کی دنیوی وجاہت و شرافت کی بنیاد پر انھیں اس نام سے یاد کیا گیا، اور اب ان کی اولاد بھی اسی نام سے یاد کی جاتی ہے، اگرچہ پہلی جیسی وجاہت و شرافت اس کے اندر باقی نہیں رہی، بلکہ وہ خود بہت سے ایسے پیشوں سے جڑ گئی جن کو ان کے آبا و اجداد بہت قبیح سمجھتے تھے، جیسے مغل، پٹھان وغیرہ۔"

❖ مولانا دست گیر عالم مصباحی لکھتے ہیں:

"اہل عجم جو اپنے اندر مختلف قومیں مانتے ہیں، ان میں سے بیش تر کی بنیاد پیشہ پر ہے، جو ان کے نام ہی سے ظاہر ہے، اور بعض وہ جن کا کوئی پیشہ نہیں اور نسب بھی محفوظ نہیں، وہ اپنی قومیت کی بنیاد بزعم خویش اپنے آبا و اجداد کی بہادری اور شرافت مانتے ہیں۔"

---

(۱) بہارِ شریعت، ج:۷، ص:۴۷، قادری کتاب گھر

❖ مولانا محمد نظام الدین قادری مصباحی فرماتے ہیں:

" اہل عجم خاص کر برِّ صغیر میں آباد مختلف قوموں میں بعض اقوام کی قومیت کی بنیاد نسب پر ہے، جیسے مغل وغیرہ۔ فرہنگ آصفیہ اور فیروز اللغات وغیرہ میں ہے: "مُغَل" : ایک قوم جس کا اصلی وطن منگولیا ہے، تاتاری ترکوں کا اعلیٰ فرقہ۔(۱)

جس طرح بعض عجمی اقوام کی قومیت کی بنیاد نسب پر ہے، یوں ہی بعض عجمی اقوام کی قومیت کی بنیاد پیشہ پر بھی ہے، جیسے ندّاف، حجّام وغیرہ۔ صدر الشریعہ علیہ الرحمۃ تحریر فرماتے ہیں: "اور عجمی قوموں کا اکثر مدار پیشے پر ہے"۔(۲)

اس کے ساتھ ہی یہ سارے لوگ اس بات کا بھی اعتراف کرتے ہیں کہ پیشوں کی تبدیلی سے قومیت میں تبدیلی نہیں ہوتی، یہی اس وقت کا عرف عام ہے۔ جب کہ بعض لوگ اس کے ساتھ یہ بھی صراحت کرتے ہیں کہ اگر پیشہ کی دناءت جاتی رہے، یا پیشہ بدل جائے تو قومیت تو وہی رہے گی، مگر وہ اپنے سے اونچی برادری والوں کا کفو ہو سکتا ہے۔

چوتھا نظریہ: یہ ہے کہ اہل عجم میں قومیت کی بنیاد عموماً پیشے پر ہے، اور پیشے کی تبدیلی سے قومیت بدل سکتی ہے۔ لیکن اس نظریہ کے حامل بعض علمائے کرام نے یہ بات مطلقاً کہی ہے اور بعض حضرات نے کسی قید سے مقید کیا ہے۔ یہ نظریہ ان علمائے کرام کا ہے:

• مفتی شہاب الدین احمد نوری، دار العلوم فیض الرسول، براؤں شریف • مفتی شہاب الدین اشرفی، جامع اشرف، کچھوچھہ شریف • مولانا محمد انور نظامی مصباحی، مدرسہ فیض النبی، کنگھر، ہزاری باغ • قاضی فضل رسول مصباحی، سراج العلوم، برگدھی، مہراج گنج • مفتی انفاس الحسن چشتی، جامعہ صمدیہ، پھپھوند شریف، ضلع اورّیا • مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

❖ مفتی شہاب الدین اشرفی صاحب فرماتے ہیں:

" ہندوستان میں قومیت کی بنیاد عموماً پیشہ پر ہے، کوئی بھی پیشہ بذاتِ خود معیوب، اور اس کو اختیار کرنے والا گھٹیا اور رذیل نہیں ہے، بلکہ پیشے کا معیوب ہونا اور اس کو اختیار کرنے والے انسان کا گھٹیا سمجھا جانا سماجی عرف پر مبنی ہے، اگر کوئی پیشہ کسی زمانہ میں معیوب سمجھا جاتا تھا تو یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ ہر زمانہ میں وہ معیوب ہی رہے گا۔... علامہ ابن عابدین شامی نے فتح القدیر کے حوالے سے لکھا ہے:

و في الفتح: إنّ الموجب هو استنقاص أهل العرف، فيدور معه، و على هذا ينبغي أن يكون الحائك كفؤا للعطّار بالإسكندرية لِمَا هناك من حسن اعتبارها و عدم عدّها نقصًا البتة، اللّٰهمَّ إلّا أن يقترن بها خساسة غيرها. (۳)

---

(۱) فیروز اللغات، ص:۱۲۶۸

(۲) فتاویٰ امجدیہ، ج:۲، ص:۱۳۲

(۳) رد المحتار، ج:٤، ص:۲۱٥، کتاب النکاح، باب الکفاءة، مطبوعہ دار الکتب العلمیۃ، بیروت

مذکورہ بالا عبارت سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ کسی پیشہ کو کسی زمانہ میں معیوب سمجھے جانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ معیوب ہونا اس پیشے کے لیے لازم ہے، اور یہ عیب اس سے کبھی جدا نہیں ہوگا، اسی طرح جس قوم کو کسی مخصوص پیشے کو اختیار کرنے کے سبب مخصوص قومیت سے منسوب کر دیا گیا تو وہ قومیت اس شخص کے لیے اور اس کی اولاد و احفاد کے لیے لازم نہیں ہے۔"

❖ مولانا انور نظامی صاحب لکھتے ہیں:

"اہل عجم نے چوں کہ اپنے انساب کی حفاظت کا التزام نہیں کیا، اس لیے ان میں شرعاً کفاءت فی النسب کا اعتبار نہیں۔ ہاں! پیشہ کی بنیاد پر ان میں مختلف قومیں عرفاً وجود میں آگئی ہیں، مثلاً مغل، پٹھان، بنکر، ندّاف، خیّاط، حجّام وغیرہ، ان کی بنیاد پیشہ پر ہے، اور پیشہ بدلتا رہتا ہے، جیسا کہ آج دیکھا جا سکتا ہے۔... (تو) پیشے کی تبدیلی کے بعد بھی ان کو انھیں اقوام سے مانتے ہوئے غیر کفو قرار دینا اسلامی تعلیم اور اسلامی روح کے سراسر مُنافی ہے، سراج الائمہ امام اعظم علیہ الرحمۃ والرضوان اسی لیے پیشے کا اعتبار در بارۂ کفو نہیں فرماتے۔"

❖ مفتی انفاس الحسن چشتی صاحب رقم طراز ہیں:

"آبا و اجداد جس قوم سے معروف ہیں عرفِ عام میں اولاد و احفاد بھی اسی قوم سے کہلاتے ہیں، اگر چہ ان کا پیشہ بدل گیا ہو، ہاں! اگر ان کا پیشہ اس طور پر بدل جائے کہ لوگ ان کے پرانے رذیل پیشے کو بھول گئے ہوں، اور عرف عام میں انھیں عظمت و وقعت کی نگاہ سے دیکھا جانے لگا ہو تو ان کی قومیت بدل جائے گی، اور اعلیٰ و اشرف قوموں کا کفو قرار پائیں گے۔ لیکن یہ صورت نہایت قلیل الوقوع ہے۔"

اسی سے ملتی جلتی بات قاضی فضل رسول مصباحی صاحب نے بھی کہی ہے۔

❖ مفتی نظام الدین رضوی صاحب (ناظم مجلس شرعی) نے اپنے مقالے میں اس پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے، پھر اس کا خلاصہ ان الفاظ میں پیش کیا ہے:

(۱) ہمارے دیار میں ذات پات اور قومیت کی بنیاد حرفت و پیشہ ہے اور ذات پات سے مراد وہ سماجی گروہ ہے جو کسی پیشے سے منسلک ہو کر اسی سے جانا پہچانا جائے۔

(۲) قومیت کی بنیاد پیشے پر ہے لہذا پیشے کے بدلنے سے قومیت بھی بدل جائے گی، البتہ ہمارے دیار میں ایسی بہت سی قوموں نے اپنے اسلاف سے شرفِ نسبت کے حصول کے لیے اپنے الگ الگ نام رکھ لیے ہیں مثلاً انصاری، ادریسی، قریشی، ہاشمی، سیفی، منصوری وغیرہ۔ یہ نام پیشے کے بدلنے کے باوجود بھی باقی رہیں گے کہ یہ نام قوم کے ہیں، پیشے کے نہیں۔

(۳) اگر اولاد و احفاد نے وہ پیشہ چھوڑ دیا اور عرصۂ دراز سے دوسرے بہتر پیشے سے منسلک ہو گئے تو انھیں پرانی قومیت –قصائی، دھنیا، درزی، جولاہا– سے یاد کرنا بیجا ہوگا، بلکہ تنقیص یا توہین کے لیے ہو تو حرام و گناہ بھی۔

(۴) اولاد و احفاد نے نیا پیشہ اختیار کر لیا تو اس کی مناسبت سے وہ اپنی قومیت کا نیا نام منتخب کر سکتے ہیں اس کی صورت یہ ہوگی کہ:

❖ اپنے گروہ کے اہل علم اور ارباب حل و عقد کے مشورے سے نئے نام کا انتخاب کریں۔
❖ وہ نام کسی قوم کا نسبی نام - مثلاً سید، صدیقی، فاروقی، عثمانی، علوی - نہ ہو، ورنہ تبدیل نسب کا گناہ لازم آئے گا۔
❖ پھر اس کا مختلف ذرائع سے اعلان عام کر دیں ساتھ ہی اس کا سبب بھی بیان کر دیں تاکہ کسی کو ان پر تبدیلِ نسب کا شبہہ نہ ہو اور عوام کو واقعہ کا صحیح علم ہو جائے واللہ تعالیٰ اعلم۔

پانچواں نظریہ: مولانا محمد سلیمان مصباحی، جامعہ عربیہ، سلطان پور کا ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ موجودہ دور میں ہندستان میں مسئلۂ کفاءت میں نسب کا اعتبار ہونا چاہیے، کیوں کہ قرونِ سابقہ میں عجمیوں کے یہاں نسب قابلِ افتخار شے نہیں تھی، بلکہ وہ صرف اسلام کو قابلِ افتخار سمجھتے تھے، مگر موجودہ دور میں بالخصوص ہندستان میں ایسا نہیں ہے بلکہ اب تو نکاح میں نسب کا خاص لحاظ کیا جاتا ہے، اس لیے نسب میں کفاءت کا اعتبار ہوگا۔ لیکن نسب سے مراد وہ نہیں جو جُہلا میں معروف و مشہور ہے۔ غیر برادری میں نکاح کو جُہلا غیر کفو (سے نکاح) کہہ دیتے ہیں، اگرچہ لڑکے کا نسب لڑکی کے نسب کے مُساوی، بلکہ اس سے اعلیٰ ہو۔

جوابات سوال (۲)

دوسرا سوال یہ تھا کہ ”کیا موجودہ زمانے میں حالات میں تبدیلی تمام امور کفاءت میں ہے، یا بعض میں، یا کسی میں نہیں؟ یوں ہی تمام شہروں، قصبوں، دیہاتوں میں ہے، یا صرف بعض میں؟“

اس سوال کے جواب میں تمام مندوبین کرام اس بات پر متفق نظر آتے ہیں کہ امورِ کفاءت میں عرف میں تبدیلی ہوئی ہے، لیکن تفصیلات میں اختلافِ رائے رکھتے ہیں بعض لوگوں کے نزدیک تمام یا اکثر امورِ کفاءت میں، ہر جگہ یا اکثر جگہ عرف بدل چکا ہے، اور اکثر لوگوں کے نزدیک بعض امورِ کفاءت میں، بعض جگہ تبدیلی ہوئی ہے۔ اس طرح اس میں دو موقف ہیں:

پہلا موقف: یہ ہے کہ اس زمانے میں تمام یا اکثر امورِ کفاءت میں تبدیلی ہوئی ہے، اور یہ تبدیلی عموماً ہر جگہ، یا اکثر جگہوں پر ہوئی ہے۔

یہ موقف درج ذیل مقالہ نگاروں کا ہے:

• مولانا محمد ہارون مصباحی • مفتی شمشاد احمد مصباحی • مولانا انور نظامی مصباحی • مولانا منظور احمد خاں عزیزی • مولانا اختر حسین فیضی مصباحی • مفتی شہاب الدین احمد نوری

❖ مفتی شمشاد احمد مصباحی، جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی اپنے موقف کی وضاحت یوں کرتے ہیں:

” موجودہ زمانے میں تمام بڑے شہروں اور قصبوں اور ترقی یافتہ علاقوں میں امور کفاءت میں ”کفاءت فی المال“ کے سوا کسی اور چیز کا عام طور پر اعتبار نہیں کرتے، لڑکا مالی حیثیت سے اگر مضبوط و مستحکم ہے تو اولیاے بنات اس کے ساتھ اپنی بیٹیوں کی شادی کرنے میں عار محسوس نہیں کرتے، معاشقے کی بنیاد پر ہونے والی شادیوں میں تو اور زیادہ ان باتوں کا لحاظ

نہیں کرتے، بیٹی کی پسند ہی ان کی پسند ہوتی ہے، نسب، اسلام، دیانت میں تو بہت پہلے سے بڑے بڑے شہروں میں کفاءت کا اعتبار نہیں ہورہا ہے، ایک برادری والا دوسری برادری میں، قدیم الاسلام جدید الاسلام سے، اور متدیّن حضرات داڑھی منڈوں اور بے نمازیوں سے شادی کرنے میں عار محسوس نہیں کرتے، بلکہ بہت سے ترقی یافتہ گھرانوں میں داڑھی والوں کو پسند نہیں کیا جاتا، ان کے مقابلے میں داڑھی منڈوں کو ترجیح دی جاتی ہے۔ ماضی میں کافی حد تک حرفت اور پیشے میں کفاءت کا اعتبار کیا جاتا تھا، مگر اب بڑے بڑے شہروں اور قصبوں میں اس کا بھی لحاظ نہیں رہا، چوں کہ کل تک جو پیشے عرفاً رذیل و حقیر سمجھے جاتے تھے، اب عزیز ہو گئے، اونچی برادری کے لوگ اب خود ان پیشوں سے جڑنے لگے ہیں، ہائی ٹیکنک اور الکٹرانک مشینوں نے پیشہ اور پیشے والوں کو سربلند کر دیا، کوئی پیشہ اب کسی برادری کے ساتھ خاص نہیں رہا، بڑے بڑے شیخ، مغل، پٹھان وغیرہ انصاریوں کے یہاں نوکری کرنے لگے، یا خود بُنائی کرنے لگے، اپنے بیٹوں کو بال بنانے کا ڈھنگ سکھا کر سعودیہ، دُبئی، مسقط، بحرین وغیرہ خلیجی ممالک میں بھیجنے لگے... اس لیے اب اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ عرف بدلا ہے، کل تک جو عرفاً ذلیل سمجھے جاتے تھے اب عزیز سمجھے جارہے ہیں اور یہ بات مسلّم ہے کہ کفاءت وعدم کفاءت کا مدار عرف پر ہے، اور جب عرف بدل گیا تو حکم بھی بدل جائے گا۔"

❖ مفتی شہاب الدین احمد نوری، دار العلوم فیض الرسول، براؤں شریف لکھتے ہیں:

"فی زماننا اکثر امور کفاءت میں تبدیلی ہو چکی ہے، اور یہ تبدیلی قریب قریب ہر جگہ ہو گئی ہے، کسی خاص مقام کی تخصیص نہیں۔"

❖ مولانا اختر حسین فیضی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور لکھتے ہیں:

"فرداً فرداً تمام امورِ کفاءت کا جائزہ لینے کے بعد یہ بات سامنے آتی ہے کہ موجودہ زمانے کی آزادی نے امور کفاءت کو ضرور متاثر کیا ہے، شہر، قصبے اور دیہات، سب اس کی لپیٹ میں ہیں، اس لیے کہ آزادیِ مرد و زن کا عفریت ہر جگہ اپنا جال پھیلا چکا ہے، ہاں، یہ کہا جاسکتا ہے کہ شہر میں زیادہ، قصبات میں کچھ کم اور دیہات میں اس سے بھی کم۔

آج حریت کا تو کوئی مسئلہ ہی نہیں، کہ اس وقت سب آزاد ہیں، اسلام کے تعلق سے قدیم الاسلام اور جدید الاسلام کا تفرقہ اب ختم ہونا چاہیے، تاکہ دین کی اشاعت میں رکاوٹ نہ ہو، اور ایک غیر مسلم اسلام قبول کرنے کے بعد یہ محسوس کرے کہ ہم اپنوں کے درمیان ہیں۔"

❖ مولانا محمد ہارون مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور فرداً فرداً تمام امورِ کفاءت پر گفتگو کرتے ہوئے قدیم الاسلام اور جدید الاسلام کی کفاءت وعدمِ کفاءت کے تعلّق سے یوں اظہارِ خیال کرتے ہیں:

"آج کے حالات یہ ہیں کہ نو مسلموں کے یہاں رشتے کو عار سمجھا جاتا ہے اور انھیں معاشرتی سطح پر اسلام کے دامن میں جگہ نہیں دی جاتی۔ اس سے سب سے بڑا نقصان یہ ہو رہا ہے کہ جو غیر مسلم مسلمان ہونے کی خواہش رکھتے ہیں، وہ یہ سوچنے پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ اگر ہم مسلمان ہو بھی گئے تو ہمارے بال بچوں سے رشتہ کون کرے گا، اور یہ سوچ کر وہ اس

اقدام سے باز رہتے ہیں، اور جن غیر مسلموں نے اسلام قبول کر لیا ہے، انھیں معاشرتی سطح پر کئی طرح کی پریشانیوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے، سب سے بڑا مسئلہ یہ ہوتا ہے کہ ان کے یہاں رشتے کے لیے کوئی تیار نہیں ہوتا ہے، آخر کار مجبور ہو کر وہ اپنے اس اقدام پر نظر ثانی کرنے لگتے ہیں۔غیر مسلموں کا مسلمانوں کے اس طرزِ عمل کے باعث خواہش کے باوجود قبولِ اسلام سے باز رہنا، یا مسلمان ہو جانے کے بعد پھر غیر مسلم ہو جانا اسلام اور مسلمانوں کے لیے ایک بھاری نقصان ہے، جو ضررِ عار سے کہیں بڑھ کر ہے، اسلام نے تو ہمیں تعلیم دی ہے کہ ہمارا عمل اور رویہ ایسا ہو کہ غیر مسلم ہمارے عمل سے متاثر ہو کر اسلام کی طرف راغب ہوں، جب کہ ہمارا موجودہ طرز عمل اس کے سراسر خلاف ہے۔"

❖ مفتی بدر عالم مصباحی صاحب رقم طراز ہیں:

"موجودہ زمانے میں حالات کا جائزہ لیا جائے تو ہمارے ہندستان کے بیش تر شہروں اور صوبہ جات میں اب اعتبارِ کفاءت جاتا رہا۔"

❖ مولانا محمد انور نظامی صاحب لکھتے ہیں:

"موجودہ زمانے میں حالات اس قدر بدل چکے ہیں کہ بہت سے بُنکر اور خیّاط افسر بن چکے ہیں، بڑے اہم عہدوں پر فائز ہیں، اور شیخ پٹھان بھی چوتھے درجے کی ملازمت کے لیے کوشاں ہیں، انسابِ عرب کے علاوہ تقریباً تمام امور کفاءت حالات کی زد پر ہیں، اور ان میں تبدیلی آ رہی ہے عام بلاد کا یہی حال ہے، کچھ مخصوص علاقے مستثنیٰ ہو سکتے ہیں۔"

دوسرا موقف: ان لوگوں کا ہے جو اس بات پر متفق ہیں کہ اس زمانے میں تمام امورِ کفاءت میں عرف نہیں بدلا ہے، بلکہ صرف بعض امور میں عرف میں تبدیلی آئی ہے، یہ موقف اکثر مقالہ نگاروں کا ہے، اب ہم ذیل میں ان کے ناموں کے ساتھ ان کی رائے کے مطابق تبدیلی کی زد میں آنے والے امور کی نشان دہی کرتے ہیں:

❖ دین داری کے تعلق سے سب سے زیادہ تبدیلی آئی ہے، اور یہ تبدیلی ہر جگہ آئی ہے۔

(مفتی محمود علی مشاہدی، مفتی بشیر القادری)

❖ پیشہ اور دیانت (چال چلن) میں تبدیلی ہوئی ہے، مذہب (یعنی قدیم الاسلام و جدید الاسلام) اور نسب بمعنی قوم و برادری میں کوئی تبدیلی نہیں۔ (مولانا عبد الغفار اعظمی) لیکن ان کے مقالے میں یہ صراحت نہیں ہے کہ یہ تبدیلی ہر جگہ ہے یا بعض جگہ۔

❖ پیشہ اور دین داری کے باب میں حالات میں تبدیلی آئی ہے، باقی امور میں نہیں۔ ناجائز محکموں کی نوکریاں، یا وہ نوکریاں جن میں ظالموں کی پے روی کی جاتی ہے، مگر لوگوں کی نگاہوں میں وہ آج باوقار ہیں، ان کے بارے میں تبدیلی تقریباً تمام شہروں، قصبوں اور دیہاتوں میں ہے، لیکن پیشہ کی خساست کی تبدیلی کا عرف اتنا عام و تام اور شائع ذائع نہیں ہے، اس میں صرف بعض جگہوں میں جزئی تبدیلی ہوئی ہے، مثلاً حجّام، کنّاس اور فرّاش کی خساست آج بھی برقرار ہے۔ (قاضی فضل احمد مصباحی)

❖ اسلام میں کفاءت کا اعتبار اعظم گڑھ اور مئو ضلعوں میں نہیں ہے، اسی طرح دوسرے علاقوں کے بارے میں بھی اطلاعات ہیں۔ پیشہ اور دیانت میں نمایاں تبدیلی آئی ہے۔ اور جہاں تک مال کا معاملہ ہے تو ارباب ثروت کی نظر تو دولت پر ہوتی ہے، اور غربا یہ دیکھتے ہیں کہ لڑکا نان ونفقہ برداشت کر لیتا ہے یا نہیں۔ (مولانا محمد عارف اللہ مصباحی)

❖ دین داری میں پورے ہندستان کا عرف بدل چکا ہے، اور پیشے کے بارے میں بعض دیار و امصار میں ہی تبدیلی آئی ہے۔ (مفتی محمد نسیم مصباحی)

❖ پیشہ اور دین داری کے تعلّق سے عرف بدلا ہے، مگر ہر جگہ نہیں بلکہ زیادہ تر شہروں میں اور بعض دیہاتوں میں۔
(مفتی ابرار احمد امجدی)

❖ فی زمانناتمام امور کفاءت میں تبدیلی نہیں ہوئی ہے، بلکہ صرف بعض میں تبدیلی آئی ہے، مثلاً پیشہ میں بڑی حد تک تبدیلی آئی ہے، اور دیانت کا اعتبار تو تقریباً ختم ہو چکا ہے، بہر حال جہاں اس تبدیلی سے ننگ وعار ختم ہو گیا ہے وہاں صحت وجواز کا حکم ہو گا اور جہاں ننگ وعار باقی ہے وہاں صحت وجواز کا حکم نہیں ہو گا۔ (مولانا مسیح احمد مصباحی)

❖ موجودہ زمانے میں تمام امور کفاءت میں تبدیلی تو نہیں آئی، البتہ بعض میں آئی ہے، بعض میں کچھ کچھ، اور بعض میں کافی حد تک۔ مثلاً دیانت (دین داری) میں کافی تبدیلی آئی ہے، اور حرفت (پیشے) میں جزئی طور پر کہیں کہیں تبدیلی نظر آ رہی ہے، اس لیے یہ تبدیلی کسی عمومی حکم کا باعث ہرگز نہیں بن سکتی۔ فإنّ المدار على وجود العار، في عرف الأمصار، كما صرّح به العلماء الكبار. (مولانا رفیق عالم مصباحی)

❖ مال داری، دیانت اور پیشے میں عموماً عرف بدل چکا ہے، اور آج کل ساداتِ کرام کے علاوہ کسی بھی قوم اور پیشے والے افراد کی وہ سماجی و معاشرتی قدر و منزلت عموماً باقی نہیں رہی، جس کے سبب اس کو دوسری قوم اور پیشہ والے افراد سے رشتہ داری قائم کرنے میں عار لاحق ہو۔ (مفتی شہاب الدین اشرفی)

❖ دین داری میں کچھ خاص صورتوں کو چھوڑ کر تبدیلی نظر آ رہی ہے، کہ عام طور پر کوئی اس میں ننگ وعار نہیں سمجھتا۔ حیاکت (بُنائی) کا پیشہ بھی اکثر جگہ ننگ وعار کا باعث نہیں رہا، ہاں کچھ جگہوں پر اس لفظ کے زبان زد ہونے کی بنیاد پر خساست معلوم پڑتی ہے۔ (قاضی فضل رسول مصباحی)

❖ پیشہ اور دین داری جیسے کئی امور کفاءت میں تبدیلی ہو چکی ہے، اور اس بارے میں شہروں، قصبوں اور دیہاتوں میں سے کسی کا استثنا نہیں، ہاں بعض قصبات اور دیہاتوں میں اعتبارِ نسب پر بڑی شدّت برتی جاتی ہے، حالاں کہ شرع کے اعتبار سے عجم میں اعتبارِ نسب ساقط ہے۔ (مولانا نصر اللہ رضوی)

❖ کفاءتِ دیانت کا یہ حال ہے کہ عصری تعلیم سے آراستہ، بلکہ بزعمِ خویش ترقی یافتہ خصوصاً شہروں میں رہنے والے لوگ اب آبا و اجداد کے پیشے (قومیت) کا لحاظ نہیں کرتے، بلکہ وہ مرد کا موجودہ پیشہ اور اس کی آمدنی دیکھتے ہیں۔ اور کفاءتِ اسلام کا حال یہ ہے کہ عموماً نومسلم سے لوگ شادی کرنا نہیں چاہتے۔ (مولانا ساجد علی مصباحی)

❖ تقویٰ و دین داری کے اعتبار کے تعلق سے عرف میں تبدیلی نظر آتی ہے، مگر یہ تمام وجوہ فسق میں نہیں، بلکہ بعض میں ہے۔ اور جہاں تک پیشوں کا معاملہ ہے تو ان میں سے بعض میں عرف میں تبدیلی ہوئی ہے، تو جن پیشوں میں عرف میں تبدیلی ہوئی ہے، اس کا اس حد تک اعتبار ہوگا۔ (مولانا محمد سلیمان مصباحی)

❖ دین داری کے معاملے میں عرف میں کافی تبدیلی آچکی ہے، اسلام کے بارے میں کوئی خاطر خواہ تبدیلی نہیں ہے، لیکن ہمیں اس میں تبدیلی کی کوشش کرنی چاہیے۔ عرفِ عام میں تبدیلی ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو تمام شہروں، قصبوں اور دیہاتوں میں یا بعض میں؟ اس کی تحدید و تعیین بہت متعذر ہے، اپنے اپنے علاقوں کے عرف پر نظر ڈالنے کے بعد ہی فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔ (مفتی محمد انفاس الحسن چشتی)

❖ موجودہ زمانے میں اکثر امورِ کفاءت میں تبدیلی بالعموم آچکی ہے۔ آج معاشی خوش حالی سب پر غالب آچکی ہے اور یہی سب کا مطمح نظر بن چکی ہے، اسلام کے معاملے میں قدیم الاسلام اور جدید الاسلام کا فرق اب نہیں ہونا چاہیے کہ یہ غیروں کے دائرۂ اسلام میں داخلے کی راہ میں رکاوٹ ہے۔ (مولانا اختر کمال قادری)

❖ اس وقت قصبہ جات اور شہر و دیہات میں بعض امور کفاءت میں کافی تبدیلی آچکی ہے، اور بعض میں کم، میری رائے یہ ہے کہ کثرتِ مال اور جائز ملازمت کو ترجیح ہونی چاہیے، اگر چہ کسی برادری کا ہو۔ (مفتی عبدالسلام رضوی مصباحی)

❖ موجودہ دور میں امور کفاءت میں تیزی سے تبدیلی ہو رہی ہے، لیکن ابھی غالب اکثریت قومی کفاءت پر عمل پیرا ہے، اس میں تبدیلی کا کوئی اثر دکھائی نہیں دیتا۔ (مولانا نظام الدین قادری، مولانا شبیر احمد مصباحی)

❖ پیشے کے معیار میں تبدیلی ہوئی ہے، قدیم الاسلام و جدید الاسلام کے فرق پر نظر ثانی کی ضرورت ہے، عجم میں نسب کا مسئلہ ہی نہیں، اگر چہ لوگ آج مال داری دیکھتے ہیں، مگر وہ آنے جانے والی چیز ہے، فقہا کے یہاں اس کا اعتبار نہیں۔ (مفتی شیر محمد خاں مصباحی، لکھنؤ)

❖ نسب، اسلام اور مال میں پہلے جو عرف تھا آج بھی وہی ہے، بقیہ امور میں تبدیلی ہے، اور زیادہ تر شہروں اور قصبوں میں ہے۔ (مفتی محمد ناصر حسین مصباحی)

❖ موجودہ زمانے میں حالات کی تبدیلی نے عمومی طور پر کفاءت فی الدیانۃ کو متاثر کیا ہے، اگر چہ دیگر امور میں کفاءت پائی جاتی ہو، ساتھ ہی مال میں شرعی کفاءت سے بڑھ کر عرفی کفاءت بھی ہو تو دیانت کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ شہروں اور قصبوں میں جہاں مختلف علاقوں کے لوگ بغرض ملازمت یا تجارت آباد ہو جاتے ہیں، ان میں سے بعض میں اسلام کے بعد صرف مال داری دیکھتے ہیں، ہاں اگر ایک ہی علاقے کے ہوں تو برادری کا بھی لحاظ کرتے ہیں۔
(مولانا دست گیر عالم مصباحی)

❖ سارے جہان کے عرف کی تبدیلی کے بارے میں تو میں نہیں بتا سکتا، لیکن جہاں جہاں گیا، وہاں وہاں کے عرف

میں تبدیلی دیکھی، احکام میں تبدیلی کے لیے اتنا کافی ہے۔ (مفتی معین الدین اشرفی مصباحی)

❖ تمام امور کفاءت میں تبدیلی نہیں، بلکہ بعض میں تبدیلی ہوئی ہے۔ صنعت و حرفت میں تمام بلاد و امصار میں تبدیلی ہوئی ہے۔ (مفتی محمد عالم گیر مصباحی)

❖ حرّیت کے علاوہ باقی امور کفاءت میں کچھ تبدیلی ہوئی ہے، مگر وہ ایسی تبدیلی نہیں ہے، جسے مبنائے احکام قرار دیا جائے۔ (مولانا احمد رضا مصباحی)

عصر حاضر میں کفاءت کے تعلق سے دو امور میں تبدیلی ہوئی ہے: حرفت و پیشہ اور دین داری، اور دین داری کے بارے میں تو اس قدر حالات بدل چکے ہیں کہ اس کی جگہ اب دنیاداری سرمایۂ افتخار بن چکی ہے، غیر اسلامی وضع قطع اختیار کرنا، صوم و صلاۃ سے غفلت و بے توجہی اور بہت سے فسق و فجور کو امورِ کفاءت میں دخیل نہیں سمجھا جاتا۔ اس لیے عرف و حالات کا تقاضا یہ ہے کہ قولِ امام محمد علیہ الرحمہ پر فتویٰ صادر کیا جائے کہ یہی "اوفق للزمان" ہے۔ (مولانا ابرار احمد اعظمی)

❖ مفتی محمد نظام الدین صاحب ناظم مجلس شرعی نے اس سوال کے جواب کی طرف خصوصی توجہ فرمائی ہے، آپ نے ہندستان کے اکثر و بیشتر علاقوں کے ذمہ دار افراد سے رابطہ کر کے امورِ کفاءت کے تعلّق سے وہاں کے عرف کا پتا لگایا اور اپنے مقالہ میں ص۱۶ سے ص۳۱ تک تفصیل کے ساتھ اسے درج فرمایا، وہ معلومات ہندستان کے پینتیس صوبوں میں سے ۲۳؍ صوبہ جات سے متعلق ہیں، اور چھپّن افراد کے بیان پر مشتمل ہیں۔ ذیل میں اس کا خلاصہ پیش ہے۔

بنیادی معلومات: یہ ہندوستان کے ۳۵؍ صوبہ جات میں سے ۲۳؍ صوبہ جات کے جائزے کی ایک رپورٹ ہے جو گو کامل سروے نہ ہونے کی وجہ سے ناقص ہے۔ تاہم اس سے کئی ایک بنیادی معلومات - جن پر فقہی احکام کی بنا ہو سکے - حاصل ہوتی ہیں، وہ بنیادی معلومات یہ ہیں۔

۱- زیادہ تر مسلمان شہروں بلکہ صوبوں میں بھی مناسب رشتہ دیکھ کر شادی کر دیتے ہیں خواہ رشتہ برادری کا ہو، یا غیر برادری کا اور سماج میں غیر برادری میں رشتہ کو ننگ و عار نہیں سمجھا جاتا یہ عرف درج ذیل بلاد کا ہے۔

مہاراشٹر میں ممبئی، تھانہ، بھیونڈی، مالیگاؤں، ناسک، برہان پور وغیرہ۔ بنگال میں کولکاتا، ہوڑہ، ہگلی، مدنا پور۔ گوا، آسام، کشمیر، پنجاب، کیرلا، جزیرۂ انڈمان، لکشدیپ، تمل ناڈو، آندھرا پردیش کے مختلف علاقے حیدرآباد، نظام آباد، وِشاکھا پٹنم، وجے واڑہ، وارنگل، کریم نگر، آدونی، کرنول، تارپٹری، وغیرہ۔ اڑیسہ، کرناٹک کے بہت سے علاقے مثلاً چک منگلور، ڈاون گیرہ وغیرہ، چھتیس گڑھ اور دہلی میں مختلف دیار و امصار کے لوگ، مدھیہ پردیش کے اندور، سناور، برہان پور، ہردہ، کھار اور کھنڈوا کی چند اقوام یعنی کھتری، تیلی، لوہار اور قریشی کو چھوڑ کر باقی اقوام۔ تمل ناڈو کے عظیم شہر مدورئی کے اُمرا و اہلِ ثروت۔ راجستھان کے شہر جودھپور و مضافات۔

۲- مالیگاؤں میں بُنکر اور دکنی ہم پیشہ ہونے کے باوجود بول چال اور تہذیب مختلف ہونے کی وجہ سے ایک دوسرے کے یہاں شادی نہیں کرتے، یہی حال تمل ناڈو کا بھی ہے کہ وہاں کے باشندے اردو بولنے والے مسلمانوں کے ساتھ اسی

تہذیب اور بول چال کے فرق کی وجہ سے رشتہ نہیں کرتے۔

تو یہ قومیت کی تقسیم اور کسی ننگ وعار کی وجہ سے رشتے سے بچنا نہ ہوا بلکہ اپنی آسانی کے لیے ایسا ہوا، اس حیثیت سے دیکھا جائے تو قومیت اور ذات پات کا فرق یہاں بھی دامن گیر نہیں ہے۔ ناسک میں ''خطیب'' غیر خطیب کے یہاں رشتہ نہیں کرتے۔

۳- ''کوکنی'' غیر کوکنی کے یہاں رشتہ معیوب سمجھتے ہیں، بھوساول، خاندیش مدورئی کا بھی یہی حال ہے، سوراشٹر میں میمن اور گھانچی اور احمد آباد، ہمت نگر، موڈاسا، بڑودہ، پاٹن، بھروچ وغیرہ میں پٹیل برادری دوسری برادری میں رشتہ ناگوار سمجھتی ہے، کشمیر میں حجام، مہتر، کمھار برادری سے باہر نہیں جاتے۔

۴- اتر پردیش، اتراکھنڈ، بہار، جھارکھنڈ کا عرف مِلا جلا ہے عام طور پر ان بلاد میں ذات پات کا لحاظ زیادہ ہے، دوسری برادری میں رشتہ ناگوار اور عیب سمجھا جاتا ہے مگر آہستہ آہستہ حالات میں نرمی بلکہ تبدیلی بھی آرہی ہے، دہلی کے اصل باشندوں کا حال بھی ایسا ہی ہے۔

۵- سادات کا عرف اتر پردیش، اتراکھنڈ، بہار، جھارکھنڈ، کیرلا، لکشدیپ، جزیرۂ انڈمان، کرناٹک کشمیر میں نہیں بدلا ہے وہ غیر سادات کے یہاں رشتہ نہیں کرتے، البتہ وہ شیخ، صدیقی کو اپنا کفو سمجھتے ہیں، اور کرناٹک میں سید، پیرزادے، قاضی، شریف، بیگ، انعام دار، جاگیردار، پٹیل، ڈیسائی ہم رتبہ اقوام کا گروپ ہے یہ آپس میں رشتے کرتے ہیں لیکن اڑیسہ، آندھرا پردیش وغیرہ میں ان کا عرف بھی بدل رہا ہے اور پٹھان برادری میں رشتہ کرنے کی خبریں بھی موصول ہورہی ہیں۔

۶- قصاب کا عرف: لگتا ہے کہ پورے ہندوستان کا ایک ہے وہ دوسری برادری میں رشتہ ناپسند کرتے ہیں، یہاں تک کہ ایم پی میں بڑے جانور کے قصاب چھوٹے جانور کے قصاب کے یہاں بھی رشتہ ناگوار رکھتے ہیں۔

۷- ایم پی میں کھتری، تیلی، لوہار اور قصاب ذات پات کی رسم پر اس شدت سے ڈٹے ہوئے ہیں کہ اگر ان میں کسی نے دوسری برادری میں رشتہ کر لیا تو اسے دائمی یا عارضی طور پر برادری سے خارج کر دیتے ہیں۔ اور سوراشٹر، گجرات میں تو دوسری برادری کے یہاں پیغام بھیجنے کو بھی بہت ناگوار سمجھتے ہیں۔

۸- ہریانہ کا عرف تو اور عجیب ہے ایک ہی قوم اپنی ایک شاخ کو لڑکی دیتی ہے تو اس کے یہاں سے لڑکی بیاہ کر نہیں لا سکتی۔

تاثر و تبصرہ: مجموعی طور پر یہ رپورٹ افسوس ناک ہے کہ ذات پات پر مبنی یہ تقسیم پھر اس پر رشتے کے معاملے میں یہ شدت کہ اپنی برادری سے باہر نہیں جا سکتے اسلام کی تعلیمات سے کم میل کھاتی ہے۔

اسلام نے معاشرتی مصالح کے پیش نظر ذات پات اور پیشے میں یکسانیت کا لحاظ کیا ہے مگر اس کا مطلب یہ ہے کہ یکساں معیار کے تمام پیشے والے باہم ایک دوسرے کے کفو ہیں خواہ ان کی قومیت اور ذات کچھ بھی ہو فتح القدیر وغیرہ میں اس کی صراحت ہے۔

لیکن سروے سے محسوس ہوا کہ عام طور پر مسلمانوں میں اس کا کوئی تصور نہیں۔

اور یہ بات تو حد درجہ افسوس ناک ہے کہ لڑکی عاقلہ، بالغہ ہے، وہ دوسری برادری یا اپنی ہی برادری کی ایک شاخ میں نکاح پر راضی ہے اور فریقین کی رضا سے عقد ہوا پھر بھی ان کا سماج اسے قبول نہیں کرتا اور اسے ناقابل معافی جرم قرار دے کر انھیں برادری سے خارج کر دیتا ہے یہ بلا شبہہ ظلم و زیادتی ہے، جو جہالت کی وجہ سے روا رکھی جاتی ہے، اور اس سے بھی زیادہ بھیانک ہریانہ کی یہ رسم ہے کہ اپنی برادری کی جس شاخ میں لڑکی کا نکاح کریں گے تو ہمیشہ اسی شاخ میں لڑکی کا نکاح کریں گے۔ اور اُس شاخ سے اپنے لڑکے کا نکاح نہیں کر سکتے، یہ جہالت تو شریعت سے متصادم ہو رہی ہے۔ ضرورت ہے کہ ایسے مقامات پر ہمارے علمائے کرام تشریف لے جائیں اور نرمی و حکمت کے ساتھ ان کے درمیان تبلیغِ احکام کریں اور خوش اسلوبی کے ساتھ ذہن سازی کر کے انھیں اس طرح کی غیر اسلامی حرکتوں سے باز آنے کی کوشش فرمائیں۔

شرعی احکام: جن بلاد کا عرف تبدیل ہو چکا ہے اور معاشرے میں دوسری مسلم برادریوں سے شادی کرنا باعثِ ننگ و عار نہیں سمجھتے وہاں تمام برادریوں میں نکاح صحیح ولازم ہے۔ لہذا نمبر-۱ اور ۲ کے بلاد کا یہی حکم ہے۔

❖ نمبر ۳، ۴، ۵ سے تعلق رکھنے والے بلاد کا حکم یہ ہے کہ وہاں یکساں پیشہ رکھنے والے لوگوں کا نکاح باہم صحیح ولازم ہے اور جن کے پیشوں میں تفاوت زیادہ ہے بر بنائے ظاہر الروایہ اب ان کے بھی نکاح کی صحت کا حکم ہو گا جیسا کہ آئندہ اس پر گفتگو آ رہی ہے، اِن شاء اللہ تعالیٰ۔

❖ نمبر ۳، ۴، ۵ سے تعلق رکھنے والے ایسے لوگ جنھوں نے اپنے آبائی پیشے بہت پہلے ترک کر دیے اور تجارت، ملازمت، طبابت وغیرہ سے جڑ گئے وہ اپنے ہم پیشہ لوگوں کے کفو ہیں اور انھیں کفو نہ سمجھنا اسلامی تعلیمات سے دوری اور نافہمی پر مبنی ہے، عرف وہی معتبر ہے جو اصحابِ فہم و شعور کا ہو، عقل سلیم جس سے اتفاق کرے اور جو ان کے سوا ہیں ان کا فہم و عمل عرف ہونے کے لیے معتبر نہیں۔

❖ قصاب بڑے جانور کے ہوں یا چھوٹے جانور کے سب ہم پیشہ ہیں اگر ان کے اخلاق و اوصاف میں کوئی زیادہ تفاوت نہ ہو تو سب باہم کفو ہیں اور ایک کا نکاح دوسرے کے ساتھ جائز ولازم ہے۔

اور اگر نکاح اولیا کی رضا سے ہو تو تمام صورتوں میں کسی بھی مسلمہ کا نکاح کسی بھی مسلم سے جائز ولازم ہے کہ کفو غیر کفو کا فرق اس وقت ہے جب عاقلہ بالغہ لڑکی اپنے اولیا کی مرضی کے خلاف اپنا عقد کرے۔

جوابات سوال (۳)

تیسرا سوال یہ تھا کہ ”اگر (امور کفاءت میں جزئی یا کلّی) تبدیلی ہے تو کیا اس تبدیلی کی وجہ سے ظاہر الروایہ کی طرف رجوع اور اس پر فتویٰ درست ہے؟“

اس سوال کے جواب میں مندوبین کرام درج ذیل رائیں رکھتے ہیں:

پہلی رائے: یہ ہے کہ ظاہر الروایہ کی طرف رجوع کی کوئی ضرورت نہیں۔ یہ رائے ان علمائے کرام کی ہے:

• مولانا محمد عارف اللہ مصباحی • قاضی فضل رسول مصباحی • مولانا محمد نظام الدین قادری مصباحی • مولانا احمد رضا رضوی مصباحی • مولانا محمد رفیق عالم مصباحی • قاضی فضل احمد مصباحی • مولانا محمد انور نظامی • مولانا شبیر احمد مصباحی۔

❖ مولانا رفیق عالم مصباحی صاحب اِس موقف پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"بعض امور کفاءت میں جزئی طور پر ضرور تبدیلی آئی ہے، لیکن اس تبدیلی سے ظاہر الروایہ کی طرف رجوع اور اس پر فتوی دینا درست نہیں۔ **اوّلًا:** اس لیے کہ فقہا نے جس فساد کی وجہ سے نادر الروایہ کو اپنایا تھا، اور اسے "مختار للفتوی" اور "اقرب إلی الاحتیاط" کہا تھا وہ فساد آج کے زمانے میں بدرجۂ اتم موجود ہے، آج نہ ہر علاقے میں دار القضا کا اہتمام ہے کہ ولی فسخِ نکاح کا مقدمہ دائر کر سکے، اور حکومتی سطح پر نام کی عدالتیں فتنوں کی ہی پشت پناہی کرتی ہیں، ایسے ماحول میں ضررِ عار، ولی کے لیے اب بھی باقی ہے۔ اس کے دفاع کی ترکیب صرف نادر الروایہ میں ہے۔ **ثانیًا:** نادر الروایہ پر فتوی دینا "من ابتلي ببليتين فليختر أهونهما" اور "لو كان أحدهما أعظم ضرراً يزال بالأخف" کے عین مطابق ہے۔ **ثالثًا:** ظاہر الروایہ پر فتوی دینے میں جس مصلحت کا ذکر کیا جاتا ہے، اس سے کہیں زیادہ اس میں مفاسد کا اندیشہ ہے، اور شریعت کا قاعدہ ہے: "درءُ المفاسد أهمُّ من جلب المنافع". **رابعًا:** قاضی خاں جیسے اہلِ ترجیح وتصحیح نے نادر الروایہ کو "مختار للفتوی" کہا جس کے لیے علامہ سیّد احمد طحطاوی نے فرمایا:

"الذي يظهر اعتمادُ ما في الخانية لقولهم: قاضي خان من أجلّ من يُعتَمد على تصحيحاته."

علامہ شامی نے فرمایا: "ما يُصَحِّحُه قاضي خان مقدّمٌ على ما يُصَحِّحه غيرُه."

خود امام احمد رضا خاں علیہ الرحمۃ والرضوان نے اپنے درجنوں فتاوی میں جسے اختیار فرمایا ہو، بھلا ایسے قول سے کیسے عدول کیا جا سکتا ہے۔"

❖ مولانا عارف اللہ مصباحی صاحب لکھتے ہیں:

"اور ایسا نکاح صحیح نہ ہونے کی علّت وہ (فقہاے متاخرین) فسادِ زمانہ کو قرار دیتے ہیں، آج عام طور سے مسلم لڑکیاں شادی کے معاملے میں والدین کی خواہشات کا احترام کرتی ہیں، شاذ و نادر ہی ایسے واقعات پیش آتے ہیں جن میں ماں باپ کا پاس و لحاظ بالاے طاق رکھا جاتا ہے۔ اس لیے اگر غیر کفو سے بالغہ کے نکاح کو صحیح قرار دیا جائے تو عصرِ حاضر کی اخلاقی آزاد روی اور معاشرتی فساد کے باعث خاندانی تانا بانا ہی بکھر کر رہ جائے گا۔ بنابریں مسلم معاشرہ کو اختلاف و انتشار اور لاقانونیت سے محفوظ رکھنے کے لیے نادر الروایہ کو ہی ترجیح ہوگی۔"

❖ مولانا قاضی فضل احمد مصباحی اور مولانا محمد انور نظامی صاحبان کی گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ جب عرف میں تبدیلی ہو گئی، اور کسی پیشہ سے منسلک افراد کی خساست جاتی رہی تو ظاہر ہے کہ ایسا پیشے والا شریف زادی کا بھی کفو ہو گیا تو اس کا نکاح کفو میں ہوگا تو وہاں ظاہر الروایہ کی طرف رجوع کا کیا سوال؟ ظاہر الروایہ میں تو کفاءت شرطِ لزوم نکاح ہے، یعنی ظاہر الروایہ کی بنیاد پر غیر کفو میں نکاح صحیح تو ہو گا مگر لازم نہ ہو گا، بلکہ ولی کی اجازت پر موقوف ہو گا، اور عرف میں تبدیلی کی

صورت میں نکاح کفو میں ہوگا، تو وہاں ظاہر الروایہ کی طرف رجوع اور فتوی کی درستگی کا سوال بے معنی ہے۔

دوسری رائے: یہ ہے کہ اب ایسے حالات میں ظاہر الروایہ کی طرف رجوع اور فتوی درست ہے۔ یہ رائے اکثر مقالہ نگاروں کی ہے جن کی تعداد پچیس ہے۔

ان لوگوں نے اپنے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے مختلف دلیلیں اور توجیہات پیش فرمائی ہیں:

❖ فقہاے کرام نے ظاہر الروایہ سے نادر الروایہ کی طرف عدول اس وجہ سے کیا کہ غیر کفو میں بغیر اولیا کی رضا کے نکاح صحیح ہو جانے سے اولیا کو ننگ و عار سے دو چار ہونا پڑتا اور اس عار سے چھٹکارا پانے کا واحد راستہ قاضی کے یہاں اس نکاح کو فسخ کروانا ہوتا، اور یہ کام ان کے لیے انتہائی مشکل تھا اس لیے روایت نادرہ کے مطابق نکاح کے باطل ہونے کا فتوی دیا، تاکہ اس مشکل کام کی نوبت ہی نہ آئے جس کے کرنے سے اولیا عاجز ہوں۔

لیکن آج زمانہ کے حالات اتنے بگڑ چکے ہیں کہ اس طرح کی شادیاں اکثر معاشقے کی بنیاد پر وقوع پذیر ہوتی ہیں، عاقدین تمام برے نتائج کو ذہن میں رکھ کر بھی اس کا اقدام کر لیتے ہیں اور کسی طرح الگ ہونے کو تیار نہیں ہوتے، بلکہ اُلٹے عدالت سے بھی اپنے نکاح کی تائید حاصل کر لیتے ہیں، ایسے میں اگر ان کے نکاح کے صحیح نہ ہونے کا فتوی دیا جائے تو بے اثر ہوگا، عام حالات میں اس پر عمل ہونے کا کوئی امکان نظر نہیں آتا اور اگر پولیس کے ذریعہ الگ کرنے کی کوشش کی جائے تو عموماً پولیس، کورٹ کے فیصلے پر عمل درآمد کراتی ہے، اور زیادہ زور زبردستی کا نتیجہ بھی کچھ اچھا برآمد نہیں ہوتا — لہٰذا ثابت ہوا کہ پہلے کا فسادِ زمان روایت نادرہ پر فتوی دینے کا متقضی تھا اور آج کا فساد ظاہر الروایہ پر فتویٰ ہونے کا متقاضی ہے، ورنہ ننگ و عار تو اپنی جگہ ہے، ایسے عاقدین مدّۃ العمر زنا کے مرتکب ہوں گے۔ اور یقیناً بدکاری کی عار، غیر کفو سے نکاح کی عار سے بدرجہا بدتر ہے۔ (مولانا دستگیر عالم مصباحی)

❖ عورت کے اپنی مرضی سے غیر کفو میں نکاح کر لینے کی صورت میں اولیاے زن دو بلاؤں میں گرفتار ہیں۔ ایک تو غیر کفو میں مناکحت کی عار۔ دوسرے نادر الروایہ پر بطلانِ نکاح کی صورت میں عورت کے بدکاری میں ملوّث ہونے کی عار۔ اور بہرحال زناکاری میں ملوث ہونے کی عار سے غیر کفو میں مناکحت کی عار بدرجہا ''اَھوَن'' ہے۔ اس لیے ضابطۂ فقہیہ: '' المبتلی ببلیتین یختار الأھون'' کے پیش نظر ظاہر الروایہ ہی کو ''مفتیٰ بہ'' قرار دیا جانا چاہیے کہ یہی ''اوفق للزمان'' ہے۔ اور جب کہ بدکاری میں ملوث ہونے کی عار سے غیر کفو میں مناکحت کی عار بدرجہا ''اَھوَن'' ہے۔ اس لیے اولیاے زن کو اسی پر صبر کرنا چاہیے۔

❖ پھر بطور تنزل دیکھا جائے تو جہاں کثیر مشائخ حنفیہ نے حضرت حسن بن زیاد کی روایت نادرہ کو ''مفتیٰ بہ'' قرار دیا۔ وہیں مشائخ حنیفہ کی ایک کثیر جماعت نے ظاہر الروایہ کی قوت و راجحیت پر اعتماد کرتے ہوئے اسی ظاہر الروایہ کو ''مفتیٰ بہ'' قرار دیا ہے۔ کما رقمناہ عن البزازیۃ والتتارخانیۃ والخلاصۃ، والبحر والطحطاوي علی الدّر اور جب مشائخ کی ایک جماعت نے ظاہر الروایہ پر فتویٰ دیا اور ایک جماعت نے نادر

الروایہ پر فتویٰ دیا تو مشائخ کے اس اختلاف نے اختلافِ فتویٰ کی صورت پیدا کر دی اور جب مشائخ کا فتویٰ مختلف ہو گیا تو ''رسم افتا'' کی رو سے یہی ظاہر الروایہ واجب الرجوع اور مرجع فتویٰ ٹھہرا۔ کما رقمناه عن شرح العقود والفتاوى الرضوية نقلا عن البحر والخيرية و رد المحتار وغيرها من عامة الأسفار —— لہٰذا خادمانِ فقہ پر واجب ہوا کہ فقہ حنفی کی جس پر اساس قائم ہے اسی ظاہر الروایہ پر فتویٰ صادر فرمائیں۔

❖ غیر کفو میں انعقاد نکاح کے تعلق سے ظاہر الروایہ کا پلہ یوں بھی بہت بھاری ہے کہ من حيث الدليل یہی نص قرآنی: ''حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ '' اور اصول فقہ حنفی کے عین موافق ہے۔ کہ مذکورہ آیت مبارکہ میں کسی تفصیل کے بغیر عورت کے نکاح کر لینے کی اضافت خود اس کی جانب کی گئی جو اس بارے میں حکم خاص رکھتی ہے کہ عورت کا اپنی مرضی سے کیا ہوا نکاح منعقد ہو جائے گا اگرچہ غیر کفو میں ہو۔ لإطلاق قوله تعالى: حَتّٰى تَنْكِحَ إلخ. و مدلول الخاص قطعي واجب الاتباع فلا يترك العمل به كما مر عن كتب الأصول —— اور یہی ظاہر الروایہ کا بھی مفاد ہے کہ زنِ عاقلہ بالغہ کا غیر کفو میں کیا ہوا نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔

الغرض: غیر کفو میں انعقاد نکاح کے تعلق سے خواہ ضابطۂ فقہیہ کو ملحوظ رکھئے یا اصولِ فقہ حنفی کو پیش نظر رکھیۓ۔ خواہ من حيث الدليل نص قرآنی کو ملاحظہ فرمائیے یا رسم مفتی کا لحاظ کیجیے ہر زاویہ سے اسی ظاہر الروایہ پر فتوی صادر کیے جانے کے علاوہ اور کوئی چارۂ کار نظر نہیں آتا۔ اس لیے اسی ظاہر الروایہ پر فتوی صادر کیا جانا چاہیے کہ زنِ عاقلہ بالغہ کا اپنی مرضی سے کیا ہوا نکاح منعقد ہو جاتا ہے اگرچہ غیر کفو میں ہو۔ (مولانا ابرار احمد اعظمی)

ناظم مجلس شرعی حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب نے ان دلائل اور مرجّحات کو بڑی وضاحت کے ساتھ محققانہ اسلوب میں بیان فرمایا ہے۔ اس کا خلاصہ درج ذیل ہے:

❖ امام شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے روایتِ حسن کو اَحوط کیوں فرمایا؟ اس کی وجہ انھوں نے خود ہی یہ بیان فرمائی کہ: ''قاضی کی عدالت تک ہر شخص کی رسائی نہیں ہو پاتی اور ہر قاضی عادل بھی نہیں ہوتا'' لیکن آج کے زمانے میں قاضی علماے دین و مفتیانِ شرع متین ہیں جن تک عوام کی رسائی حد درجہ آسان ہے اور مجلسِ علما کے ذریعہ امکانی ناانصافی کا سدِّ باب بھی ممکن ہے۔

مگر آج ایسے جوڑوں کے لیے جو کفاءت کا لحاظ کیے بغیر رشتۂ ازدواج سے منسلک ہو جاتے ہیں قاضی شریعت کی ضرورت ہی کیا ہے کل کا قاضی اپنے اقتدار اور قوتِ نافذہ کی بنیاد پر ایسے جوڑوں کو تفریق پر مجبور کر سکتا تھا اس لیے یہ امر قابلِ اعتنا ہوا کہ ان تک بہت سے اولیا کی رسائی نہیں ہو پاتی، تو قاضی تفریق کیسے کرے گا اور آج قضاۃ کے پاس کوئی اقتدار اور قوتِ نافذہ ہے ہی نہیں، ان تک اولیا کی رسائی آسان سے آسان تر ہو بھی تو کیا فائدہ، یہ کچھ کر نہیں سکتے اور وہ کورٹ میرج کرا کے عیش کے ساتھ آزادانہ زندگی گزاریں گے۔ بلکہ ایسے سیکڑوں جوڑے گزار رہے ہیں اور ہمارے قُضاۃ کی رسائی ان تک نہیں ہو پاتی نہ ان پر ہمارے سماج کا کچھ بس چلتا ہے۔ اس لیے اب بھی اگر نادرُ الروایہ پر فتوی جاری کیا گیا تو ایسے بے

شمار جوڑوں کو زناکاری کے گناہ عظیم سے نہیں بچایا جاسکتا۔

ہمارے فقہاے کرام نے ظاہر الروایہ سے جو ہمارا اصل مذہب ہے عدول کرکے نادر الروایہ کو اس لیے اختیار فرمایا تھا کہ اس کے بغیر اولیا کو ضرر عار سے بچانا دشوار نظر آرہا تھا اور آج عالم یہ ہے کہ اولیا کے اس حق کا خیال کرکے اگر ہم نادرُ الروایہ پر جمے رہ گئے تو ہزار ہا ہزار بار حق اللہ و حق العباد کی پامالی ہوگی اور غیر کفو میں نکاح کی عار سے ہزاروں گُنا بھیانک اور گھناؤنی عار زنا کا برداشت کرنا پڑے گا۔ اگر نسبتاً ایک معمولی حق کی پامالی سے بچنے کے لیے اصل مذہب سے عدول روا ہوسکتا ہے تو اس سے بہت بڑے حق بلکہ حقوق کو پامالی سے بچانے اور زنا جیسے کبیرہ اور قبیح جرم کی عار سے محفوظ رکھنے کے لیے اپنے اصل مذہب کی طرف رجوع بدرجۂ اولیٰ روا ہوگا۔ لہذا آج کے حالات کے پیش نظر علما و فقہا کو اجازت ہے کہ اپنے اصل مذہب پر فتویٰ دیں اور اولیا سے گزارش کریں کہ آپ اپنی بنات کی نرمی کے ساتھ اصلاح کریں اور اس کی صورت نظر نہ آئے تو حالات سے مفاہمت کرلیں۔

- جب ایک ہی مسئلے میں فقہا کے درمیان اختلافِ فتویٰ واقع ہوجائے تو یہ اجازت ہوتی ہے کہ مفتی جس قول کو مناسب سمجھے اس پر فتویٰ دے اور یہاں تو اختلافِ فتویٰ کے ساتھ ظاہر الروایہ کو دوسری والی روایت پر فوقیت و ترجیح بھی حاصل ہے اس لیے وہ زیادہ حقدار ہے کہ اسے اختیار کیا جائے کہ ہمارا اصل مذہب وہی ہے جو ظاہر الروایہ ہے۔
- مشائخ کے ایک طبقہ نے جس مصلحت کی بنا پر ظاہر مذہب سے عدول کرکے نادر الروایہ کو اختیار کیا تھا آج اس سے بڑی مصلحت ظاہرِ مذہب پر عمل کا تقاضا کررہی ہے اس لیے دفعِ مفسدہ و جلبِ مصلحتِ مہمہ کے پیش نظر آج امام اعظم علیہ الرحمہ کے ظاہرِ مذہب پر عمل وفتویٰ جائز و مناسب ہے۔

مشائخ کے ایک طبقہ نے ایک مصلحت کی بنا پر ظاہر مذہب سے عدول کیا تھا اور اب ہم مشائخ کے دوسرے طبقہ کی پیروی کے ساتھ اس سے بڑی مصلحت کی بنا پر ظاہر مذہب کی طرف رجوع کررہے ہیں، جیسا کہ فقیہ فقید المثال امام احمد رضا قدّس سرہ نے اسپرٹ آلود پڑیا کی نجاست و طہارت کے مسئلے میں امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی روایت مُفتیٰ بہا سے عدول کرکے امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے ظاہر مذہب کو اختیار فرمایا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

تیسری رائے: یہ ہے کہ بعض صورتوں میں نادر الروایہ اور بعض صورتوں میں ظاہر الروایہ پر فتویٰ ہونا چاہیے۔ مگر یہ حضرات اس بات کی بھی صراحت کرتے ہیں کہ عام حالات میں ظاہر الروایہ پر فتویٰ دینا مصلحت کے خلاف ہے، ہاں کچھ خاص حالات میں جب کہ معاشقے کی بنیاد پر بغیر رضاے ولی کے شادی ہوجائے اور عاقدین کورٹ سے اُس کی قانونی تائید بھی حاصل کرلیں اور لڑکی کی اپنے گھر واپسی ممکن نہ ہو تو اس صورت میں ظاہر الروایہ پر فتویٰ ہونا چاہیے، تاکہ مدّۃ العمران کے زنا و بدکاری میں مبتلا قرار دیے جانے کی صورت نہ ہو۔

یہ رائے مولانا محمد سلیمان مصباحی اور مفتی شہاب الدین اشرفی صاحبان کی ہے۔

چوتھی رائے: مفتی زاہد علی سلامی صاحب کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ قرآن مجید کی متعدّد آیات، بکثرت احادیث نبویہ و

آثار صحابہ اور بہت سے فقہاے مجتہدین کے اقوال کی روشنی میں یہی ثابت ہوتا ہے کہ اب نکاح میں کفاءت کا اعتبار نہیں ہونا چاہیے۔ حضرت عمر، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عمر بن عبدالعزیز، حضرت سفیان ثوری، حضرت ابن سیرین، امام مالک اور فقہاے احناف میں سے امام ابوالحسن کرخی، امام ابوبکر جصاص اور مشائخ عراق رحمہم اللہ تعالیٰ کے مسلک سے بھی اس نظریے کی تائید ہوتی ہے، اسلام کا منشا بھی یہی ہے کہ صنعت و حرفت، حسب و نسب اور ذات پات کے تمام امتیازات مٹاکر صرف اسلام اور اچھے اخلاق کی بنیاد پر رشتوں کو استوار کیا جائے۔

لہٰذا نظرِ فقیر میں ظاہر الروایہ پر فتویٰ ہونا چاہیے، اب نادر الروایہ پر فتوے دینے کی کوئی ضرورت نہیں۔

پانچویں رائے: مولانا محمد ادریس بستوی صاحب نائب ناظم جامعہ اشرفیہ کی ہے۔ ان کی گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے فقہاے کرام نے کفو کی بحث میں جن چھ باتوں کو اساس اور بنیاد قرار دیا ہے، ان کا مقصد اصلی زوجین کے باہمی تعلّقات اور معاشرت کی بہتری ہے، یہ اپنے زمانے کے حالات کے پیش نظر ان کا اجتہاد ہے۔ اس موضوع پر گہری نگاہ ڈالنے سے یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ اب اِس زمانے میں جب کہ الکٹرانک وسائل کی بدولت وسیع و عریض دنیا سمٹ کر ایک گاؤں کی صورت اختیار کر چکی ہے، اور بین الاقوامی پیمانے پر رشتے ہو رہے ہیں، شوہر اور بیوی کا متّحد اللسان ہونا ضروری ہے، ورنہ یہ منظر ہوگا کہ: ”زبانِ یارِ من ترکی، و من ترکی نمی دانم“۔

عجمیوں میں نسب کا کوئی اعتبار نہیں، اس لیے برّ صغیر میں خصوصاً کفاءت فی النسب کی بات ساقط الاعتبار ہے۔ البتہ جو لوگ عرب سے آئے اور انھوں نے اپنے نسب ناموں کو محفوظ رکھا وہ ضرور اس سے مستثنیٰ ہیں—— کفاءت فی الاسلام کے سلسلے میں قدیم الاسلام اور جدید الاسلام کی تفریق سمجھ سے بالاتر ہے۔ نومسلم ہونا کیا کوئی جرم یا عار کی بات ہے کہ وہ پُرانے مسلمان کا کفو نہیں ہوگا، جب کہ کسی کا اسلام قبول کرنا عظیم کار خیر اور سعادت اخروی کا ضامن ہے، کسی آیت یا حدیث میں نسلی اور موروثی مسلمان کو جدید الاسلام پر فوقیت نہیں دی گئی ہے۔ اس نکتۂ نگاہ سے بھی غور کرنے کی ضرورت ہے کہ زمانۂ رسالت میں جو لوگ اسلام لائے ان میں اکثر پہلے بُت پرست تھے، ایمان لانے کے بعد وہ سراپا خیر و برکت بن گئے، ان کے بارے میں ارشاد ہوا: ”أصحابي كالنجوم ، بأيهم اقتديتم اهتديتم“۔ ان مقدس لوگوں کو آپ کس صف میں رکھیں گے؟ ساتھ ہی یہ بات بھی قابلِ توجہ ہے کہ رسول پاک ﷺ کی بارگاہ میں بعض وہ لوگ بھی آئے جو موحّد تھے اور دین مسیح کے سچّے پیرو کار، ظاہر ہے وہ اسلام میں ہی تھے، اور کلمۂ طیبہ پڑھ کر امت محمدیہ میں شامل ہو گئے، گویا یہ لوگ قدیم الاسلام تھے، مگر ان میں سے کوئی بھی نگاہ نبوت میں حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما جیسے جدید الاسلام کے پایہ کا قرار نہ پایا۔ اس لیے اب اس فرق پر نظر ثانی کی ضرورت ہے—— اسی طرح آپ نے حرفت اور دیانت میں کفاءت کے مسئلے پر بھی تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔

یہ تھا اس موضوع سے متعلّق مقالات و آرا کا خلاصہ۔ اب اس سے متعلّق درج ذیل امور تنقیح طلب معلوم ہوتے ہیں:

تنقیح طلب گوشے

(۱) کیا موجودہ زمانے میں باب نکاح میں سرے سے کفاءت کا مسئلہ ناقابلِ اعتبار ہے؟

(۲) اگر نہیں تو فقہاے کرام نے جن چیزوں میں کفاءت کا اعتبار فرمایا ہے، کیا ان میں سے کچھ اس زمانے میں ساقط الاعتبار ہونے کے لائق ہیں؟ بصورتِ اثبات ان کی نشان دہی فرمائیں۔

(۳) فقہاے کرام نے صراحت فرمائی ہے کہ عمومی طور پر عجمیوں کے نسب محفوظ نہیں، تو پھر عجمیوں میں مغل، پٹھان، بنکر، ندّاف، خیّاط، حجّام وغیرہ ناموں سے جو مختلف قومیں اور برادریاں پائی جاتی ہیں، ان کی قومیت کی بنیاد کیا ہے؟ پیشہ یا کچھ اور؟

(۴) اگر اس کی بنیاد پیشہ ہے تو کیا پیشے کی تبدیلی سے قومیت بدل جاتی ہے، یا آبا و اجداد جس قوم کے مان لیے گئے اولاد و احفاد کو ہمیشہ اسی قوم کا مانا جاتا ہے، اگرچہ ان کا پیشہ بدلتا رہے؟ اس سلسلے میں عرفِ عام کیا ہے، اور احکام پر اس کا کیا اثر ہوگا؟

(۵) کیا موجودہ زمانے میں حالات میں تبدیلی تمام امور کفاءت میں ہے، یا بعض میں، یا کسی میں نہیں؟ یوں ہی تمام شہروں، قصبوں اور دیہاتوں میں ہے یا صرف بعض جگہ؟

(۶) بہر حال اس زمانے میں ظاہر الروایہ کی طرف رجوع اور اس پر فتوی درست ہے، یا نادر الروایہ ہی پر فتویٰ باقی رہنا چاہیے، یا بعض صورتوں میں ظاہر الروایہ پر اور بعض صورتوں میں نادر الروایہ پر فتوی دیا جانا چاہیے؟

☆☆☆☆☆

فیصلے

مسئلۂ کفاءت عصرِ حاضر کے تناظر میں

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم. حامداً و مصلیاً

اللہ عزوجل کے نزدیک سب سے زیادہ معزز اور شریف وہ ہے جو سب سے زیادہ تقویٰ شعار ہو، خواہ وہ کسی نسب یا پیشے سے منسلک ہو اور مختلف قبائل اور ذات میں ان کی تقسیم باہمی امتیاز و تعارف کے لیے ہے۔ چناں چہ ارشادِ ربانی ہے:

یٰٓاَیُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّ اُنْثٰى وَ جَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّ قَبَآىِٕلَ لِتَعَارَفُوْا اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰىكُمْ (۱)

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:

- ”تحقیق مقام یہ ہے کہ مدارِ نجات تقویٰ ہے لہٰذا محض تقویٰ بس ہے، اگرچہ شرفِ نسب و تکمیلِ علوم رسمیہ نہ ہو اور مجرد شریف القوم یا مُلّا صاحب کہلانا کافی نہیں جب کہ تقویٰ اصلاً نہ ہو۔ حدیث: من أبطأ به عمله لم یسرع به نسبه. (جس کا عمل سست ہو اس کو اس کا نسب تیز نہیں کر سکتا) کے یہی معنی ہیں، نہ یہ کہ فضل نسب شرعاً محض باطل و مہجور، بلکہ شرع مطہر نے متعدّد احکام میں فرق نسب کو معتبر رکھا ہے۔ اور سلسلۂ طاہرہ، ذریتِ عاطرہ میں انسلاک و انتساب ضرور آخرت میں بھی نفع دینے والا ہے۔“(۲)

- ”ہاں نسب پر فخر جائز نہیں، نسب کے سبب اپنے کو بڑا جان کر تکبر کرنا جائز نہیں، دوسروں کے نسب پر طعن کرنا جائز نہیں، انھیں کم نسبی کے سبب حقیر جاننا جائز نہیں، نسب کو کسی کے حق میں عار یا گالی سمجھنا جائز نہیں، اس کے سبب کسی مسلمان کا دل دُکھانا جائز نہیں، احادیث جو اس باب میں آئیں انھیں معانی کی طرف ناظر ہیں۔“(۳)

آخرت میں عزت و سربلندی کا مدار ایمان، علم اور تقویٰ پر ہے۔ دنیا میں بھی اسلامی نقطۂ نظر سے اہلِ اسلام کو چاہیے کہ ایمان اور علم و تقویٰ ہی کو عزت و شرافت کا معیار بنائیں۔ مسلم معاشرے میں یہ معیار بالکل نظر انداز تو نہ ہوا مگر پوری طرح برپا بھی

---

(۱) قرآن مجید، سورۃ الحجرات ۴۹، آیت: ۱۳

(۲) إراءة الأدب لفاضل النسب، ص: ٤. مشمولہ فتاویٰ رضویہ مترجم، ج: ۲۳، ص: ۲۰۱

(۳) اراءة الأدب لفاضل النسب، ص: ۱۳

نہ ہوا۔ ہر دور میں لوگ قبیلہ و نسب، مال و دولت، صنعت و حرفت، دنیوی منصب و جاہ وغیرہ سے بھی متاثر ہوتے رہے اور اپنے بہت سے دنیوی امور میں ان کا لحاظ کرتے رہے۔ انھیں امور میں سے ایک امر نکاح بھی ہے۔ لوگ اپنی لڑکیوں کا رشتہ کرنے کے لیے ایسے لڑکے تلاش کرتے جو ان کے ہم سر اور برابر مانے جاتے ہوں، کم تر نہ شمار ہوتے ہوں، اگر ایسا نہ ہوتا تو لڑکی کا زندگی گزارنا مشکل ہوتا اور لڑکی والوں کے لیے بھی کم تر سے رشتہ قائم کرنا ننگ و عار اور سوسائٹی کی طرف سے طعن و تشنیع کا سبب بنتا، آدمی پوری طرح اسلامی نقطۂ نظر رکھتے ہوئے بھی ننگ و طعن کے تیروں کا زخم سہنے سے قاصر ہوتا، اور عافیت اسی میں جانتا کہ اپنے ہم سروں میں ہی رشتہ قائم کرے۔

اس صورتِ حال کو اسلامی شریعت نے بھی یکسر نظر انداز نہ کیا۔ در اصل انسانوں کے درمیان جو رشتۂ ازدواج منعقد ہوتا ہے وہ محض عارضی و وقتی نہیں ہوتا بلکہ عموماً پوری زندگی کی رفاقت، نہ صرف دو جانوں کی رفاقت بلکہ دو خاندانوں کی قرابت، ایک صالح نسل کی ولادت، تعلیم و تربیت اور ایک اچھے معاشرے کی تشکیل کا تصور کار فرما ہوتا ہے اس لیے اسلام کی حکیمانہ شریعت نے کسی نہ کسی درجے میں ان تمام امور سے اعتنا کیا ہے جو اس دنیوی سفر کی کامیابی میں معاون و مددگار یا ضرر رساں و خلل انداز ہوتے ہیں، کیوں کہ باہمی ناخوش گواری کے ساتھ ایک لمبا سفر طے کرنا نہ صرف یہ کہ کٹھن اور دشوار ہوتا ہے بلکہ عادۃً ناکامی اور جدائی سے ہم کنار ہوتا ہے۔

اب یہ دیکھنا ہے کہ کن باتوں میں ہم سری اور برابری بہ لفظ دیگر، کفاءت کا لحاظ کیا گیا ہے۔ کس حد تک لحاظ کیا گیا ہے، وہ آگے کی تحریر سے معلوم ہوگا۔ یہ لحاظ بھی لوگوں کے عرف کی بنیاد پر ہے اگر عرف بدل جائے تو حکم بھی بدل جائے گا۔ ہاں دین و عقیدہ کی درستی نکاح کی صحت کے لیے بہر حال ضروری ہے۔ لوگوں کا حال و خیال جو بھی ہو ایک صحیح العقیدہ کا نکاح کسی فاسد العقیدہ سے نہیں ہو سکتا۔

جن باتوں میں کفاءت کا اعتبار ہے وہ یہ ہیں:

(۱) نسب (۲) دین داری اور تقویٰ (۳) مال و دولت (۴) آبائی مسلمان یا نو مسلم ہونا (۵) حرفت اور پیشہ۔

① نسب کا اعتبار ان لوگوں میں ہے جن کا نسب محفوظ ہے خواہ وہ عرب میں رہتے ہوں یا عجم میں۔ ان کے سوا عام اہلِ عجم کا حال یہ ہے کہ ان کا شجرۂ نسب محفوظ نہیں جیسا کہ فقہا نے اس کی صراحت فرمائی ہے، اس لیے ان میں نسب کا اعتبار بھی نہیں۔ ہاں ان میں قومیت بمعنیٰ ذات برادری کا اعتبار ہوتا ہے، جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

② دین داری کا اعتبار ہے اور ہونا چاہیے، اس لیے کہ ایک صالح اور پرہیز گار کے لیے اپنی لڑکی کو کسی فاسق اور غیر دین دار کے نکاح میں دینا ننگ و عار کا باعث ہے۔ مگر اس بارے میں اب عرف بدل چکا ہے، اب فسق کی زیادتی اور دین پر عمل سے دوری بڑھتی جا رہی ہے۔ مرد و زن، لڑکے اور لڑکیاں سب اس خرابی کے شکار ہیں۔ اس لیے اب صالح افراد کو بھی غیر صالح لوگوں میں رشتہ کرنا پڑتا ہے اور کوئی اسے عار نہیں سمجھتا، تاہم دین دار لوگوں کو چاہیے کہ حتی الامکان اس کا لحاظ رکھیں اور جو خاندان یا فرد دین سے بہت بے پروا ہو اس سے پرہیز کریں ورنہ شریعت سے بے پروائی اور بے باکی و خدا نا ترسی کے اثرات و نتائج بہت افسوس ناک اور خطرناک ہوتے ہیں۔

③ مال کا اعتبار صرف اس حد تک ہے کہ مرد بھکاری یا خانہ بدوش نہ ہو، عزت کے ساتھ کھاتا پیتا ہو، مہر مثل اور

نفقہ کی ادائگی پر قادر ہو۔

④ آبائی مسلمان اپنی لڑکیوں کا کسی نومسلم سے نکاح کرنا باعثِ عار سمجھتے ہیں مگر اس کا اثر قبولِ اسلام پر پڑ سکتا ہے، نومسلم کو اگر اپنا یا اپنی اولاد کا رشتہ مسلمانوں میں نہ ملے تو اندیشہ ہے کہ وہ اپنے قدیم مذہب پر پھر پلٹ جائے یا دوسرا غیر مسلم جو اسلام لانا چاہتا ہے یہ حال دیکھ کر قبولِ اسلام پر آمادہ نہ ہو، اس لیے ضرورت اس بات کی ہے کہ جو بھی صدق دل سے ایمان لائے اس کی توقیر کی جائے اور اس کے یا اس کی اولاد کے رشتے کے لیے راہ پیدا کی جائے اور اپنے معاشرے میں اسے باوقار بنایا جائے۔

⑤ پیشے تین طرح کے ہیں:

(۱)- **حرام**، جیسے چوری، ڈکیتی، جسم فروشی، شراب فروشی، رشوت ستانی، ظالموں کی نوکری، سودی کاروبار وغیرہ۔

(۲)- **خسیس** یعنی گھٹیا پیشے، جیسے بیت الخلا اور استنجا خانے، ان کی ٹنکیاں اور گندے نالے وغیرہ صاف کرنے کے پیشے، مُردار کی کھال سکھانے اور ان میں نمک لگانے کے پیشے اور اسی طرح کے دوسرے پیشے جن میں ناپاک یا گھِن والی چیزوں سے آلودگی ہوتی ہے۔ عرفاً یہ پیشے خسیس اور ان سے وابستہ لوگ پست سمجھے جاتے ہیں۔

(۳)- **حلال اور ستھرے پیشے**، جیسے جائز تجارت، صنعت، زراعت، جائز ملازمت وغیرہ۔

تیسری قسم کے بعض پیشے والوں کو بھی عرفاً حقیر سمجھا جاتا تھا، مگر اس کی بنیاد پیشہ نہیں بلکہ کچھ پست اوصاف ہیں جو ان میں پائے جاتے تھے، وہ اوصاف جاتے رہے تو حقارت بھی جاتی رہی۔ رہا پیشہ تو بذاتِ خود اس میں کوئی ذلت و حقارت نہیں، اور اب تو حال یہ ہے کہ ہر طرح کے پیشے سے ہر قسم کی قومیں وابستہ ہو رہی ہیں، اگر کوئی صاف ستھرا پیشہ بذات خود ذلیل ہو تو اس سے منسلک ہونے والے اونچی قوموں کے افراد بھی حقیر اور پست شمار ہوں گے۔

شرافت و رذالت کی بنیاد:

اگر کوئی شخص علم دین، سیادت، اخلاقِ فاضلہ تینوں یا ان میں سے کسی ایک یا دو سے متّصف ہو تو وہ شریف ہے۔ اور اگر کوئی شخص حرام یا مذکورہ خسیس پیشے سے منسلک ہو یا اس کی تہذیب اور عادات و اوصاف میں پستی ہو تو وہ غیر شریف ہے۔ مگر کفاءت کا مدار چوں کہ عرفِ دُنیوی پر ہے اس لیے لوگوں کے عرف میں اگر ان میں سے کوئی معزز سمجھا جاتا ہو تو وہ بھی شریف اور معزز شمار ہوگا جیسے ناجائز محکموں اور ظالم حکام کے ملازموں کو عرفاً ذلیل نہیں، بلکہ باعزت شمار کیا جاتا ہے۔

اہلِ عجم میں قومیت کی بنیاد:

قومیت یعنی ذات برادری کی بنیاد چار چیزوں پر ہے:

① نسب، جن کا نسب محفوظ ہے، ان کی قومیت ان کے نسب کی بنیاد پر ہے، جیسے ساداتِ کرام جن کا نسب محفوظ ہے۔

② پیشہ، جیسے بنکر، نداف، خیاط وغیرہ جن کے نام ان کے پیشوں کی طرف منسوب ہیں۔

③ اشخاص کی طرف نسبت، جیسے خان۔

④ مسکن کی طرف نسبت، جیسے مغل، ناگوری، مارواڑی وغیرہ۔

عقد نکاح کا معاملہ:

چوں کہ ازدواجی زندگی کی خوش گواری عموماً ہم سروں میں ہی ہوتی ہے اس لیے یہ لحاظ کیا گیا کہ لڑکی کا نکاح اس کے ہم سر اور کفو سے ہی ہو۔

① -اولیا اور ذمہ داروں کو چاہیے کہ بالغ ہونے پر اولاد کے نکاح میں جلدی کریں۔ تعلیم کی تکمیل، ملازمت کی تلاش، اچھے سے اچھے رشتے کے انتخاب وغیرہ ناموں پر تاخیر در تاخیر نہ کریں کہ حدیث پاک میں اسے فتنہ اور فسادِ کبیر کا سبب بتایا گیا ہے اور جلدی کی تاکید کی گئی ہے، اس لیے مناسب رشتہ جلد تلاش کر کے اس کی ذمہ داری سے سبک دوش ہوں۔ حدیث شریف میں ہے:

❶ - عن عَلِيٍّ أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قَالَ لَهُ: يَا عَلِيُّ ثَلَاثٌ لَا تُوَخِّرْهَا: الصَّلَاةُ إِذَا أَتَتْ، وَالْجِنَازَةُ إِذَا حَضَرَتْ، وَالْأَيِّمُ إِذَا وَجَدَتْ كُفُوًا. (۱)

❷ - وعن أبي هريرة -رضي الله تعالى عنه- قال: قال رسول الله -ﷺ- إذا خطب إليكم من ترضون دينه وخلقه فَزَوِّجُوهُ، إن لا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد عريض. (۲)

❸ -وعن عمر بن الخَطَّاب و أنس بن مالك، عن رسول الله -ﷺ- قال: في التوراة مكتوبٌ: مَن بَلغَتْ ابنتُه اثنتَي عشرة سنة ولم يزوّجها، فأصابتْ إثْمًا، فإِثْمُ ذٰلكَ عَلَيْهِ. رواهما البيهقي في شعب الإيمان. (۳)

② اولاد اگر عاقل بالغ ہے تو اولیا اور ذمہ دار صرف اپنی پسند پر اکتفا نہ کریں بلکہ دوستوں، سہیلیوں وغیرہ کسی مناسب ذریعہ سے اولاد کی پسند بھی پہلے ہی معلوم کرلیں تا کہ بعد میں کوئی ناخوش گواری نہ پیدا ہو۔

③ اولاد کو بھی چاہیے کہ یا تو اپنے ماں باپ وغیرہ ذمہ داروں کی پسند پر اعتماد کریں یا کسی مناسب ذریعہ سے انھیں اپنی پسند سے آگاہ کردیں اور حتی الامکان ان کی اطاعت و فرماں برداری میں اپنی بھلائی جانیں اور اس پر قائم رہیں۔

④ اہم مسئلہ یہ ہے کہ اگر عاقلہ، بالغہ لڑکی اپنے اولیا اور ذمہ داروں کی مرضی کے خلاف کسی دوسری برادری میں یا کسی غیر کفو سے، جو عاقل بالغ مسلمان ہے، اپنا نکاح کر لے تو یہ نکاح منعقد ہو جائے گا یا نہیں؟

فقہاے متاخرین نے امام اعظم سے حضرت حسن بن زیاد کی روایت نادرہ پر عمل کرتے ہوئے یہ فتویٰ دیا کہ ایسا نکاح منعقد نہ ہوگا، کیوں کہ غیر کفو سے نکاح پر اولیا کو ننگ و عار کا ضرر لاحق ہوتا ہے اور بعد میں اس کی تلافی بھی نہیں ہو پاتی، یعنی قاضی کے یہاں مقدمہ دائر کر کے نکاح کو فسخ کرانا بہت مشکل ہوتا ہے۔

---

(۱) أخرجه أحمد (۱۰۵ / ۱ رقم ۸۲۸) والترمذی ۳/۳۸۷، رقم ۱۰۷۵) والحاکم (۱۷۶ / ۳، رقم ۲۶۸۶) والبیهقی (۱۳۲ / ۷، (۱۳۲ / ۷، رقم ۱۳۵۳۵) و مشكاة المصابيح، ص: ۲۶۷، الفصل الثاني من كتاب النكاح

(۲) أخرجه الترمذى (۳۹۴/ ۳، رقم ۱۰۸۴) و ابن ماجة (۶۳۲/ ۱، رقم ۱۹۶۷)

(۳) مشكوٰة المصابيح، ص: ۲۷۱، الفصل الثانى، باب الولى فى النكاح، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور

لیکن اب صورتِ حال یہ ہے کہ کالجوں کی مخلوط تعلیم ، موبائل کے بڑھتے ہوئے روابط، کلبوں اور تفریح گاہوں کی آزادانہ روش اور دوسری بہت سی خامیوں اور خرابیوں کے باعث بہت سے لڑکے لڑکیاں اپنا نکاح خود کر لیتے ہیں، پھر کورٹ کے ذریعہ قانوناً اسے مضبوط بھی بنا لیتے ہیں اور ماں باپ اور خاندان سے الگ ہو کر آزادانہ زندگی بسر کرتے ہیں۔ اولیا اپنی قوت، سماج کی قوت یا قانون کی قوت کسی بھی ذریعہ سے انھیں جدا کرنے سے عاجز ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ جب ان کا نکاح منعقد ہی نہ ہوا تو ان کی باہمی زندگی اور قربت تا عمر حرام کاری میں بسر ہوگی اور یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ اولاد زندگی بھر حرام کاری میں مبتلا ہو تو اس کا ضرر اور اس سے پیدا ہونے والا ننگ و عار غیر کفو میں نکاح کے عار سے بدر جہا بڑھا ہوا ہے۔

اصل مذہب حنفی اور امام اعظم سے منقول روایتِ ظاہرہ یہ ہے کہ عاقلہ، بالغہ اگر اپنا نکاح غیر کفو سے بے اذن ولی کرے تو نکاح منعقد ہو جائے گا اور ولی کو اختیار ہوگا کہ قاضی کے یہاں مقدمہ دائر کر کے یہ نکاح فسخ کرا دے۔

اس اصل مذہب سے عدول کر کے متاخرین نے جس مصلحت کے پیشِ نظر روایتِ نادرہ کو اختیار کیا آج اس مصلحت کا حصول اور مفسدہ کا زوال کسی طرح نظر نہیں آتا۔ اس لیے موجودہ حالات اس بات کے مقتضی ہیں کہ اب اصل مذہب کی طرف رجوع ہو اور روایت ظاہرہ کو اختیار کرتے ہوئے یہ حکم دیا جائے کہ عاقلہ، بالغہ نے بے اذنِ ولی اگر اپنا نکاح مسلمان غیر کفو سے کر لیا تو وہ نکاح جائز و درست ہوگا۔ اس روایت پر عمل و فتویٰ میں عاقلہ، بالغہ کو اپنی ذات کے معاملے میں اس کا حقِ تصرف بحال کرنا بھی ہے اور اولاد کو مدۃ العمر حرام کاری کے جرم سے بچانا بھی۔

مندوبین نے کافی بحث و تمحیص اور بہت گہرائی سے نظر کرنے کے بعد فیصلہ اسی پر کیا کہ اب اصل مذہب اور روایتِ ظاہرہ پر فتویٰ ہوگا اور اسی میں بھلائی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ایسے ہی ایک مسئلہ میں اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ نے امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی روایتِ مفتی بہا سے عدول کر کے امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ظاہر مذہب کو اختیار کیا ہے۔ وہ ہے اسپرٹ ملی ہوئی پُڑیا کی نجاست و طہارت کا مسئلہ۔ ان کے فتوے کا متن یہ ہے:

”پُڑیا میں اسپرٹ کا ملنا اگر بطریقِ شرعی ثابت بھی ہو تو اس میں شک نہیں کہ ہندیوں کو اس کی رنگت میں ابتلاے عام ہے اور عموم بلویٰ نجاستِ مُتّفَق علیہا میں باعث تخفیف۔ نہ کہ محل اختلاف میں جو زمانۂ صحابہ سے عہد مجتہدین تک برابر اختلافی چلا آیا، نہ کہ جہاں صاحبِ مذہب حضرت امام اعظم و امام ابو یوسف علیہما الرحمۃ والرضوان کا اصل مذہب طہارت ہو اور وہی امام ثالث امام محمد سے بھی ایک روایت اور اسی کو امام طحاوی وغیرہ ائمۂ ترجیح و تصحیح نے مختار و مرجّح رکھا ہو، نہ کہ ایسی حالت میں جہاں اُس مصلحت کو بھی دخل نہ ہو جو متاخرین اہل فتوی کو اصل مذہب سے عدول اور روایتِ اُخراے امام محمد کے قبول پر باعث ہوئی، نہ کہ جب مصلحت الٹی اس کے ترک اور اصل مذہب پر افتا کی موجب ہو۔(۱)

یہ ہمارے مسئلۂ دائرہ کی نظیر اس طرح ہے کہ جیسے اس مسئلہ میں ابتلاے عام کے باعث گناہ سے بچنا دشوار ہے،

---

(۱)- فتاوی رضویہ، کتاب الطهارة، باب الانجاس، ص:۴۹، ج:۲، رضا اکیڈمی، ممبئی

ویسے ہی مسئلۂ دائرہ میں ماحول کی آزادی اور قانونی دباو کی وجہ سے گناہ سے بچنا دشوار ہے۔ قدر مشترک احتراز عن الاثم کی دشواری ہے۔

اور جیسے پُڑیا کی نجاست کے مسئلے میں مصلحت ظاہرِ مذہب کی جانب رجوع کی مقتضی ہوئی ویسے ہی مسئلہ دائرہ میں مصلحت اصل مذہب کی طرف رجوع کی مقتضی ہے اور روایتِ نادرہ پر عمل میں مطلوبہ مصلحت کا حصول اور مفسدہ کا زوال دونوں مفقود۔ اور روایتِ ظاہرہ پر بھی کثیر فقہانے فتویٰ دیا اور اسے راجح وصحیح قرار دیا اور خود ہمارے امام ثانی قاضی القضاۃ امام ابو یوسف نے اسی کو احوط بتایا۔ پھر زمانۂ امام سرخسی تک تمام فقہانے اسی ظاہر الروایہ پر فتویٰ دیا اور عمل کیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ماخذ

①- وفي الخلاصة: وكثيرٌ من مشايخنا أفتوا بظاهر الرواية أنّها ليس لها أن تمنع نفسها. اھ. وهذا يدلّ على أن كثيرًا من المشايخ أفتوا بانعقاده، فقد اختلف الإفتاء. اھ[۱]

② - وهو ظاهر الرواية، وبه أفتى كثير من المشايخ، فقد اختلف الإفتاء. [۲]

③ - (وتعتبر الكفاءة لِلزوم النكاح) هذا على ظاهر المذهب وقد أفتى به. اھ [۳]

④- و هي مسألةُ مَن نكحت غيرَ كفؤ بلا رضا أولياءِها و فيه اختلافُ الفتوى. اھ[۴]

⑤- و سيأتي في الكفاءة: أنّ كثيرًا مّن المشايخ أفتوا بظاهر الرّواية، و هذا كلّه إذا كان لها أولياء، أمّا إذا لم يكن لها وليّ فهو صحيح مطلقا اتفاقا. اھ[۵]

⑥- وَ يَنْعَقِدُ نِكَاحُ الْحُرَّةِ الْعَاقِلَةِ الْبَالِغَةِ بِرِضَائِهَا وَإِنْ لَمْ يَعْقِدْ عَلَيْهَا وَلِيٌّ بِكْرًا كَانَتْ اَوْ ثَيِّبًا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَاَبِي يُوسُفَ -رَحِمَهُمَا اللهُ- فِي ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ... وَوَجْهُ الْجَوَازِ اَنَّهَا تَصَرَّفَتْ فِي خَالِصِ حَقِّهَا وَهِيَ مِنْ أَهْلِهِ لِكَوْنِهَا عَاقِلَةً مُمَيِّزَةً وَلِهٰذَا كَانَ لَهَا التَّصَرُّفُ فِي الْمَالِ وَلَهَا اخْتِيَارُ الْاَزْوَاجِ ، وَإِنَّمَا يُطَالَبُ الْوَلِيُّ بِالتَّزْوِيج كَيْ لَا تُنْسَبَ إِلَى الْوَقَاحَةِ.

ثُمَّ فِي ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ لَا فَرْقَ بَيْنَ الْكُفؤ وَغَيْرِ الْكُفؤ وَلٰكِنْ لِلْوَلِيِّ الاِعْتِرَاضُ فِي غَيْرِ الْكُفؤ. اھ. ملتقطًا.[۶] واللہ تعالیٰ اعلم

---

(۱) البحر الرائق، كتاب النكاح، فصل فی الأكفاء، ص:۲۲٦، ج:۳، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) رد المحتار، كتاب النكاح، باب الولی، ص:۱۵۸، ج:٤، دار الكتب العلمية، بيروت

(۳) الطحطاوی علی الدر المختار، ج:۲، ص:٤۲، باب الكفاءة

(۴) الفتاویٰ الخيرية لنفع البرية علی هامش الحامدية، ج:۱، ص:٤، باب الأولياء والأكفاء

(۵) البحر الرائق، كتاب النكاح، اوائل باب الأولياء والإكفاء. ص:۱۹٤، ج:۳، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٦) الهداية، ج:۲، ص:۲۹٤، باب فی الأولياء، مجلس بركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور

ڈی این اے ٹیسٹ اسلامی نقطۂ نظر سے

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-ڈی. این. اے. ٹسٹ: ایک تعارف ایک جائزہ

☆-فیصلے

سوال نامہ

ڈی این اے (DNA) ٹیسٹ اسلامی نقطۂ نظر سے

ترتیب: مولانا محمد ناصر حسین مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

ڈی این اے ایک ایسا سالمہ ہے جو موروثی خواص کو والدین سے اولاد میں منتقل کرنے کا سبب بنتا ہے۔ ماضی میں سائنس دانوں میں اکثر کے لیے یہ تصور محال تھا کہ کوئی سالمہ، انسانی خواص کو ایک سے دوسرے میں بلکہ نسل در نسل محفوظ اور منتقل کر سکتا ہے۔ پھر آہستہ آہستہ ۱۸۵۶ تا ۱۸۶۵ کے مختلف سائنس دانوں کے تجربات سے موروثی اکائیوں کا تصور ہونے لگا۔

جس طرح کمپیوٹر کے اسکرین پر نظر آنے والی چلتی پھرتی، متحرک تصویریں سی ڈی یا میموری میں موجود رموز (Codes) کا کرشمہ ہیں، اسی طرح زمین پر چلتی پھرتی زندگی کے پیچھے DNA کے رموز کا کمال ہے۔ یعنی کسی جاندار کی ظاہری شکل وصورت اور رویہ دراصل اس کے خلیات میں موجود ڈی این اے کے اندر پوشیدہ موروثی رموز (جینیٹک کوڈ) سے بنتا ہے، ڈی این اے میں لکھا گیا پوری زندگی کا یہ افسانہ طرز موروثی (genotype) کہلاتا ہے۔ طرز ظاہری اور طرز موروثی کے فرق کی وضاحت اس طرح ہے جیسے ایک ٹی وی کی اسکرین پر نظر آنے والا ڈرامہ ہو جو مکمل طور پر اپنے لیے لکھے گئے طرز تحریر پر چلتا ہے، گویا ڈرامہ خود طرز ظاہری کی مثال ہو اور اس کے لیے لکھا گیا کوڈ طرز موروثی کی۔

ڈی این اے کے حوالے سے تین باتیں قابل ذکر ہیں:

(۱) ڈی این اے کا تعارف۔ (۲) ڈی این اے کا ٹسٹ۔ (۳) ڈی این اے کی تبدیلی۔

ڈی این اے (DNA) کا تفصیلی تعارف

آن لائن انسائیکلوپیڈیا بنام "وِکی پیڈیا" میں ڈی این اے کا تعارف یوں مذکور ہے:

"DNA دراصل deoxyribonucleic acid (ڈی آکسی رائبوز نیوکلِک ایسِڈ) کا مخفف ہے اور اس کے نام کے اجزا کے معانی اور ان کے اردو متبادل یوں ہیں:

De	:	کم ہوجانا، نکل جانا، منزوع، فقید۔
oxy	:	آکسیجن۔
ribo	:	رائبوز (ایک قسم کی شکر کا نام)۔
nucleic	:	مرکزہ (خلیہ کا)۔
acid	:	ترشہ (تیزابی خاصیت رکھنے والا)۔

گویا اردو میں DNA کا مکمل نام ''منزوع آکسیجن رائبو مرکزی ترشہ'' ہے۔ یہاں ڈی آکسی رائبو سے مراد ''ایک آکسیجن جوہر[۱] کم رکھنے والا رائبوز'' ہے جب کہ نیوکلک سے مراد ''خلیے کا مرکزہ'' ہے اور ایسڈ ''ترشہ'' کو کہتے ہیں گویا اردو میں DNA کی وضاحت یوں کی جاسکتی ہے کہ — ایک آکسیجن جوہر کم رکھنے والا مرکزی ترشہ — رائبوز کا لفظ دراصل گوند عربی (gum arabic) سے حاصل ہونے والی ایک شکر عریبینوز (arabinose) سے ماخوذ ہے، گوند عربی جنوبی صحرائے اعظم (sub-sahara) میں پائے جانے والے پودے اکیشیا (acacia) سے حاصل ہوتا ہے۔

رائبو مرکزی ترشہ (Ribo Nucleic Acid):

رائبو مرکزی ترشہ (Ribo Nucleic Acid)، مرکزی ترشہ کی ایک شکل ہے جو چھوٹی اور بنیادی اکائیوں سے مل کر بننے والے ایک سالمۂ کبیر (macromolecule) کی صورت میں خلیات کے اندر پایا جاتا ہے۔

ڈی این اے کیا ہے اور کہاں ہوتا ہے؟

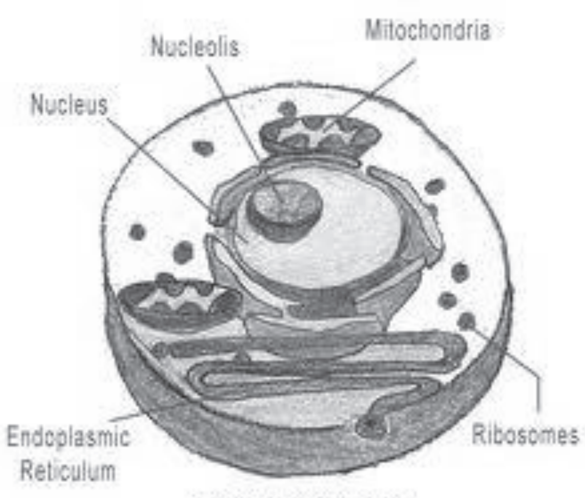
ڈی این اے تمام جاندار خلیات کے مرکزوں[۲] میں پایا جانے والا ایک سالمۂ کبیر (macromolecule) ہے جو کاربن، آکسیجن، ہائڈروجن، نائٹروجن اور فاسفورس جیسے کیمیائی عناصر سے بنتا ہے۔ ڈی این اے کا سالمہ ایک کثیف جسم کی صورت بناتا ہے جس کو لونیہ جسم (chromatinic body) کہا جاتا ہے۔

خلیہ: ''خلیہ'' تمام جانداروں کی ساخت اور فعل کی اکائی ہے. ایک خلیہ وہ تمام افعال (مثلاً تغذیہ و نمو، اخراج و تولید اور تنفس وغیرہ) انجام دیتا ہے جو کسی جاندار کی حیات کی بقا کے لیے درکار ہوتے ہیں۔ ایک واحد خلیہ اپنے طور پر ایک آزاد جسم کی حیثیت میں بھی زندگی بسر کرسکتا ہے ایسے اجسام کو یک خلوی (unicellular) جاندار کہا جاتا ہے جب کہ ایک سے

---

(۱) آکسیجن ایک کیمیائی عنصر ہے، اور ''جوہر'' ایک نہایت ہی چھوٹا ذرہ ہوتا ہے۔ آکسیجن کے ایک جوہر کا وزن ایک پونڈ کے تقریبا ۰۰۰،۰۰۰،۰۰۰،۰۰۰،۰۰۰،۰۰۰،۰۰۰،۰۰۰،۹۵۰ ء حصے کے برابر ہوتا ہے۔ اربوں کھربوں جوہر بھی وزن میں ایک بال کے برابر نہ ہوں گے۔ اگر چار کروڑ جوہروں کو برابر رکھا جائے تو ان کی مجموعی لمبائی ایک انچ کے برابر ہوگی۔ سوئی کے سرے پر ایک ہی لائن میں تقریبا بیس لاکھ جوہر رکھے جاسکتے ہیں۔

(۲) خلوی حیاتیات میں ''مرکزہ'' خلیات کے خلمائع (خلیہ اور مائع سے مرکب۔ خلوی جھلی اور مرکزی جھلی کے درمیان پائے جانے والے رقیق مادّے) میں پائے جانے والے ایک گول جسم کو کہا جاتا ہے جس کے گرد ایک باریک جھلی پائی جاتی ہے۔



EUKARYOTE DIAGRAM

زائد خلیات سے مل کر بننے والے جانداروں کو کثیر خلوی (multicellular) جاندار کہا جاتا ہے ، ایسے کثیر خلوی جانداروں میں خلیات کی تعداد مختلف انواع میں مختلف ہوتی ہے جو کہ چند سو سے لے کر اربوں تک پہنچ سکتی ہے، مثلاانسانی جسم میں تقریباایک ہزار کھرب (۱۰۰،۰۰۰،۰۰۰،۰۰۰،۰۰۰) خلیات پائے جاتے ہیں۔

انسانی خلیات کی دوقسمیں ہیں:(۱)حقیقی المرکز (۲)بدائی المرکز

حقیقی المرکز (eukaryotic) خلیات ایسے خلیات کوکہاجاتا ہے جن میں ایک ترقی یافتہ اور حقیقی مرکزہ پایاجاتا ہے۔

بدائی المرکز خلیات (prokaryotic)ایسے خلیات کوکہاجاتا ہے جن میں ایک حقیقی اور ترقی یافتہ مرکزہ نہیں پایاجاتا ہے۔

حقیقی المرکز خلیات کے مرکزے میں کروموسومز (لونی اجسام)[۱] ہوتے ہیں یہ کروموسومز ڈی این اے کے طویل سالمے اور پروٹینز(لحمیات) سے مل کر بنتے ہیں۔ کروموسومز کی تعداد ہر نوع میں مخصوص ہوتی ہے مثلاً انسان کے طبعی (نارمل) خلیہ میں ۴۶ کروموسومز پائے جاتے ہیں۔ حقیقی المرکز خلیات میں ڈی این اے، مرکزے کے کروموسومز میں پایا جاتا ہے۔

بدائی المرکز خلیات جوکہ ترقی یافتہ مرکزہ نہیں رکھتے۔ان میں ڈی این اے ایک کثیف جسم کی صورت بناتا ہے،جس کو لونی جسم کہاجاتا ہے۔

ڈی این اے کی طوالت اور مرکزہ کی جسامت :

ڈی این اے ایک طویل سالمہ ہے اور اسے خود کو خلیہ کے مرکزے میں سمونے کے لیے اپنے آپ کو بل کھاکر، لپٹ کر ایک پیچدار صورت میں ڈھلنا پڑتا ہے۔ سائنسدانوں نے ڈی این اے کی لمبائی معلوم کرنے کی کوششیں کی ہیں اور ان کے مطابق صرف ایک خلیہ میں موجود ڈی این اے کے سالمے کی طوالت دو یا تین میٹر ہوتی ہے۔

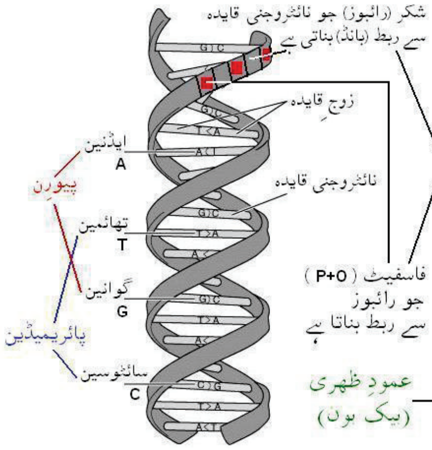
یہ تخمینہ لگانے کے لیے ڈی این اے کی بنیادی اکائیوں(زوج قاعدہ/base pair) کو استعمال کیا جاتا ہے ، ہر ڈی این اے زوج قواعد کے آپس میں ملنے سے بنتا ہے ، ایسے ہی جیسے موتیوں کے ملنے سے تسبیح ، اور ایک زوج قاعدہ (فرض

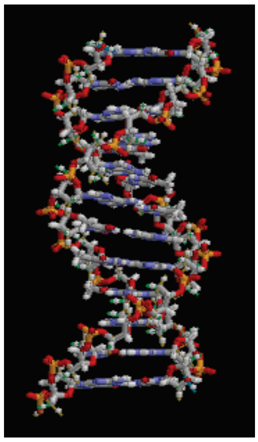
(۱) یہ لفظchromo(رنگ)اورsome(جسم) سے مل کر بنا ہے۔جس کو اردو میں لونجسیمہ (لون اور جسیمہ (جسم) سے مرکب) کہاجاتا ہے۔
ہے۔

کیجیے کہ تسبیح کے ایک موتی) کی لمبائی ۳۴.۰ نینو میٹر (۱) ہوتی ہے اور ایک خلیہ کے ڈی این اے میں 6x109 زوج قواعد ہوتے ہیں، لہٰذا ایک خلیہ کے ڈی این اے کی لمبائی تقریباً دو میٹر نکلتی ہے۔

اِس کی تفصیل کچھ اس طرح ہے:

ڈی این اے کی اِکائی کو زوج قاعدہ کہا جاتا ہے۔ ڈی این اے میں چار قواعد ہوتے ہیں جن کو؛ ایڈنین (A)، گوانین (G)، تھائمین (T) اور سائٹوسین (C) کہا جاتا ہے۔ ڈی این اے کا سالمہ ذیلی اکائیوں پر مشتمل ہوتا ہے جن کو نیوکلیوٹائڈ کہا جاتا ہے یعنی ڈی این اے ایک بڑا سالمہ ہے جو کہ چھوٹے سالمات سے مل کر بنتا ہے، ہر چھوٹا سالمہ تین مزید چھوٹے سالمات کا مرکب ہوتا ہے۔(۱) چار میں سے کوئی ایک قاعدہ۔(۲) شکر؛ جو ڈی این اے میں مَنزوع آکسیجن رائبوز (deoxy ribose) اور آر این اے میں رائبوز کہلاتی ہے۔(۳) اب یہ شکر اور قاعدہ آپس میں مل کر ایک "دو سالمہ" بناتے ہیں جو نیوکلیوسائڈ کہلاتا ہے اور جب اس نیوکلیوسائڈ سے ایک فاسفیٹ بھی مل جاتا ہے تو نیوکلیوٹائڈ کا سالمہ تشکیل پاتا ہے۔ اب یہ نیوکلیوٹائڈ قطار در قطار آپس میں جڑ کر ڈی این اے کی سیڑھی (حلز مزدوج) کا ایک بازو بناتے ہیں اور اس کے بعد دو بازو آمنے سامنے ہائڈروجن ربط کے ذریعے مل کر ڈی این اے کی سیڑھی مکمل کرتے ہیں۔ ایسی ترتیب پانے کی وجوہات میں سے علم کیمیا کی رو سے ایک وجہ یہ بھی ہے کہ قواعد سیڑھی کی اندرونی جانب مائل ہوتے ہیں اور hydrophobic یعنی پانی سے دور ہوتا ہے جب کہ شکر و فاسفیٹ بیرونی جانب، hydrophilic یعنی پانی سے نزدیک ہونے کی فطرت رکھتے ہیں۔ نیچے کی شکل سے اِس کی وضاحت ہوتی ہے۔

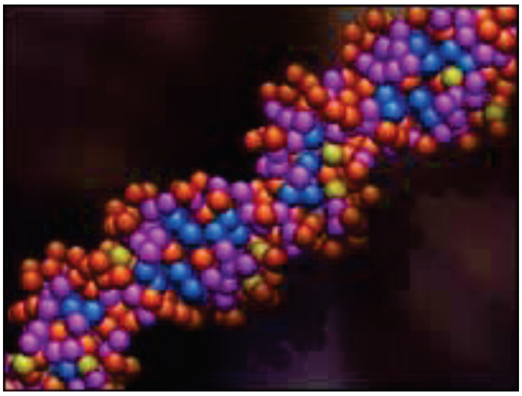




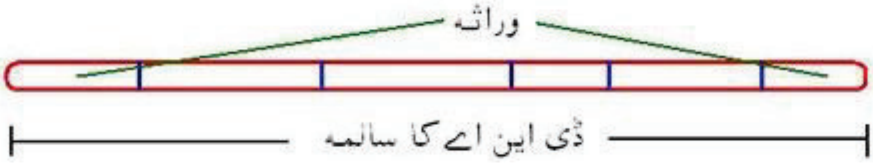
شکل سوئم - ڈی این اے حِلزِ مُزدَوِج: قواعد کی ربط بندی اور رائبوز و فاسفیٹ سے بنا ہوا عمود ظہری

حِلزِ مُزدَوِج: ایک ڈی این اے کے سالمے میں دو لچھے یا پیچ ہوتے ہیں جن کو حِلز (helix) کہا جاتا ہے، اور ان سے بننے والے ڈی این اے کے مکمل سالمے کو حِلزِ مُزدَوِج (double helix) کہتے ہیں۔ یہ دونوں حلز آمنے سامنے ایک دوسرے سے زواج قواعد کے ذریعہ جڑی ہوئی ہوتی ہیں۔ (http//wikipedia.com)

(۱) ایک نینو میٹر = ایک میٹر کا ایک اربواں حصہ۔



جین(GANE): والدین کی شناخت کے لیے جو ڈی این اے ٹیسٹ ہوتا ہے اُس میں جین کا ٹیسٹ کیا جاتا ہے، **جین**(gane) جینز (Genes) کروموسومز میں تسبیح کے دانوں کے مثل قطار میں پڑی ہوئی ننھی منھی مخلوق کا نام ہے جو خصوصیات کو ایک نسل سے دوسری نسل میں منتقل کرنے کی ذمہ دار ہوتی ہیں۔ جن کو موروثی اکائی بھی کہا جاتا ہے، ساخت کے اعتبار سے جینز ایک خاص قسم کے اُس "مالکیول" کا حصہ ہوتے ہیں جسے DNA کہا جاتا ہے۔ ایک خلیے میں DNA کے اربوں یونٹ ہوتے ہیں۔ یہ جینز والدین کا کوئی خاصہ یا کئی خاصات مثلاً آنکھ کا رنگ، جسم کا قد وغیرہ اولاد کو منتقل کرتی ہے۔ اس کی مثال یوں دی جاسکتی ہے: جیسے دھاگے کے بہت سے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں کو گرہ باندھ کر ایک کر دیا جائے تو اس طرح بننے والے بڑے دھاگے کو ڈی این اے اور گرہ سے بندھے ہوئے چھوٹے ٹکڑوں کو جین (وراثہ یا موروثی اکائی) کہا جاسکتا ہے۔



شکل برائے ڈی این اے اور وراثہ (جین) کے مابین تعلق۔

وراثہ یا جین کہلانے والے ڈی این اے کے سالمہ کے یہ ٹکڑے اپنے طور پر الگ الگ مخصوص و مختلف اقسام کی پروٹین تیار کرتے ہیں، یعنی ڈی این اے کے سالمہ میں جسم کو درکار مختلف اقسام کی پروٹین کو تیار کرنے کے لیے علیحدہ علیحدہ مخصوص حصے ہوتے ہیں۔ جینز، پہلے کسی ایک پروٹیں کے لیے مخصوص RNA(۱) کا مسودہ ڈی این اے سے نقل کرتے ہیں اور پھر یہ آر این اے، پروٹیں تخلیق کرتا ہے۔

ڈی این اے ٹیسٹ

ڈی، این، اے (D.N.A) ٹیسٹ اس موروثی مادے کی جانچ پڑتال کا نام ہے جو انسان کے جسم میں موجود خلیوں کے اندر پایا جاتا ہے، جس کے ذریعہ ایک نوع کے مختلف حیوانات کو ایک دوسرے سے ممتاز کیا جاتا ہے۔

---

(۱) آر این اے، ایک ایسا پیغام رساں یا پیامبر ہوتا ہے جو DNA سے پیام یا پیغام (جو کہ لحمیات بنانے کی تراکیب ہوتی ہیں) کو لحمیات بنانے والے آلات تک پہنچاتا ہے، یہ تمام آلات خلیے کے اندر ہی موجود ہوتے ہیں۔

ڈی این اے ٹیسٹ کے مآخذ: عام طور سے ڈی این اے ٹیسٹ خون اور پیشاب کے ذریعہ کیا جاتا ہے، لیکن یہ ٹیسٹ صرف انھیں پر منحصر نہیں ہے۔ ایک ہندوستانی لیب کے ویب سائٹ www.dnalabsindia.com میں ڈی این اے ٹیسٹ کے مآخذ کو انگریزی زبان میں بیان کیا ہے جس کا ترجمہ درج ذیل ہے:

رخسار، خون، خون کا دھبہ، پنڈلی یاران کی ہڈی، مسوڑا، جبڑوں کا گوشت، بال (چھ یا دس عدد)، ہاتھ یا پیر کی انگلیوں کے ناخون کا تروتازہ تراشہ۔ منی، دانت (دودھ پیتے بچوں کے دانت سے ٹیسٹ نہیں ہوگا) دانتوں میں پھنسا ہوا تنکا، منجن کرنے والا برش۔ ناف کی ڈوری، پیشاب، استعمالی رومال، ناک سے نکلنے والے مخاطی۔ پیپ، کھال، پسینہ، وغیرہ۔

(انگریزی سے اردو ترجمہ)

ڈی این اے ٹیسٹ کیسے ہوتا ہے: جس شخص کے ڈی این اے کا ٹیسٹ کرنا ہوتا ہے، اُس کے خون یا پیشاب کی چند بوند براہ راست ویکوٹینرٹیوب یا فلٹر پیپر میں لے لی جاتی ہیں، پھر وہ ہوا سے سکھائی جاتی ہیں، ڈی این اے کا ماہر ڈاکٹر کیمیائی طریقہ سے اُس خون یا پیشاب کے ہر ہر جز کو تحلیل کرتا ہے اور ہر ہر جز کا کیمیائی طور پر تجزیہ کرتا ہے، اِس درمیان مختلف مشینوں کے ذریعہ مختلف مراحل سے ان کو گزارا جاتا ہے، اُن اجزا کے کیمیائی تجزیہ و تحلیل سے آکسیجن، ہائیڈروجن، نائٹروجن وغیرہ کیمیائی عناصر کی مقدار اور ان کی خصوصیات کا پتہ چل جاتا ہے۔

گوشت، ہڈی یا بال وغیرہ کے ذریعہ ٹیسٹ میں ''ڈی این اے کولیکشن کٹ'' یا ''ڈی این اے سویب'' (جھاڑو نما پھریری کا ایک آلہ) سے اُس کی چیکنگ ہوتی ہے، اور اُس کے ذریعہ مختلف مراحل سے گزار کر کیمیائی تحلیل و تجزیہ کیا جاتا ہے۔

جرائم کی تفتیش میں سب سے پہلے جاپان نے ڈی این اے کا استعمال ۱۹۸۹ء میں شروع کیا تھا—— اور اب مختلف مقدمات کے حل کے لیے دنیا بھر میں ڈی این اے ٹیسٹ پر انحصار بڑھ رہا ہے۔ اس وقت ہمارے ملک میں بہت سے مسائل و معاملات میں ڈی این اے ٹیسٹ سے مدد لی جاتی ہے۔ خصوصاً درج ذیل باتوں کی تفتیش کے لیے:

(۱) نسب کا ثبوت (۲) وارثین کی تحقیق و تفتیش (۳) دو آدمیوں کے درمیان کسی بھی رشتہ داری کا ثبوت و تعین مثلاً، بھائی بھائی، بھائی بہن، بہن بہن، چچا بھتیجا وغیرہ (۴) زنا کا ثبوت (۵) جرائم کا ثبوت (۶) جنین کے مذکر یا مؤنث ہونے کا ثبوت (۷) ناقص العقل ہونے کا ثبوت (۸) جنین کے ناقص الاعضا ہونے کا ثبوت (۹) ایڈس وغیرہ مختلف بیماریوں کی شناخت (۱۰) بکٹریا اور دوسری نامیاتی چیزوں کا سراغ لگانا، جو ہوا، پانی، مٹی اور کھانے کو آلودہ کرتے ہیں (۱۱) اعضا کی پیوندکاری اور خون چڑھانے کے معاملے میں دونوں خونوں یا دونوں اعضا کی میچنگ کی شناخت کرنا (۱۲) جنگ، زلزلے، یا آگ وغیرہ کے حادثہ میں مرنے والوں کی شناخت۔

اگر ڈی این اے ٹیسٹ کے نتیجے میں یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ کسی شخص کی اگلی نسل میں پیدائشی نقائص کے امکانات ہیں، تو اس اندیشہ کے پیش نظر بعض لوگ سلسلۂ تولید کو روک دیتے ہیں۔ ڈی این اے ٹیسٹ سے اگر کسی کا زانی ہونا ثابت ہو جائے تو لوگ اُس سے نفرت کرنے لگتے ہیں، علاوہ ازیں بہت سے جرائم ہیں جن کے ملزم کو پکڑنے کے لیے

مشکوک افراد کا ڈی این اے ٹیسٹ کیا جاتا ہے۔ اس کی متعدّد مثالیں ہیں جو عام طور پر اخبار اور انٹرنیٹ کی زینت بنتی رہتی ہیں۔ بعض بیرونی ممالک خصوصًا امریکہ وغیرہ میں ڈی این اے بینک بھی قائم کیا گیا ہے، جس میں سرکاری طور پر تمام شہریوں کے ڈی این اے پروفائل کا رکارڈ بھی رکھا جاتا ہے۔ اس سے جرائم کی تفتیش انتہائی آسان ہو جاتی ہے۔

ڈی این اے ٹیسٹ کی صحت و درستی کی شرح:

۱۹/ سال پیشتر جب کہ ڈی این اے کی تکنیک اتنی ایڈوانس نہیں تھی اس وقت ڈی این اے ٹیسٹ میں ۹۷/ میں سے ایک کے غلط ہونے کا امکان پایا جاتا تھا، لیکن اب ڈی این اے کی تکنیک ترقی کر گئی ہے اور اب ساڑھے چار ارب میں ایک کے غلط ہونے کا امکان ہے۔ (روزنامہ سایتاما کن جاپان، http://gmkhawar.net)

ہندوستان کے سب سے پہلے اور مشہور ڈی این اے لیب نے اپنے اشتہار میں لکھا ہے کہ اُن کے یہاں ڈی این اے ٹیسٹ کی رپورٹ ٪99.999 صحیح اور درست ہوتی ہے۔ (http://www.dnadiagnostics.co.in)

ڈاکٹر زبیر صدیقی صاحب ایم ایس (گھوسی) نے بتایا: سالہا سال کے تجربہ سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ ڈی این اے ٹیسٹ سے ملنے والا نتیجہ سو فیصد صحیح ہوتا ہے۔

مزید بتایا: قدرت نے ہر انسان کے اندر خلیے اور سیل بنائے ہیں، ہر انسان کا رنگ سیل اور حیاتیاتی ساخت جداگانہ ہوتا ہے۔ جس طرح انگلیوں کے پور یا ہتھیلی کی لکیریں ہر انسان کی الگ الگ ہوتی ہیں۔ اسی طرح ہر انسان کے سیل (خلیے) الگ الگ ہوتے ہیں۔ تاہم نسلی اعتبار سے کچھ نہ کچھ اشتراک ضرور ہوتا ہے، جس کا پتہ ڈی این اے کے ٹسٹ سے بخوبی چل جاتا ہے۔ (ڈاکٹر زبیر صدیقی صاحب، سرجن)

رشتہ داری کے تعین کے لیے ڈی این اے ٹیسٹ کی فیس اور مدت:

Paternity Test: (باپ ہونے کی جانچ)	Rs 9800/=
Maternity Test: (ماں ہونے کی جانچ)	Rs 9800/=
Siblingship Test: (سگے بھائی بہن ہونے کی جانچ)	Rs 14000/=
Grandparent, Aunt or Uncle (ماں باپ سے اگلی پیڑھی، یعنی دادا دادی، اور چچا چچی ہونے کی جانچ)	Rs 14000/=
Y-STR Paternal Lineage: (آبائی نسب کی جانچ)	Rs 18000/= دو مردوں کا معاملہ
Prenatal Paternity Tests: (پیدائش سے پہلے باپ ہونے کی جانچ)	Rs 18000/=
Legal Paternity/Maternity: قانونی طور پر ماں باپ ہونے کی جانچ	Rs 18500/=

ان کے علاوہ اور بھی دوسرے ڈی این اے ٹیسٹ ہوتے ہیں جن کو تفصیل سے بیان کرنا ضروری نہیں۔

ڈی این اے ٹیسٹ کی ضرورت:

❖ بعض اوقات ڈی این اے ٹیسٹ کے سوا کوئی دوسرا طریقہ نہیں ہوتا، مثلا ایک جگہ کسی کو قتل کیا گیا، اور جاے واردات میں خون کے تین دھبّے پائے گئے تو قاتل کو پکڑنے کے لیے اُن خونی دھبّوں کا ڈی این اے ٹیسٹ کیا جاتا ہے، اگر خون کے دھبے الگ الگ ہوں، مثلاً تین قسم کے ہوں، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ معاملہ تین آدمیوں کا ہے، جاے واردات میں اگر ایک ہی لاش ملی تو دو کی تلاش کی جاتی ہے۔ اور مشکوک افراد کو حراست میں لے کر ان کے ڈی این اے کا ٹیسٹ کیا جاتا ہے۔ جس سے قاتل بآسانی پکڑ میں آجاتا ہے۔

❖ کبھی کبھی گواہوں کی گواہی سے جرم ثابت نہیں ہوتا، مثلا گواہ دو قسم کے ہو گئے کچھ مجرم کی حمایت میں گواہی دے رہے ہیں تو کچھ اُس کی مخالفت میں ایسی صورت میں ملزم کا ڈی این اے ٹیسٹ کیا جاتا ہے۔

❖ دو طرح کے بیان دینے کے سبب کبھی ایک ہی گواہ کی گواہی مشکوک ہو جاتی ہے تو اِس صورت میں بھی ملزم (مدعی علیہ) کا ڈی این اے ٹیسٹ کیا جاتا ہے۔

اِن سب صورتوں میں اگر ڈی این اے کا رکارڈ پہلے سے موجود ہے، جیسے فنگر پرنٹ وغیرہ کے ذریعہ رکارڈ رکھنے کا ایک طریقہ ہے، تو ڈی این اے ٹیسٹ کے ذریعہ مشکوک افراد کو پکڑ کر مجرم اور بے قصور کی شناخت کرنا آسان ہو جاتی ہے۔

دیگر طبی جانچ کے لیے بھی ڈی این اے ٹیسٹ کافی ہے یا نہیں؟

❖ دیگر طبی جانچ کے لیے بھی یہ ٹیسٹ کافی ہے، لیکن اِس میں خرچ زیادہ ہونے، اور وقت زیادہ لگنے کے سبب لوگ اِس پر عمل نہیں کرتے۔ ہاں کوئی خاندانی بیماری ہے جس کی وجہ سے پیدا ہونے والی سبھی نسلیں ناقص الاعضا یا ناقص العقل ہوتی ہیں اور جانچ کے دوسرے طریقوں سے اس بیماری کا پتہ نہیں چلتا، تو اس صورت میں ڈی این اے ٹیسٹ کے ذریعہ ہی اُس بیماری کی شناخت کی جاتی ہے، مثلاً ہموبھیلیا (Heamophilia) ایک موروثی اور خاندانی بیماری ہے، اس کی شناخت ڈی این اے ٹیسٹ ہی سے ہوتی ہے۔

ڈی این اے ٹیسٹ سرکاری طور پر ہوتا ہے یا پرائیویٹ طور پر بھی؟

مقدمات کے حل کے لیے کسی بھی مجرم کو پکڑنے اور اس سے متعلق تحقیقات حاصل کرنے کے لیے ڈی این اے ٹیسٹ تو صرف سرکاری طور پر ہوتا ہے، مثلاً قتل، زنا، وراثت، اور نسب وغیرہ کے جو مقدمات سرکاری سطح پر ہوتے اور جن کو کوٹ کچہری سے ہی حل کرنا ہوتا ہے، ان سب میں ڈی این اے ٹیسٹ سرکاری طور پر ہی ہوتا ہے۔

لیکن اب مختلف مسائل کو حل کرنے، نقصانات سے بچنے اور فوائد کو حاصل کرنے کے لیے بعض صورتوں میں لوگ

پرائیویٹ طور پر بھی ٹیسٹ کراتے ہیں، مثلاً کوئی آدمی، بیرون ملک رہتا ہے، اور کئی سال کے بعد جب گھر آتا ہے اور اپنی بیوی کی گود میں نومولود بچہ دیکھتا ہے، اور اُسے شک ہوتا ہے تو وہ اپنے اور اُس بچے کا ڈی این اے ٹیسٹ کراتا ہے، جس سے یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ بچہ کسی اور کا ہے یا خود اسی آدمی کا۔ مگر پرائیویٹ طور پر یہ ٹیسٹ بہت ہی کم ہوتا ہے۔ بڑے بڑے شہروں میں ڈی این اے کے پرائیویٹ لیب بھی قائم ہیں، جہاں ڈی این اے جانچ کیا جاتا ہے۔ خود ہندوستان کے متعدّد شہر وں دہلی، ممبئی، حیدراباد، چنڈی گڑھ، کولکاتا، سکندرآباد، رائے پور، پٹنہ وغیرہ میں ڈی این اے کی لیبارٹریز موجود ہیں۔ ان میں Indo DNA Diagnostics سب سے مشہور اور پہلا پرائیویٹ ڈی این اے لیب ہے۔

بیماریوں میں جو بیماری نسلی اور خاندانی ہوتی ہے ان کی تشخیص کے لیے بھی لوگ اپنے طور پر ڈی این اے ٹیسٹ کراتے ہیں۔

☆☆☆☆

ڈی این اے کی تبدیلی

بعض مقاصد کے لیے ڈی این اے کوڈ میں تبدیلی کی جاتی ہے۔ ڈی این اے کوڈ کلی طور پر تبدیل نہیں کیا جاسکتا۔ جزوی طور پر اس میں تبدیلی ہوسکتی ہے۔ بلکہ ہوتی ہے۔

ڈی این اے کی تبدیلی کے فوائد:

- ڈی این اے کی تبدیلی کے ذریعہ موجودہ نسلوں میں جو بیماریاں پائی جاتی ہیں آنے والی نسلوں کو اُن سے محفوظ رکھا جاسکتا ہے۔
- ڈی این اے کوڈ میں تبدیلی کے ذریعہ جنس تبدیل کی جاتی ہے۔
- اس وقت جانوروں، پھلوں، سبزیوں اور ترکاریوں میں ڈی این اے کی تبدیلی عام ہے، آج مرغیوں (چکن) کو چند ہی دنوں میں بڑی سے بڑی کر دیتے ہیں، یہ کام ڈی این اے کے جین کو تبدیل کر کے ہی انجام دیا جاتا ہے، قدرتی طور پر ٹماٹر چھوٹا ہوتا ہے، اُن کو کچھ ہی دنوں میں بڑا کرنے کے لیے ڈی این اے کے جین کی تبدیلی کی جاتی ہے، جس سے ٹماٹر کچھ ہی دنوں میں بہت بڑے بڑے ہوجاتے ہیں۔
- انسانوں کے ڈی این اے کی تبدیلی اِس وقت عمل میں نہیں آئی ہے، مگر اس پر تحقیق و ریسرچ ہو رہا ہے، بلکہ تجربہ بھی کیا جارہا ہے، بعض ممالک میں جنس کی تبدیلی کے لیے انسانوں پر ڈی این اے کی تبدیل کا طریقہ آزمایا بھی گیا ہے، بعض ماہرین نے یہ بھی دعویٰ کیا ہے کہ وہ کسی بھی مجنون، پاگل، بے وقوف کے ڈی این اے کو بدل کر صحیح العقل، صحیح الدماغ اور ہوشیار بنا سکتے ہیں، کند ذہن کو ذہین و فطین بنا سکتے ہیں، اتنا ہی نہیں بلکہ ڈی این اے کی تبدیلی کر کے انسان کی سوچ اور فکر بھی تبدیل کی جاسکتی ہے۔ بلکہ کردار اور عمل کو بھی بدلا جاسکتا ہے۔ مثلاً ایک خونخوار ڈاکو انسان کا ڈی

این اے تبدیل کر کے رحم دل، بنایا جاسکتا ہے، ظلم پسند، شرارت پسند، بداخلاق انسان کا ڈی این اے تبدیل کر کے نارمل حالت پر لایا جاسکتا ہے۔

ان تفصیلات کی روشنی میں چند سوالات کے جواب مطلوب ہیں:

➊ ڈی این اے ٹیسٹ کی رپورٹ کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ کیا زنا، قتل وغیرہ موجب حد و قصاص جرائم کا ثبوت اِس سے ہو جائے گا؟

➋ کیا اِس سے شرعی طور پر نسب اور وراثت کا ثبوت ہو سکتا ہے؟

➌ اگر کسی بچے کے چند دعوے دار ہوں اور کسی کے پاس واضح شرعی ثبوت نہ ہو تو ایسے بچے کا نسب ڈی این اے ٹیسٹ کے ذریعہ متعیّن کیا جاسکتا ہے؟

➍ موروثی بیماریوں سے حفاظت کے لیے ڈی این اے کی تبدیلی کا کیا حکم ہے؟

☆☆☆☆

خلاصۂ مقالات بعنوان

ڈی این اے ٹیسٹ اسلامی نقطۂ نظر سے

تلخیص نگار: مولانا محمد صدر الوریٰ قادری مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ . حَامِدًا و مُصَلِّيًا

ڈی، این، اے ٹیسٹ، سوال نامہ میں درج تفصیلات کے مطابق اس موروثی مادہ کی جانچ پڑتال کا نام ہے جو انسان کے جسم میں موجود خلیوں کے اندر پایا جاتا ہے، اس کے ذریعہ ایک نوع کے مختلف حیوانات کو باہم ایک دوسرے سے ممتاز کیا جاتا ہے۔

مذہب اسلام میں ڈی، این، اے ٹیسٹ رپورٹ کی کیا حیثیت ہے یہ خبر ہے یا کچھ اور ؟ بہر حال شرعًا بالکل ہی غیر معتبر ہے یا کسی جہت سے اس کا احکام شرع میں کچھ اعتبار ہے ؟ اس رپورٹ سے کیا کسی دعوی کا اثبات ہو سکتا ہے یا اس کی حیثیت شرعیہ محض ایک مرجح و مؤیدکی ہے، پھر اس رپورٹ کی بنیاد پر بغرض علاج یا کسی اور مقصد کے لیے ڈی، این، اے کی تبدیلی ہو سکتی ہے یا نہیں ؟

ان تمام مسائل اور ان کے ساتھ دیگر اور عصر حاضر کے پیچیدہ اور حساس مسائل کو حل کرنے اور صحیح نتیجہ تک رسائی کے لیے مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور ضلع اعظم گڑھ یوپی کا انیسواں فقہی سیمینار صوبۂ مہاراشٹر کے ایک معروف صنعتی شہر ''بھیونڈی'' کی عظیم درس گاہ دار العلوم امجدیہ مین منعقد ہوا، اس موضوع پر ملک کے طول و عرض سے کل چونتیس علماے کرام و مفتیانِ عظام نے اپنی تحقیقات پیش کیں اور بیش قیمت مقالات تحریر کیے جن کے صفحات کی مجموعی تعداد ایک سو پنچانوے ہے، بعض مقالے مبسوط ادیبانہ طرز کے ہیں، جب کہ بعض مقالے بسط و شرح کے ساتھ تحقیقی و فقہی ذوق کی ترجمانی کرتے ہیں، اور بعض مقالے متوسط جب کہ بعض مختصر مگر جامع ہیں۔

مسئلہ کے حل اور صحیح رخ متعیّن کرنے کے لیے مرتب سوال مولانا ناصر حسین مصباحی استاذ جامعہ اشرفیہ نے ارباب تحقیق وافتا سے چار سوالات کیے جو درج ذیل ہیں:

۱- ڈی، این، اے ٹیسٹ کی رپورٹ کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ کیا زنا، قتل وغیرہ موجب حد وقصاص جرائم کا ثبوت اس سے ہو جائے گا؟

۲- کیا اس سے شرعی طور پر نسب اور وراثت کا ثبوت ہو سکتا ہے؟

۳- اگر کسی بچے کے چند دعوے دار ہوں اور کسی کے پاس واضح شرعی ثبوت نہ ہو تو ایسے بچے کا نسب ڈی، این، اے ٹیسٹ کے ذریعہ متعیّن کیا جا سکتا ہے؟

۴- موروثی بیماریوں سے حفاظت کے لیے ڈی، این، اے کی تبدیلی کا کیا حکم ہے؟

سوال(۱) کے جوابات

پہلا سوال دو جزوں پر مشتمل ہے: **(الف)** ڈی، این، اے ٹیسٹ (TEST) کی رپورٹ کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ **(ب)** کیا زنا، قتل وغیرہ موجب حد وقصاص جرائم کا ثبوت اس سے ہو جائے گا؟

جزو الف کے جواب میں بعض مقالہ نگاروں نے نامعلوم اسباب کی بنا پر یکسر خاموشی اختیار کی اور صَرف نظر سے کام لیا، مگر بہت سے اہل قلم نے اس گوشے پر بڑی سیر حاصل گفتگو کی ہے، اور عرف شرع میں اس کی ماہیت کی تشخیص وتعیین پر بھرپور توجہ دی ہے۔ جن حضرات نے اس کی حیثیت شرعیہ متعیّن کرنے کی کوشش کی ہے ان کے مقالات کے مطالعہ سے تین نظریات سامنے آئے:

پہلا نظریہ: یہ ہے کہ ڈی، این اے ٹیسٹ رپورٹ کی شرعا کوئی حیثیت نہیں ہے یہ شریعت مطہرہ کے دریا میں ایک کاغذی ناو سے زیادہ نہیں صرف اتنا ہے کہ یہ ایک طبی رپورٹ ہے جسے قرینہ کہا جا سکتا ہے اور ظاہر کا نام دے سکتے ہیں یا یہ کوئی رائے ہے یا یقین عرفی ہے، یہ نقطۂ نظر درج ذیل علمائے کرام کا ہے:

۱- مولانا نصر اللہ رضوی ۲- مولانا عارف اللہ فیضی ۳- مفتی شہاب الدین نوری، براؤں شریف۔

مولانا نصر اللہ رضوی لکھتے ہیں:

ڈی، این، اے رپورٹ کسی عقد شرعی کے تحت نہیں آتی ہے، نہ عقد صلح ہے، نہ اقرار، نہ بینہ، نہ نکول۔ بلکہ شریعت مطہرہ کے دریا میں ایک کاغذی ناو سے زیادہ نہیں، شرع مطہر ایسے نرے کاغذی جمع خرچ پر اصلا لحاظ نہیں فرماتی، صرف اتنا ہے کہ یہ ایک طبی رپورٹ ہے جسے قرینہ کہہ سکتے ہیں اور ظاہر کا نام دے سکتے ہیں۔

یہ رپورٹ پیش کرنے والے وہی لوگ ہوتے ہیں جن پر شرعی امور میں مشکل سے اعتماد کیا جا سکتا ہے۔ اور خود ان سے بھی غلطیوں، خطاؤں کے امکانات موجود ہیں۔ اور سرکاری معاملات اور محکموں میں رشوت ستانی کی اس گرم بازاری میں کچھ یقینی حکم نہیں لگایا جا سکتا ہے۔ آئے دن اخبارات میں اس طرح کی خبریں شائع ہوتی رہتی ہیں کہ ایک فریق نے اس طرح کے ایک اہم مجرمانہ کیس میں اپنے موافق رپورٹ لگوا لی اور پھر دوسرے دن اخبار میں یہ خبر شائع ہو جاتی ہے کہ مخالف

گروپ نے اس رپورٹ کو غلط ثابت کر کے اپنے حق میں نئی رپورٹ لکھوالی۔

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

فی زماننا ہٰذا تو حکومت کے دفاتر رشوت ستانیوں کی سبز چراگاہ ہیں۔ دفتر والوں کی خود مختاریاں مانے بغیر چارہ نہیں اور انھیں پیش خویش کچھ تحریروں سے خاص کر لینے اور فلاں تحریر کو ان سے محفوظ ماننے کی کوئی وجہ نہیں۔ یہی شناعتیں تو ہیں جن کے سبب شرع مطہر نے ان کا دَر باہی جلا دیا اور سبز چراگاہوں کا راستہ یک قلم بند فرما دیا۔

فتاوی خیریہ میں ہے:

" المقرر عند علماء الحنفية أنه لا اعتبار بمجرد الخط ولا التفات إليه إذ حجج الشرع ثلاثة و هي البينة أو الإقرار أو النكول كما صرح به في إقرار الخانية فلا اعتبار بمجرد المحضر المذكور ولا التفات إليه إلا إذا ثبت مضمونه بالوجه الشرعي أعني بإحدى الحجج الشرعية المشار إليها. (۱)

نیز اسی میں ہے:

أبرز كتاب من السجل فوجد فيه كذا و كذا و ليس الموجود فيه سوى خط في ورق ليس من حجج الشرع في شيء. (۲)

جوہرہ نیرہ میں ہے:

ولا يقبل الكتاب إلا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين لأن الكتاب يشبه الكتاب فلا يثبت إلا بحجة تامة. اهـ. (۳)

دیکھو! کیسی صاف تصریحیں ہیں کہ ایسی جملہ تحریرات نرے کاغذ ہیں جن میں سیاہی سے نقش بنے ہوئے ہیں اور وہ شرع میں حجت ہونا درکنار اصلاً التفات کے قابل نہیں۔ (۴)

حاصل یہ ہے کہ یہ رپورٹ چوں کہ بے شہادت عادلہ کاملہ ہے اس لیے ہرگز معتبر و مقبول نہیں اگر چہ اس پر ڈاکٹر کے دستخط اور ہاسپیٹل یا لیباریٹری یا محکمۂ مرکز تحقیق و ریسرچ کی مہر ہو۔

مولانا عارف اللہ فیضی مصباحی لکھتے ہیں:

ڈی، این، اے ٹیسٹ رپورٹ ایک رائے ہے جو قریب قریب سو فی صد صحیح ہوتی ہے نہ یہ شہادت ہے نہ اقرار۔ کیوں

---

(۱) فتاویٰ خیریه، ج:۲، ص:۱۱

(۲) فتاویٰ خیریه، ج۲، ص:۲۲

(۳) جوهره نیره، ج:۲، ص:۲٤٥

(۴) فتاویٰ رضویه، ج:۷، ص:٤٥٩، رضا اکیڈمی، ممبئی

کہ شہادت کی کچھ بنیادی شرطیں ہیں جو یہاں مفقود ہیں: (۱) شاہد کا اپنی آنکھوں سے وارداتِ جرم کو ہوتے ہوئے دیکھنا۔ (۲) مجلسِ قضا میں آکر اپنی زبان سے "میں گواہی دیتا ہوں" کہنا یعنی گواہی کا زبانی ہونا ضروری ہے تحریری گواہی نامقبول ہے۔ (۳) مسلمان ثقہ اور پرہیزگار ہونا۔ (۴) زنا کی گواہی میں چار گواہ ہونا اور بقیہ حدود و قصاص میں دو ہونا۔ (۵) قاضی کا مسلمان ہونا (۶) اس کا تقرر مسلمان بادشاہ یا والی کے ذریعہ ہونا۔

یہ اسپیشلسٹ اقرار کنندہ بھی نہیں کیوں کہ وہ خود زناکار، یا قاتل یا تہمت زنا لگانے والا یا چور یا شراب خور نہیں ہوتا کہ رپورٹ کو اس کے جرم کا اقرار واعتراف قرار دیا جائے اگرچہ تحریری اقرار خود ہی ناقابلِ اعتبار ہے۔ بلکہ مقدمہ سے الگ رہتے ہوئے اس کا کام صرف یہ ہے کہ وہ کورٹ کے آرڈر کے بموجب اپنی لیباریٹری میں خون یا پیشاب کی مطلوبہ بوندوں یا گوشت، ہڈی، بال وغیرہ کی معیّن مقدار کو مختلف مراحل سے گزار کر ان کا کیمیائی تحلیل و تجزیہ کر کے ان خصوصیات کا پتہ لگائے جو اصل حقیقت تک رسائی کو ممکن بناتی ہیں اور پھر اسے رپورٹ کی شکل میں صفحۂ قرطاس پر منتقل کر کے کورٹ کو فراہم کر دے۔

مفتی شہاب الدین نوری، براؤں شریف لکھتے ہیں:

ڈی، این، اے ٹیسٹ رپورٹ شرعی حیثیت سے کچھ بھی نہیں ہے بلکہ اس کی حیثیت یقین عرفی کی ہے۔ اگر اس کی رپورٹ کو شرعی حیثیت دی جائے گی تو بہت سارے قوانین شرع معطل ہو کر رہ جائیں گے اور جس سے قوانین شریعت طاہرہ معطل ہو جائیں وہ خود بھی باطل وعاطل ہے، لہٰذا اس پر عمل کرنا ہرگز جائز نہ ہوگا۔ بلکہ حاکم وعالم شرع پر یہ لازم نہیں کہ اس کی رپورٹ کو تسلیم کریں اگرچہ نفس الامر میں اس کی رپورٹ صحیح ہی کیوں نہ ہو کیوں کہ نفس الامر کا پتہ لگانا ہم پر فرض نہیں بلکہ دلائل شرعیہ پر اکتفا کرنا ہوگا۔ چناں چہ سیّدنا امام اہل سنت رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں: نہ حاکم وعالم پر شرع یہ لازم فرمائے کہ عند اللہ جو بات نفس الامر میں ہے اس پر مطلع ہو جائیں کہ یہ تکلیف مالا یطاق ہے بلکہ شرع ان پر یہی فرض کرتی ہے کہ دلیل شرعی سے جو بات ثابت ہو اس پر عمل کرو۔ عام ازیں کہ عند اللہ کچھ ہو۔

دوسرا نظریہ: یہ ہے کہ ڈی این اے ٹیسٹ کی رپورٹ کسی شخص سے جزئیت کا الحاق یا اس کی نفی کی خبر ہے جس کے لیے ڈی این اے ایک قرینۂ عقلیہ قویہ ہے، یہ نظریہ حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی ناظم مجلس شرعی وصدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ کا ہے، وہ لکھتے ہیں:

ڈی، این، اے ٹیسٹ اور اس کی رپورٹ کی شرعی حیثیت "کسی شخص کے ساتھ جزئیت کا الحاق یا اس کی نفی کی خبر" ہے، مگر یہ خبر "خبر محض" نہیں، بلکہ ایسی خبر ہے جس کی صحت کا بے شمار بار تجربہ ہو چکا ہے اور اب اس میں غلطی کا احتمال عادۃً تسلیم نہیں کیا جاتا۔ اس حیثیت سے یہ خبر "ظن غالب" کا افادہ کرتی ہے البتہ شرعی احکام کم سے کم دو معتمد ماہرین کی رپورٹ ملنے کے بعد ہی جاری کرنا چاہیے اور اگر نجی موبائل مشین سے بھی جانچ کرا طمینان حاصل کر لیا جائے تو مناسب ہے۔

شرع میں اس کی نظیر وہ قرائن قویہ ہیں جن کے افادہ و دلالت پر قلوب کو وثوق واطمینان حاصل ہوتا ہے اور شریعت نے بھی ایک حد تک ان کا اعتبار کیا ہے۔ جیسا کہ درج ذیل شواہد سے عیاں ہوتا ہے۔

❖ دوشیزہ سے اس کے ولی نے نکاح کی اجازت چاہی تو اس کی خاموشی رضا و اجازت ہے، ہدایہ میں ہے:

فإذا استأذنها الولي فسكتت أو ضحكت فهو إذن لقوله عليه السلام: "البكرُ تستأمرُ في نفسها" فإن سكتت فقد رضيت" ولأنّ جهة الرضاء فيه راجحة لأنها تستحيي عن إظهار الرغبة، لاعن الرّدِّ، والضّحكُ أدلّ على الرضا من السكوت.اھ. (۱)

❖ ایک سنسان مکان میں جس میں جانے آنے کا صرف ایک ہی دروازہ تھا کسی کو داخل ہوتے دیکھا، یہ دروازے پر بیٹھ گیا تو اندر سے کسی چیز کے اقرار کی آواز سنی، فقہا فرماتے ہیں کہ یہ شخص داخل ہونے والے شخص کے اقرار کی گواہی دے سکتا ہے۔

ہدایہ میں ہے:

وَلَوْ سَمِعَ مِنْ وَرَاءِ الْحِجَابِ لَا يَجُوزُ لَه أَنْ يَشْهدَ، وَلَوْ فَسَّرَ لِلْقَاضِي لَا يَقْبَلُه لِأَنَّ النَّغْمَة تُشْبِه النَّغْمَة فَلَمْ يَحْصُلْ الْعِلْمُ إِلَّا إذَا كَانَ دَخَلَ الْبَيْتَ وَعَلِمَ أَنَّه لَيْسَ فِيه أَحَدٌ سِوَاه ثُمَّ جَلَسَ عَلَى الْبَابِ وَلَيْسَ فِي الْبَيْتِ مَسْلَكٌ غَيْرُه فَسَمِعَ إِقْرَارَ الدَّاخِلِ وَلَا يَرَاه لَه أَنْ يَشْهدَ لِأَنَّه حَصَلَ الْعِلْمُ فِي هذِه الصُّورَة. (۲)

❖ نیز ہدایہ میں ہے:

وَكَذَا (جاز له أن يشهد بأنها زوجة) إذَا رَأَى رَجُلًا وَامْرَأَة يَسْكُنَانِ بَيْتًا وَ يَنْبَسِطُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهمَا إلَى الْآخَرِ انْبِسَاطَ الْأَزْوَاجِ.اھ. (۳)

❖ ارشاد باری ہے:

وَجَآءُوْ عَلٰى قَمِيْصِهٖ بِدَمٍ كَذِبٍ ؕ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ اَنْفُسُكُمْ اَمْرًا ؕ فَصَبْرٌ جَمِيْلٌ ؕ وَاللّٰهُ الْمُسْتَعَانُ عَلٰي مَا تَصِفُوْنَ ﴿۱۸﴾ (۴)

حضرت یوسف علیہ الصلاۃ والسلام کے بھائی ان کی قمیص کو خون آلود کر کے لائے تاکہ وہ اس بات کا قرینہ بنے کہ انھیں بھیڑیے نے کھا لیا اور حضرت سیدنا یعقوب علیہ وعلی نبینا الصلاۃ والسلام نے اس قرینۂ صادقہ کی بنیاد پر ان کی بات مسترد فرما دی کہ قمیص کہیں سے پھٹی نہ تھی، بھیڑیے نے انھیں کھایا ہوتا تو قمیص ضرور پھٹ جاتی۔

پھر لکھتے ہیں:

قرائن قویہ کا بھی شریعت نے اعتبار کیا ہے اور ان کی بنا پر احکام نافذ فرمائے ہیں، مثلاً دوشیزہ کا سکوت **قرینۂ حیا** کی بنا

---

(۱) الهداية ،ج:۲، ص:۲۹٤، باب فی الأولياء من كتاب النكاح، مجلس البركات

(۲) الهداية ،ج:۳، ص:۱٤۲،كتاب الشهادة

(۳) الهداية ،ج:٤، ص:۱٤۳،كتاب الشهادة

(۴) سورة يوسف، آیت:۱۸

پر اذن نکاح قرار پایا، اور اس لیے نکاح فضولی نہ ہوا، بلکہ نافذ ہوا، گھر میں ایک دروازے کے سوا کوئی اور جانے آنے کا راستہ نہیں تو اس **قرینۂ عقلیہ** کی بنا پر معلوم ہوا کہ اقرار کے الفاظ گھر میں جانے والے کے ہیں اور اس لیے اس کی شہادت مسموع و مُثبِت اقرار ہوئی، مرد و عورت کو ایک گھر میں میاں بیوی کی طرح رہتے دیکھ کر شوہر اور بیوی ہونے کی شہادت **قرینۂ حالیہ** کی بنا پر مقبول ہوئی۔ بعد والے مسائل میں بھی قرائن حالیہ و عقلیہ پائے جاتے ہیں اور آخری مسئلہ میں فیصلے کی بنیاد **"قرینۂ اُنس"** ہے۔ اور شواہد النبوۃ کی روایت سے معلوم ہوا کہ کشفِ صحیح بھی قرینہ بن سکتا ہے۔ اور اس طرح کے کثیر قرائن ہیں جو کتاب و سنت اور کتبِ فقہ میں پائے جاتے ہیں اور ان کی بنیاد پر فقہا نے احکام صادر فرمائے ہیں، مثلاً وقوع طلاق، نفاذ نکاح، جواز شہادت، تایید حکم، دفع تہمت وغیرہ۔

ان قرائن میں D.N.A. ٹیسٹ کی رپورٹ جس قرینے سے زیادہ قریب اور زیادہ موافق ہے وہ قرینۂ عقلیہ ہے۔ خالی گھر میں جو شخص داخل ہوا ہے اور وہاں اس کے سوا کسی اور کے جانے کا عادۃً احتمال نہیں ہے کیوں کہ ہر طرف سے آنے جانے کے راستے بند ہیں اس لیے بلا شک و شبہہ عقلاً جانا جاتا ہے کہ اقرار کرنے والا وہی شخص ہے جو گھر میں داخل ہوا ہے۔ اسی طرح مثلاً اسپتال میں کسی عورت کا بچہ پیدا ہونے کے بعد دوسرے بچوں میں مخلوط ہو کر مشتبہ ہو گیا مگر D.N.A. ٹیسٹ سے اس کی جزئیت وہاں پر داخل صرف ایک زچہ سے پائی جاتی ہے۔ اور اس کے سوا بقیہ کسی زچہ سے اس کا ڈی این اے میل نہیں کھاتا، تو عقل شہادت دیتی ہے کہ اُس کی ماں وہی زچہ ہے جس سے اس کا ڈی این اے میل کھا رہا ہے، یا جس کی جزئیت اس سے ثابت ہو رہی ہے۔ وہ اس کے سوا کسی اور زچہ کا بچہ نہیں یہاں تک کہ جو شخص باہم موافقت رکھنے والے ان موروثی اجزا کو پہچانتا ہے اور اس نے جانچ کے دوران ان کا مشاہدہ کیا تو وہ اس کی شہادت بھی دے سکتا ہے کہ یہ بچہ فلاں زچہ کا ہے۔

اس طور پر دیکھا جائے تو "ڈی، این، اے ٹیسٹ رپورٹ" کی حیثیت "قرینۂ عقلیہ" کی ہے اور اب تو ہزار ہا ہزار بلکہ بے شمار بار کے مشاہدات و تجربات سے یہ امر یقینی ہو چکا ہے کہ یہ رپورٹ سو فیصد صحیح ہوتی ہے اور اس میں غلطی کا احتمال عادۃً نہیں رہ گیا ہے دنیاے طب و سائنس میں اس کا حال یہی ہے اور دنیا کی حکومتوں نے بھی اپنی آسانی کے لیے اس پر اعتماد کیا ہے۔

تیسرا نظریہ: اس کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ڈی، این، اے ٹیسٹ رپورٹ استدلال بالعلامۃ کی ایک خبر ہے اور ٹیسٹ رپوٹر کی حیثیت ایک مخبر کی ہے جو کافر بھی ہو سکتا ہے، فاسق بھی، اور عادل بھی۔ یہ نقطۂ نظر درج ذیل حضرات کا ہے:

۱- مولانا ابرار احمد اعظمی ۲- مولانا رفیق عالم مصباحی ۳- مفتی انفاس الحسن چشتی ۵- مولانا نفیس احمد مصباحی ۶- راقم الحروف محمد صدر الوری قادری ۷- مفتی شہاب الدین اشرفی ۸- مولانا ساجد علی مصباحی ۹- مولانا دستگیر عالم مصباحی ۱۰- مولانا ناصر حسین مصباحی۔

ان میں بعض مقالہ نگار ڈی، این، اے ٹیسٹ کو استدلال بالعلامہ ماننے کے ساتھ قیافہ کی ترقی یافتہ شکل، یا قیافہ سے مشابہ صورت قرار دیتے ہیں ان کے اسما یہ ہیں:

۱- مفتی انفاس الحسن چشتی ۲- راقم الحروف ۳-مفتی شہاب الدین اشرفی ۴- مولانا ناصر حسین مصباحی ۵-مولانا

دستگیر عالم مصباحی۔ ان میں مولانا ناصر حسین مصباحی یہ لکھتے ہیں: ڈی، این، اے ٹیسٹ کی رپورٹ بابِ نسب میں قیافہ کی حیثیت رکھتی ہے اور دیگر امور میں خبر کی۔

ان حضرات نے یہ کہا کہ قیافہ کا مطلب یہ ہے کہ علامات کے ذریعہ شناخت قائم کرکے نسب کی معرفت حاصل کی جائے اور انھیں علامات اور مشابہتوں کی روشنی میں فروع کا الحاق اصول سے کیا جائے، یہی قیافہ کا لغوی و شرعی معنیٰ ہے، مجمع بحار الانوار میں ہے:

كان قائفًا:هو من يتبع الآثار و يعرفهاو يعرف شبه الرجل بأخيه وأبيه والجمع القافة، هو يقوف الأثرو يقتافه قيافة كقفا الأثرواقتفاه،ك:هو الذي يلحق الفروع بالأصول بالشبه و العلامات. (راقم الحروف صدر الوریٰ قادری مصباحی)

معجم لغۃ الفقہا میں ہے:

القيافة: التعرف على نسب المولود بالنظر إلى أعضائه و أعضاء والده.(مولانا ناصر حسین)

عمدۃ القاری میں ہے:

و القائف من يتبع الآثار و يعرفها و يعرف شبه الرجل بأخيه و أبيه. (مفتی شہاب الدین اشرفی)

قیافہ کی یہ تعریف ڈی، این، اے ٹیسٹ پر صادق آتی ہے کیوں کہ اس میں بھی مخصوص مادوں مثلاً پنڈلی، ران کی ہڈی، ناخن کے تراشے وغیرہ کے ذریعہ شناخت قائم کی جاتی ہے اور ایک نوع کے مختلف حیوانات کو ایک دوسرے سے ممتاز کیا جاتا ہے، زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ اس کام میں مشین کی مدد لی جاتی ہے تو یہ قیافہ کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔

مولانا ابرار احمد اعظمی نے ڈی، این، اے ٹیسٹ رپورٹ کو خبر قرار دینے کے بعد محل وقوع کے اعتبار سے خبر کی چار قسمیں کی ہیں:

۱- دیانات مطلقہ ۲- معاملات مطلقہ ۳- عقوبات ستہ ۴- معاملات الزامیہ یعنی وہ معاملات جو الزام غیر اور تہمت وضرر سے خالی نہ ہوں۔

دیانات مطلقہ سے مراد وہ حقوق الٰہیہ ہیں جن کا تعلق حق تعالیٰ اور بندوں سے ہو عقوبات ستہ یعنی حدود کا تعلق بھی دیانات اور حقوق الٰہیہ سے ہے مگر فقہا جب مطلق دیانات بولتے ہیں تو ان سے باستثنائے حدود جملہ امور دینیہ مراد ہوتے ہیں جیسے حلت و حرمت، طہارت و نجاست وغیرہ دینی امور کی خبریں۔

دیانات مطلقہ میں کسی تعداد و شہادت اور کسی توقف کے بغیر ایک مسلمان عادل کی خبر حجت ہے، اور خبر کافر و فاسق بعد تحرّی قابل حجت ہے، ہاں! خبر فاسق میں تحری واجب اور خبر کافر میں مستحب ہے۔

معاملات سے مراد وہ دنیاوی امور ہیں جو معاشی اور بقائے شخصی کے اعتبار سے بندگان خدا سے تعلق رکھتے ہوں۔ معاملات دو طرح کے ہوا کرتے ہیں۔ ایک وہ جو کسی غیر پر الزام اور تہمت و ضرر سے خالی ہوں جیسے خرید و فروخت،

مضاربت وغیرہ۔ علاج ومعالجہ کے تعلق سے طبی ہدایات کا شمار بھی معاملات ہی سے ہے۔

فقہاجب مطلق معاملات بولتے ہیں تو ان سے اسی نوع کے معاملات مراد ہوتے ہیں۔ دوسری نوع کے معاملات وہ ہوتے ہیں جو کسی غیر پر الزام اور تہمت وضرر سے خالی نہیں ہوا کرتے جیسے وراثت، نسب وغیرہ معاملات الزامیہ کی خبریں۔

وہ امور جن کا تعلق معاملات مطلقہ سے ہے شریعت نے دفع حرج کے پیش نظر ایسے معاملات کے ثبوت کے لیے ہر تمیز دار مسلم و کافر، فاسق وفاجر، آزاد وغلام، مرد وعورت اور بچے کی خبر کو حجت قرار دیا ہے۔

وہ دیانات جن کا تعلق اقسام حدود سے ہو یا وہ معاملات جو الزام غیر سے خالی نہ ہوں ایسے دیانات و معاملات کے ثبوت کے لیے شریعت نے چند شرطیں رکھی ہیں:

مثلاً لفظ أشهد سے شہادت دینا، شاہد کا مسلمان عاقل بالغ، آزاد، عادل، غیر محدود فی القذف ہونا اور صحیح النظر ہونا۔

اور اگر معاملات الزامیہ کا تعلق ایسے امور سے ہو جن پر آگاہ ہونا خواتین کے ساتھ مخصوص ہو تو ایسے امور میں مذکورہ اوصاف شہادت سے متّصف صرف ایک عورت کی گواہی کافی ہے۔

در مختار میں ہے:

وشرط العدالة في الديانات كالخبر عن نجاسة الماء فيتيمم ولا يتوضأ إن أخبرها مسلم عدل ولو عبدا أو أمة و يتحرى في خبر الفاسق بنجاسة الماء ثم يعمل بغالب ظنه ولو أراق الماء فيتيمم فيما إذا غلب على رأيه صدقه كان أحوط. أما الكافر إذا غلب صدقه على كذبه فإراقته أحب. (۱)

منار اور اس کی شرح نور الانور میں ہے:

إن كان محل الخبر مما لا إلزام فيه أصلا كخبر الوكالة والمضاربة والرسالة في الهدية و نحوها ..... فإنه لا إلزام فيه على أحد بل يختار بين أن يقبل الوكالة و المضاربة والهدية و بين أن لا يقبل يثبت بأخبار الأحاد بشرط التمييز دون العدالة يعني يشترط أن يكون المخبر مميزًا، صبيا كان أو بالغا، حرا كان أو عبدا، مسلما كان أو كافرًا، عادلًا كان أو فاسقًا و إن كان من حقوق العباد مما فيه إلزام محض كخبر إثبات الحق على أحد تشترط فيه سائر شرائط الأخبار من العقل و العدالة والضبط والإسلام مع العدد و لفظ الشهادة و الولاية. (۲)

(مولانا رفیق عالم مصباحی، و مولانا ابرار احمد اعظمی)

مولانا نفیس احمد مصباحی استاذ جامعہ اشرفیہ نے دیانات و معاملات کی تفریق کے بعد ہدایہ کی درج ذیل عبارت پیش کی ہے:

---

(۱) درِ مختار، ج:۹، ص:۴۹۸، ۴۹۹، كتاب الحظر والاباحة، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۲) نور الأنوار، ص:۱۹۰، ۱۹۱، بياناقسام السنّة، مجلس بركات

و يقبل في المعاملات قول الفاسق، ولا يقبل في الدّيانات إلّا قول العدل،ووجه الفرق أنّ المعاملات يكثر وجودها فيما بين النّاس،فلو شرطنا شرطًا زائدًا يؤدّي إلى الحرج فيقبل قول الواحد فيها عدلًا كان أو فاسقًا كافرًا أو مسلمًا عبدًا أو حرًّا ذكرًا أو أنثى دفعًا للحرج.أمّا الدّيانات فلا يكثر وقوعها حسب وقوع المعاملات فجاز أن يشترط فيها زيادة شرطٍ، فلا يقبل فيها إلّا قول المسلم العدل؛ لأنّ الفاسق متّهمٌ والكافر لايلتزم الحكم فليس له أن يلزم المسلم، بخلاف المعاملات؛ لأنّ الكافر لايمكنه المقام في ديارنا إلّابالمعاملة.ولايتهيّأ له المعاملة إلّابعد قبول قوله فيها فكان فيه ضرورة، فيقبل. (۱)

بعض مقالہ نگاروں نے پندرہویں فقہی سیمینار کا یہ فیصلہ بطور سند پیش کیا:

”آلات اور مشینوں کے استعمال کے بعد ایک رپورٹ تیار ہوتی ہے جو ان مشینوں کو چلانے والا لکھتا ہے، پھر طبیب اس پر اعتماد کرکے علاج تجویز کرتا ہے، رپورٹ میں غلطی ہوئی تو علاج بھی غلط ہو سکتا ہے اس لیے رپورٹ تیار کرنے والا ماہر تجربہ کار ہونا ضروری ہے، اسی طرح اسے غیر متعصب بھی ہونا چاہیے ان مشینوں کی رپورٹ خالص باب معاملات سے تعلق رکھتی ہے اور معاملات میں فاسق و کافر سب کی خبر مقبول ہے اس لیے بشرط بالا یہ رپورٹ بھی قابل قبول ہے“۔

(مولانا رفیق عالم مصباحی وغیرہ)

یہ ہے ڈی، این، اے رپورٹ کے بارے میں ماہیت کی تشخیص و تعیین کے تعلق سے اہل قلم کے نظریاتی اختلاف کا ایک سرسری جائزہ، اب اس کے بعد اس مسئلے کے دو پہلو اور رہ جاتے ہیں جن پر ارباب قلم نے توجہ دی ہے:

۱- افادۂ علم میں اس رپورٹ کا کیا معیار ہے؟ ۲- احکام شرع میں اس کے کیا اثرات ہیں؟

افادۂ علم کے تعلق سے دو موقف سامنے آئے:

پہلا موقف: یہ ہے کہ اس رپورٹ سے ظن غالب کا حصول ہوتا ہے، یہ موقف تین حضرات کا ہے: ۱- مولانا محمد عالمگیر مصباحی جودھپور ۲- مفتی بشیر القادری گریڈیہ ۳- مولانا ابرار احمد اعظمی

دوسرا موقف: یہ ہے کہ اس سے صرف ظن کا فائدہ ہوتا ہے، یہ صراحت باقی کئی علمائے کرام نے کی ہے۔

احکام شرع میں اس رپورٹ کی تاثیر کے تعلق سے عام طور پر مقالہ نگاروں کا رجحان یہ ہے کہ اس سے کسی دعوی یا حکم شرع کا اثبات نہیں ہو سکتا البتہ یہ رپورٹ کسی دعوی کے لیے مرجح اور حکم شرع کے لیے مؤید ہو سکتی ہے، اس سے زیادہ اس کی تاثیر نہیں ہے۔

مگر مفتی آل مصطفیٰ مصباحی لکھتے ہیں:

---

(۱) الهداية ،ج:٤، ص:٤٣٨،اوائل كتاب الكراهية، مجلس البركات

’’ڈی، این، اے ٹیسٹ کی شرعی حیثیت مختلف احکام میں مختلف ہوگی، کہیں بالکلیہ وہ ناقابل اعتبار ہوگا، کہیں اس سے صرف کسی حکم وفیصلے کی تائید حاصل ہوگی، کہیں کسی خاص معاملے میں اس کی حیثیت مثبت کی بھی ہوگی، مختصر لفظوں میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ جہاں شریعت کے قواعد واحکام وبنائے احکام میں اور ڈی، این، اے کے انکشاف میں تعارض وتصادم ہو وہاں ایسا ٹیسٹ غیر معتبر وغیر مؤثر ہوگا اور جہاں تصادم نہ ہو اس کا اعتبار کرنا درست ہوگا‘‘۔

سوال (ا) کا جزو (ب) یہ تھا: کیا زنا، قتل وغیرہ موجب حد وقصاص جرائم کا ثبوت اس (ڈی، این، اے ٹیسٹ رپورٹ) سے ہوجائے گا؟

اس سوال کے جواب میں سارے مقالہ نگاروں کا اس امر پر اتفاق ہے کہ ڈی، این، اے ٹیسٹ رپورٹ سے زنا، قتل وغیرہ موجب حد وقصاص جرائم کا ثبوت نہیں ہوسکتا، کیوں کہ شریعت نے کسی حکم کے اثبات کے لیے جن دلائل کا اعتبار کیا ہے یہ ان میں سے نہیں ہے۔ دلائل اثبات یہ ہیں:

☆ **بَیِّنَہ:** یہ حجت کاملہ ہے اور اس سے مراد شہادت کاملہ ہے، یعنی زنا میں چار مردوں کی شہادت، بقیہ حدود وقصاص میں دو مردوں کی شہادت اور دوسرے امور مثل نکاح، طلاق، نسب وغیرہ میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت۔ ☆ **اقرار** : یہ حجتِ قاصرہ ہے۔ ☆ **یمین** : یعنی قسم - یہ منکر کے ذمہ ہے۔ ☆ **نکول** : یعنی قسم کے مطالبہ کے باوجود اس سے اعراض یا انکار۔ (حضرت مفتی نظام الدین صاحب)

بعض اہل علم نے یہ طرز استدلال بھی اپنایا کہ ان جرائم کا ثبوت یا تو بینہ سے ہوتا ہے یا خود مجرم کے اقرار سے۔ اور ڈی، این، اے رپورٹ نہ تو بینہ ہے اور نہ ہی اقرار ہے، اس کی قدرے تفصیل یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ نے ثبوت زنا کے لیے دو طریقے متعیّن کیے ہیں:

ایک یہ ہے کہ چار مسلمان مرد آزاد، عاقل، بالغ، عادل غیر محدود فی القذف بصحت ہوش وحواس لفظ اَشہد کے ساتھ قاضی کی مجلس میں زنا کی گواہی دیں اور جب گواہی دے لیں تو قاضی ان سے درج ذیل سوالات کرے گا:

۱- زنا کیا چیز ہے، اس کا کیا معنیٰ ہے؟
۲- زنا کیسے اور کس حالت میں ہوا، یعنی اکراہ ومجبوری میں تو نہ ہوا۔
۳- زنا کہاں کیا کہ شاید دار الحرب میں ہوا ہو تو حد نہ ہوگی۔
۴- زنا کب کیا، کہ زمانۂ دراز گزر کر تمادی تو نہ ہوئی۔
۵- زنا کس عورت سے کیا کہ ممکن ہے کہ وہ عورت ایسی ہو جس سے وطی پر حد نہیں ہے۔

جب گواہ ان سب سوالوں کے جواب دے دیں اور یہ کہیں کہ ہم نے دیکھا کہ اس کے ساتھ وطی کی جیسے سرمہ دانی میں سلائی ہوتی ہے، تو اب اگر ان گواہوں کا عادل ہونا قاضی کو معلوم ہے تو خیر ورنہ ان کی عدالت کی تفتیش کرے گا یعنی پوشیدہ وعلانیہ اس کو دریافت کرے گا، جب وہ تصدیق کرلے گا تو اس شخص سے جس کی نسبت زنا کی گواہی گزری ہے قاضی یہ

دریافت کرے گا کہ تو محصن ہے یا نہیں (احصان کا معنیٰ یہاں پر یہ ہے کہ آزاد عاقل بالغ ہو جس نے نکاح صحیح کے ساتھ وطی کی ہو) اگر اس کے اقرار یا بصورت انکار گواہوں کی گواہی سے اس کا محصن ہونا ثابت ہو جائے تو رجم کا حکم دے گا اور اگر محصن ہونا ثابت نہ ہو تو سو درّے مارنے کا حکم دے گا۔

ثبوت زنا کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ زانی قاضی کے سامنے چار بار چار مجلسوں میں ہوش کی حالت میں صاف اور صریح لفظ میں زنا کا اقرار کرے اور تین مرتبہ تک ہر بار قاضی اس کے اقرار کو رد کر دے جب چوتھی بار اس نے اقرار کیا اب وہی پانچ سوال قاضی اس سے بھی کرے گا جو شہادت والی صورت میں کیے جاتے ہیں، پھر اس کے محصن ہونے کی تحقیق کرے گا اگر اقرار خواہ شہادت سے محصن ہونا ثابت ہو جائے تو رجم کا حکم دے گا ورنہ سو درّے مارنے کا۔

”الزنا يثبت بالبينة والإقرار فالبينة أن تشهد أربعة من الشهود على رجل أو امرأة بالزنا فسألهم الإمام عن الزنا ما هو و كيف هو و أين زنى و متى زنى و بمن زنى؟ فإذا بينوا ذلك و قالوا: رأيناه وطأها في فرجها كالميل في المكحلة، و سأل القاضي عنهم فعدّلوا في السر والعلانية حكم بشهادتهم. والإقرار أن يقر البالغ العاقل على نفسه بالزنا أربع مرّات في أربعة مجالس من مجالس المقر كلما أقر ردّه القاضي فإذا تم إقراره أربع مرّات سأله القاضي عن الزنا ما هو و كيف هو و أين زنى و متى زنى و بمن زنى فإذا بين ذلك لزمه الحد فإن كان الزاني محصنا رجمه بالحجارة حتى يموت ... و إن لم يكن محصنا و كان حرًّا فحده مائة جلدة و إن كان عبدا جلده خمسين، و كذلك الأمة“.(۱)

چوری کے ثبوت کے دو طریقے ہیں: ایک یہ ہے کہ چور خود اقرار کرے اور اس میں چند بار کی حاجت نہیں صرف ایک بار کافی ہے۔ دوسرا یہ کہ دو مرد گواہی دیں اور اگر ایک مرد اور دو عورتوں نے گواہی دی تو قطع نہیں مگر مال کا تاوان دلایا جائے گا۔ بدائع الصنائع میں ہے:

”السرقة الموجبة للقطع عند القاضي تظهر بأحد أمرين: أحدهما البينة، والثاني: الإقرار.“ (۲)

شراب نوشی کے ثبوت کے لیے بھی دو طریقے ہیں:

۱- شراب پینے والا ہوش میں آنے کے بعد شراب پینے کا خود اقرار کرے، اور ہنوز بو موجود ہو۔

۲- دو مرد اس کی گواہی دیں اور ایک مرد اور دو عورتوں نے شہادت دی تو حد قائم کرنے کے لیے یہ ثبوت نہ ہوا، یہاں بھی قاضی گواہوں سے چند سوال کرے گا خمر کس کو کہتے ہیں، اس نے کس طرح پی اپنی خواہش سے یا اکراہ کی حالت

---

(۱) مختصر القدوری، ص:۱۸۶، ۱۸۷، كتاب الحدود، مجلس البركات، مبارك پور

(۲) بدائع الصنائع، ج:٦، ص:۳۰، كتاب السرقة

میں، کب پی، کہاں پی؟ ان تمام سوالوں کے جواب کے بعد قاضی ان کی عدالت کی تفتیش کرے گا۔ (بہار شریعت ۹/ ۱۰۱)

مختصر القدوری میں ہے:

”و يثبت الشرب بشهادة شاهدين أو بإقراره مرّة واحدة ولا يقبل فيه شهادة النساء مع الرجال“.(۱)

قتل کے ثبوت کے لیے بھی دو طریقے ہیں:

۱- قاتل خود اقرار کرے کہ فلاں کو قتل کیا ہے۔ ۲- دو مرد گواہی دیں کہ فلاں نے فلاں کو قتل کیا ہے۔

ہدایہ میں ہے:

”والشهادة على مراتب: منها الشهادة في الزنا يعتبر فيه أربعة من الرجال ... ولا يقبل فيها شهادة النساء ... و منها الشهادة ببقية الحدود والقصاص تقبل فيها شهادة رجلين لقوله تعالى: واستشهدوا شهيدين من رجالكم. فلا يقبل فيها شهادة النساء لما ذكرنا“.(۲)

ان تفصیلات سے یہ عیاں ہے کہ زنا، قتل وغیرہ موجب حدو قصاص جرائم کے ثبوت کی جو شرطیں ہیں وہ ڈی، این، اے ٹیسٹ سے ہرگز پوری نہیں ہوتیں، اس لیے اس کی رپورٹ سے مذکورہ جرائم کا ثبوت نہیں ہو سکتا۔

سوال (۲) کے جوابات

ڈی این اے ٹیسٹ رپورٹ سے شرعی طور پر نسب اور وراثت کا ثبوت ہو سکتا ہے یا نہیں، اس سوال کے جواب میں تین موقف نظر آئے:

پہلا موقف: یہ ہے کہ اس رپورٹ سے شرعی طور پر نسب یا وراثت کا ثبوت نہیں ہو سکتا البتہ اس سے حرمت مصاہرت کا ثبوت ہو جائے گا، یہ موقف مولانا احمد رضا مصباحی، استاذ تنویر الاسلام، امرڈوبھا، سنت کبیر نگر کا ہے، وہ لکھتے ہیں:

اس سے شرعی طور پر نسب یا وراثت کا ثبوت ہرگز نہیں ہو سکتا، البتہ اس سے حرمت مصاہرت کا ثبوت سمجھ میں آتا ہے، بہار شریعت میں ہے:

” عورت سے جماع کیا اور دخول نہ ہوا تو حرمت مصاہرت ثابت نہ ہوئی ہاں! اگر اس کو حمل رہ جائے تو حرمت مصاہرت ثابت ہو گئی“۔

دوسرا موقف: یہ ہے کہ ڈی، این، اے رپورٹ سے نسب اور وراثت کا ثبوت ہو سکتا ہے، یہ موقف بھی صرف ایک عالم کا ہے وہ ہیں مولانا توفیق احسن برکاتی مصباحی، وہ لکھتے ہیں:

---

(۱) مختصر القدوری، ص: ۱۹۰، کتاب الحدود، مجلس البرکات، مبارك پور

(۲) هدايه، ج:۳، ص:۱۳۸، کتاب الشهادات

شریعت مطہرہ نے اثبات نسب کے لیے ادنیٰ، بعید سے بعید اور ضعیف سے ضعیف احتمال کو بھی قابل قبول مانا ہے اور عادۃً امکان بعید بھی معتبر تسلیم کیا ہے، شامی میں ہے:

قوله: بلا دخول: المراد نفيه ظاهرا و إلا فلا بد من تصوره و إمكانه.

فتح القدیر میں ہے:

والتصور ثابت في المغربية لثبوت كرامات الأولياء و الإستخدامات فيكون صاحب خطوة أو جني.

لہٰذا ان ترجیحات کی روشنی میں ثبوت نسب کے لیے ڈی، این، اے رپورٹ کافی ہوگی کہ اس رپورٹ میں ثبوتِ نسب کا بہت سارا لوازمہ موجود ہے۔

اور ثبوت وراثت کے تعلق سے لکھتے ہیں:

ڈی، این، اے رپورٹ بہر حال وارثین کی تحقیق و تفتیش میں معاون ہوتی ہے اور دو آدمیوں کے درمیان کی بھی رشتہ داری کو ثابت اور متعیّن کیا جاسکتا ہے، اس لیے مذکورہ رپورٹ سے وارثین کا پتہ لگایا جاسکتا ہے، لیکن یہ اس وقت ہو سکتا ہے جب قبل وفات ہی مورث کا ڈی، این، اے پروفائل کسی لیب میں محفوظ رکھا گیا ہو۔

تیسرا موقف: یہ ہے کہ ڈی، این، اے رپورٹ سے شرعی طور پر نسب اور وراثت کا ثبوت نہیں ہو سکتا، یہ موقف باقی تمام مقالہ نگار حضرات کا ہے۔ اگر چہ ان کا طریقۂ استدلال باہم مختلف ہے لیکن مفہوم سب کا ایک ہے، چنانچہ بعض لوگوں نے خبر کی تاثیر اور اس کی معتبریت کے تعلق سے اصولی گفتگو کی ہے، جب کہ بعض اہل علم نے ثبوت نسب کے طریقوں کو کتب فقہ کی روشنی میں واضح کیا پھر یہ ثابت کیا کہ ڈی، این، اے رپورٹ پر ان طریقوں میں سے کوئی بھی طریقہ صادق نہیں آتا اس بنا پر اس رپورٹ سے نسب و وراثت کا اثبات نہیں ہو سکتا۔ مولانا ابرار احمد اعظمی اصولی انداز میں اپنے موقف پر استدلال کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

’’وراثت کا تعلق معاملات الزامیہ سے ہے کہ یہ حقوق مالیہ سے ہے جو ضرر والزام علی الغیر سے خالی نہیں، یوں ہی عام حالات میں ثبوت نسب کا تعلق بھی معاملات الزامیہ سے ہے، لہٰذا ڈی، این، اے رپورٹ جس کی حیثیت محض استدلال بالعلامۃ کے تعلق سے ایک خبر کی ہے اس خبر کو بنیاد بنا کر وراثت جیسے مالی حقوق ثابت نہیں کیے جاسکتے، اور محض خبر سبب استحقاق اور دعوی علی الغیر کی حجت نہیں ہو سکتی‘‘۔

عام طور پر اہل علم نے ثبوت نسب کے طریقوں کو واضح کر کے یہ بیان کیا کہ ڈی، این، اے رپورٹ ان میں سے کسی بھی طریقہ سے میل نہیں کھاتی، شریعت اسلامیہ نے بچے کو کسی شخص سے ثابت النسب قرار دینے کے لیے کچھ بنیادی اصول مقرر کیے ہیں جو درج ذیل ہیں:

۱- فراش ۲- شہادت ۳- اقرار

فراش کا معنی ہے عورت کا مرد سے نکاح کا ثابت ہونا، لہذا نکاح کے بعد کم از کم چھ مہینہ کی مدت گزر جانے پر اس عورت سے جو بھی بچہ پیدا ہوگا اس کا نسب اس عورت کے شوہر سے ثابت ہوگا، اگرچہ ڈی، این، اے رپورٹ اس کے خلاف ہو، حدیث شریف میں ہے:

الولد للفراش و للعاهر الحجر. (۱) بچہ اس کا ہے جس کی یہ بیوی ہے اور زانی کے لیے پتھر ہے۔

بدائع الصنائع میں ہے:

"و منها ثبوت النسب ، و إن كان ذلك حكم الدخول حقيقة لكن سببه الظاهر هو النكاح لكون الدخول أمرا باطنا فيقام النكاح مقامه في إثبات النسب، و لهذا قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم: "الولد للفراش و للعاهر الحجر" و كذا لو تزوج المشرقي بمغربية فجاءت بولد يثبت النسب و إن لم يوجد الدخول حقيقة لوجود سببه و هو النكاح".(۲)

شہادت کا معنی یہ ہے کہ اگر شوہر اپنی معتدہ بیوی سے پیدا ہونے والے بچے کا انکار کر دے یا ورثہ کی طرف سے بچے کی پیدائش اور حمل کا انکار واقع ہو ایسی صورت میں اگر دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں اس عورت سے بچے کی پیدائش کی شہادت دیں تو اس کا نسب اپنے باپ سے ثابت ہو جائے گا، حضرات صاحبین امام ابو یوسف اور امام محمد رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے نزدیک ایک عورت کی بھی شہادت سے نسب ثابت ہو جائے گا۔ ہدایہ میں ہے:

"و إذا ولدت المعتدة ولدا لم يثبت نسبه عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى إلا أن يشهد بولادتها رجلان أو رجل وامرأتان إلا أن يكون هناك حبل ظاهر أو اعتراف من قبل الزوج فيثبت النسب من غير شهادة، و قال أبو يوسف و محمد رحمهما الله: يثبت في الجميع بشهادة امرأة واحدة لأن الفراش قائم بقيام العدة وهو ملزم للنسب والحاجة إلى تعيين الولد أنه منها فيتعين بشهادتها كما في حال قيام النكاح".(۳)

اقرار کا معنی یہ ہے کہ کوئی شخص کسی مجہول النسب کے بارے میں اقرار کرے کہ یہ میرا بیٹا ہے اور مقر بہ یعنی لڑکا اس کی تصدیق کرتا ہو اور ظاہر حال سے اس کی تکذیب نہ ہو رہی ہو تو اس اقرار سے اس بچے کا نسب ثابت ہو جائے گا۔ ہدایہ میں ہے:

"ومن أقرّ بغلامٍ يولد مثله لمثله، وليس له نسب معروف أنّه ابنه وصدّقه الغلام ثبت نسبه منه وإن كان مريضًا لأنّ النّسب ممّا يلزمه خاصّة، فيصحّ إقراره به، وشرط أن يولد مثله

---

(۱) صحیح مسلم، ج:۱. ص:٤٧٠، كتاب الرضاع، باب الولد للفراش، مجلس بركات، مبارك پور
(۲) بدائع الصنائع ، ج:۲، ص:٤٩٠، بركاتِ رضا، پور بندر، گجرات
(۳) هدايه ، ج:۲، ص:٤١١، كتاب الطلاق ، باب ثبوت النسب، مجلس بركات.

لمثله كي لا يكون مكذّبًا في الظّاهر، وشرط أن لا يكون له نسب معروف؛ لأنّه يمنع ثبوته من غيره، وإنّما شرط تصديقه لأنّه في يد نفسه إذ المسألة في غلامٍ يعبّر عن نفسه، بخلاف الصّغير" الذى لا يعبر عن نفسه؛ لأنه في يد غيره فلا يشترط تصديقه. (۱) (مولانا ناصر حسین مصباحی)

اس کے علاوہ بدائع ج۶ سے اقرار بالنسب کی عبارت بھی کئی مقالوں میں مذکور ہے۔

حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب اس سوال کے جواب میں بعض دیگر گوشوں پر بھی روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

ہاں اس سے قیام فراش کی بعض صورتوں میں نسب کا تعین ہو سکتا ہے، بدگمانی کا ازالہ ہو سکتا ہے، حرمت کا حکم ہو سکتا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے۔

❖ آج کے دور میں ڈی این اے ٹیسٹ زیادہ تر وہ لوگ کراتے ہیں جنھیں اپنی بیوی بچے پر کسی وجہ سے شک ہو جاتا ہے یا باہم رنجش رہنے لگتی ہے اور شوہر تفریق چاہتا ہے تو کورٹ میں بیوی کی بد چلنی کی شکایت درج کرا کر بچے کی نفی کر دیتا ہے، بہت سے لوگ کسبِ معاش کے لیے سالہا سال تک بیویوں سے علیٰحدہ کہیں رہتے ہیں، پھر جب واپس آتے ہیں تو بیویوں کو شکوک و شبہات کے آزار میں مبتلا کر کے ان کا ڈی این اے ٹیسٹ کراتے ہیں۔

حالانکہ انھیں ایسا کرنا شرعاً جائز نہیں کہ یہ کھلی ہوئی بدگمانی ہے جو حرام و گناہ ہے۔ یونہی بلا ثبوت شرعی کسی بھی مسلمان کی طرف گناہ کی نسبت کرنا جائز نہیں اور ڈی این اے رپورٹ ثبوتِ شرعی نہیں، اور بچہ بہر حال شوہر کا ہے اس لیے ٹیسٹ کرانے پھر بدگمانی میں مبتلا ہو کر رنج سہنے اور بیوی کو رنج میں مبتلا کرنے سے کوئی فائدہ نہیں۔

❖ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کوئی عورت کسی پر زنا بالجبر کا الزام لگاتی ہے تو اس کی شرم گاہ سے منی کا قطرہ حاصل کر کے ملزم اور منی کا D.N.A. ٹیسٹ کرتے ہیں، منی نہ ملی لیکن ملزم کا تھوک یا بال وغیرہ کوئی عضو مل گیا تو اس سے بھی D.N.A. ٹیسٹ کرتے ہیں۔ بسا اوقات زنا کے حمل سے بچہ پیدا ہو جاتا ہے تب بچے کا ہی ڈی، این، اے ٹیسٹ ہوتا ہے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ یہ ٹیسٹ اگرچہ پچاسوں ماہرین کریں اور مثبت رپورٹ دیں پھر بھی ملزم زانی نہیں قرار دیا جائے گا، اور نہ ہی اس کو سزا دی جائے گی۔ ہاں اگر اس حمل سے لڑکی پیدا ہوئی تو وہ ملزم پر حرام قرار دی جائے گی اور لڑکا پیدا ہوا تو وہ مدعیہ پر حرام ہوگا اس کی تشریح تمہید کے اخیر میں فتح القدیر کے حوالے سے گزر چکی ہے۔

❖ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بچہ کھو گیا پھر کئی سال کے بعد ملا اور شبہہ ہے کہ شاید یہی میرا کھویا ہوا بچہ ہے، یا کسی نے لاوارث سمجھ کر کسی بچے کو حفاظت کے لیے رکھ لیا، پھر کسی طرح معلوم ہوا کہ فلاں کا بچہ اتنے دنوں پہلے کھویا تھا اب وہ واپس

(۱) هدايه مع الفتح، ج:۸، ص:۴۱۲، باب ثبوت النسب

کر رہا ہے مگر گھر والوں کو شک ہے کہ بچہ انھیں کا ہے، یا ہاسپٹل میں بچہ بدلی ہو گیا تو ان تمام صورتوں میں بچے کے ساتھ کبھی ماں کا یا باپ کا یا دونوں کا D.N.A. ٹیسٹ ہوتا ہے، رپورٹ مثبت ہوئی تو اسے اطمینان قلب کے ساتھ گھر والے قبول کر لیتے ہیں۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اس طرح کے حالات میں ڈی، این، اے ٹیسٹ کرانا جائز ہے تاکہ یہ تعیین ہو سکے کہ بچہ کس کا ہے۔

❖ اب ایک معاملہ یہ بھی سامنے آیا ہے کہ جو لوگ برطانیہ یا شام میں رہتے ہیں اور اپنے بچوں کو وہاں لے جانا چاہتے ہیں تو شک ہونے کی صورت میں سفارت خانے والے ان بچوں کا ڈی این اے ٹیسٹ کراتے ہیں۔ رپورٹ مثبت ہوئی تو ویزا دیتے ہیں ورنہ درخواست کینسل کر دیتے ہیں۔ قصہ یہ ہے کہ لوگ دوسروں کے بچوں کو بھی ویزا کی آسانی کے لیے اپنی اولاد بتا کر برطانیہ وغیرہ لے جانے لگے، اس کی بنا پر یہ قانون نافذ ہوا اور کوئی بعید نہیں کہ آئندہ چل کر یہ قانون لازمی کر دیا جائے، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دوسرے ممالک بھی یہ قانون نافذ کر دیں۔

یہاں بھی اثبات نسب نہیں مقصود ہے، بلکہ صرف یہ تعیین مقصود ہے کہ اولاد کس کی ہے اور یہ تعیین ڈی این اے رپورٹ سے ہو سکتی ہے، مسلمانوں پر یہ لازم ہے کہ اس طرح کے جھوٹ اور فریب دہی سے بچیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

سوال (۳) کے جوابات

اگر کسی بچے کے چند دعوے دار ہوں اور کسی کے پاس واضح شرعی ثبوت نہ ہو تو کیا ایسے بچے کا نسب ڈی، این، اے ٹیسٹ کے ذریعہ متعیّن کیا جا سکتا ہے؟ اس سوال کو بعض اہل علم دوسرے سوال کے ساتھ ضم کر کے بمضمون واحد لفظ ”نہیں“ سے جواب دے کر آگے بڑھ گئے اور سوال کی معنویت میں کچھ بھی غور کرنے کی زحمت نہیں اٹھائی، اور بعض اہل خرد نے اس سوال کو عجائب سے شمار کر کے تعجب خیز کارنامہ انجام دیا۔ جب کہ بعض لوگوں نے مسئلہ کی دو صورتیں ذکر کرنے کے بعد یہ لکھا:

کہ اگر ڈی، این، اے ٹیسٹ کو علامت میں داخل مانا جائے تو جس کے حق میں رپورٹ ہو اسی کے حق میں فیصلہ ہونا چاہیے لیکن اس ٹیسٹ کی رپورٹ کو علامت کے بجائے ”قیافہ“ میں شامل کیا جائے تو دونوں دعوے داروں سے لڑکے کا نسب ثابت ہوگا۔ مقالہ مولانا نظام الدین قادری جمدا شاہی ــ مگر اہلِ علم کی صف میں ایسے لوگ بھی کافی تعداد میں نظر آئے جنھوں نے اس گوشہ پر بھرپور بحث کی ہے، ان کی تحریروں کو پڑھنے سے واضح طور پر دو موقف سامنے آئے اور دل چسپ بات یہ ہے کہ اختلاف رائے کے باوجود دونوں طرف کئی لوگوں نے ایسے مجہول النسب بچے کو ”لقیط“ کے حکم میں مانا ہے اور ”لقیط“ کے ہی جزئیات سے ہر ایک نے اپنا اپنا موقف ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، اب اختلاف رائے ملاحظہ فرمائیں:

پہلی رائے: یہ ہے کہ ڈی، این، اے ٹیسٹ کے ذریعہ ایسے بچے کا نسب متعیّن نہ ہوگا بلکہ وہ بچہ تمام دعوے داروں کا مشترک مانا جائے گا، یہ نقطۂ نظر ہے مولانا قاضی فضل احمد مصباحی اور مولانا قاضی فضل رسول کا ــــ ان کے ساتھ مزید کچھ

اہلِ علم ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ ایسا مجہول بچہ جس کے کئی دعوے دار ہوں اور کسی کے پاس واضح شرعی ثبوت نہ ہو تو اس کا نسب ڈی، این، اے ٹیسٹ کے ذریعہ متعیّن نہیں کیا جاسکتا ان کے اسما درج ذیل ہیں:

۱- مولانا نصر اللہ رضوی ۲- مولانا عارف اللہ فیضی ۳- مولانا عبد الغفار اعظمی ۴- مفتی شہاب الدین نوری، براؤں شریف ۵- مفتی شہاب الدین اشرفی، کچھوچھہ شریف ۶- مفتی بشیر القادری ۷- مولانا منظور احمد خان ۸- مفتی شیر محمد رضوی ۹- مولانا رفیق عالم مصباحی ۱۰- مولانا ناصر حسین مصباحی ۱۱- مولانا محمد عالمگیر مصباحی ۱۲- مولانا احمد رضا مصباحی ۔ ان میں مولانا عارف اللہ کا موقف واضح نہیں ہے تاہم جو جزئیہ انھوں نے نقل کیا ہے اس سے عدم جواز ہی مترشح ہے۔

مولانا قاضی فضل احمد مصباحی نے درج ذیل عبارت پیش کی:

" قالوا إذا ادعى رجلان أو أكثر نسب مولود مجهول النسب ولم يكن له بينة أو اشتركوا في وطي امرأة بالشبهة فأتت بولد يمكن أن يكون من كل واحد منهم و تنازعوا فيه حكم القائف فبأيهم ألحقه لحقه و لم يعتبره أصحاب أبي حنيفة رحمه الله تعالى بل قالوا: يلحق الولد بهم جميعًا." (۱)

جن لوگوں نے ڈی، این، اے ٹیسٹ کو قیافہ کی ترقی یافتہ شکل قرار دیا ہے انھوں نے یہ عبارت بھی پیش کی ہے:

"وحجتنا في إبطال المصير إلى قول القائف أن الله تعالى شرع حكم اللعان بين الزوجين عند نفي النسب ولم يأمر بالرجوع إلى قول القائف فلو كان قوله حجة لأمر بالمصير إليه عند الاشتباه ولأن قول القائف رجمًا بالغيب." (۲)

بعض لوگوں نے لقیط کے درج ذیل جزئیہ سے استدلال کیا:

" ایک کے دعوی کرنے کے بعد دوسرا شخص دعوی کرتا ہے تو وہ پہلے ہی کا لڑکا ہو چکا دوسرے کا دعوی باطل ہے، ہاں اگر دوسرا شخص گواہوں سے اپنا دعوی ثابت کردے تو اس کا نسب ثابت ہو جائے گا، دو شخصوں نے بیک وقت اس کے متعلق دعوی کیا اور ان میں ایک نے اس کے جسم کا کوئی نشان بتایا اور دوسرا نہیں تو جس نے نشانی بتائی اسی کا ہے مگر جب کہ دوسرا گواہوں سے ثابت کردے کہ یہ میرا لڑکا ہے، تو یہی مستحق ہوگا، اور اگر دونوں کوئی علامت بیان نہ کریں نہ گواہوں سے ثابت کریں یا دونوں گواہ قائم کریں تو "لقیط" دونوں میں مشترک قرار پائے گا، مجہول النسب بھی اس حکم میں لقیط کی مثل ہے یعنی دعوی نسب میں جو حکم لقیط کا ہے، وہی اس کا ہے۔" (۳)

دوسری رائے: یہ ہے کہ اگر ایک بچے کے چند دعوے دار ہوں اور کسی کے پاس واضح شرعی ثبوت نہ ہو تو اس

---

(۱) مرقاة المفاتيح، ج:٦، ص:٣١٧

(۲) المبسوط السرخسي، ج:١٧، ص:٨٣

(۳) بہارِ شریعت، حصہ:۳، ص:۱۰

بچے کی حیثیت لقیط کی ہے اور اِس خاص صورت میں ڈی، این، اے رپورٹ اس کے نسب کے ثبوت کے لیے مرجح بن سکتی ہے بشرطیکہ سارے دعوے دار مسلمان ہوں یا سبھی کافر ہوں کیوں کہ یہ دراصل استدلال بالعلامہ ہے، اور علامت کا شمار مرجحاتِ دعوی میں کیا گیا ہے، مرجح کی صراحت کئی لوگوں نے کی ہے، یعنی محض مرجح کی ہی حد تک اس کا اعتبار ہے، مگر بعض مقالوں میں یہ تعبیر اختیار کی گئی ہے کہ ڈی، این، اے ٹیسٹ کے ذریعہ اس کے نسب کا ثبوت ہوسکتا ہے، اس تعبیر سے خاص اِس صورت میں اُس رپورٹ کے بارے میں مثبتِ نسب ہونے کا شبہہ بھی ہوتا ہے۔

بدائع الصنائع میں ہے:

" فإن أمكن ترجيح أحدهما بوجه من الوجوه من الإسلام والحر ية و العلامة واليد و قوة الفراش و غير ذلك من أسباب الترجيح يعمل بالراجح.

اسی میں ہے:

"لو ادعاه رجلان أنه ابنهما ولا بينة لهما فإن كان أحدهما مسلما والآخر ذميا فالمسلم أولى؛ لأنه أنفع للقيط، وكذلك إذا كان أحدهما حرا والآخر عبدا فالحر أولى؛ لأنه أنفع له, وإن كانا مسلمين حر ين فإن وصف أحدهما علامة في جسده فالواصف أولى به عندنا, وعند الشافعي رحمه الله يرجع إلى القائف فيؤخذ بقوله. والصحيح قولنا؛ لأن الدعوتين متى تعارضتا يجب العمل بالراجح منهما وقد ترجح أحدهما بالعلامة؛ لأنه إذا رضي العلامة ولم يصف الآخر دل على أن يده عليه سابقة فلا بد لزوالها من دليل, والدليل على جواز العمل بالعلامة قوله تعالى عز شأنه خبرا عن أهل تلك المرأة: اِنْ كَانَ قَمِيْصُه قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَ هوَ مِنَ الْكٰذِبِيْنَ ﴿۲۶﴾ وَ اِنْ كَانَ قَمِيْصُه قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَ هوَ مِنَ الصّٰدِقِيْنَ ﴿۲۷﴾ حكى الله تعالى عن الحكم بالعلامة عن الأمم السالفة في كتابه العزيز ولم يغير عليهم, والحكيم إذا حكى عن منكر غيره فصار الحكم بالعلامة شريعة لنا مبتدأة.(عامۂ مقالات)

فتح القدیر میں ہے:

ولو ادعاه اثنان و وصف أحدهما علامة في جسده فطابق فهو أولى من الآخر إلا أن يقيم الآخر البينة فيقدم على ذي العلامة، أو مسلما و ذو العلامة ذمي فيقدم المسلم ولو أقاما البينة و أحدهما ذمي كان ابنا للمسلم ولو لم يصف أحدهما علامة كان ابنهما لاستوائهما في سبب الاستحقاق وهو الدعوة إنما قدم ذو العلامة للترجيح بها. [۱]

(۱) فتح القدير، ج:٥، ص:٢٤٤، كتاب اللقيط

سوال (۴) کے جوابات

موروثی بیماریوں سے حفاظت کے لیے ڈی، این، اے کی تبدیلی ہو سکتی ہے یا نہیں؟ اس سوال کے جواب میں کئی ایک مقالہ نگاروں نے یہ لکھا کہ کوئی بھی بیماری موروثی اور متعدّی نہیں ہوتی حدیث شریف میں ہے:

لا عدوی و لا طیرة.

البتہ اگر کوئی مہلک اور خطرناک بیماری لاحق ہونے کا خطرہ ہو تو ڈی، این، اے کی تبدیلی اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ کسی حرام کا ارتکاب نہ کرنا پڑے، باقی تبدیلی جنس کے لیے ڈی، این، اے کو بدلنا ناجائز و حرام ہے کہ یہ تغییر خلق اللہ ہے قرآن کریم کا ارشاد ہے:

لَاٰمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ اٰذَانَ الْاَنْعَامِ وَ لَاٰمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللّٰهِ. وَ مَنْ يَّتَّخِذِ الشَّيْطٰنَ وَلِيًّا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِيْنًا ﴿۱۱۹﴾ (۱) [سورۃ النساء:۱۱۹]

فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِيْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيْلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ. (۲) [سورۃ الروم:۳۰]

اور اس کو بھی بعض اہل علم نے محل نظر قرار دیا ہے جو بعض مجہول ماہرین کے حوالے سے یہ کہا گیا ہے کہ ڈی، این، اے کو بدل کر کند ذہن کو ذہین و فطین بنا سکتے ہیں، کیوں کہ حضور نبی اکرم ﷺ ارشاد فرماتے ہیں:

إذا سمعتم بجبل زال عن مكانه فصدقوه و إذا سمعتم برجل تغير عن خلقه فلا تصدقوا به؛ فإنه يصير إلى ما جبل عليه. (۳)

اس کے تحت حضرت شیخ محقق محدث عبد الحق دہلوی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں:

وما قدره الله لا يتغير ذكر منها مثالا مخصوصًا وهو خلق الرجل بالضم لكونه لا يقبل الزوال بخلاف خلقه بالفتح فإنه يتغير بحسب الظاهر فالكيس لا يصير بليدا والبليد لا يصير كيّسا يعني أن من قدره الله و قضى بكونه بليدا أو كيّسًا البتة لا يصير على خلاف ما قدر. (۴)

اس نوعیت کا کلام کئی اہل علم نے کیا ہے، تاہم بعض لوگوں نے لفظ ”موروثی“ کو باقی رکھ کر علاج کے لیے ڈی، این، اے کی تبدیلی کو جائز قرار دیا ہے، یہی موقف عام طور پر علمائے کرام کا ہے۔

البتہ مفتی شیر محمد رضوی، جودھ پور نے علاج کے لیے بھی اس تبدیلی کو ناجائز قرار دیا ہے، اور مفتی بشیر القادری لکھتے ہیں:

موروثی بیماریوں سے حفاظت کے لیے ڈی، این، اے کی تبدیلی کیمیاتی طور پر ہو تو بلا ضرورت شرعیہ جائز نہیں کیوں کہ

---

(۱) سورۃ النساء، آیت:۱۱۹
(۲) سورۃ الروم، آیت:۳۰
(۳) مسند امام احمد بن حنبل، ج:٦، ص:٤٤٣
(۴) لمعات التنقیح، ج:١، ص:٢٠٨

خلق اللہ کی تبدیلی ہے اور یہ حرام ہے، اور اگر تبدیلی کیفیاتی طور پر ہے تو کوئی حرج نہیں۔

مفتی بدر عالم مصباحی لکھتے ہیں:

’’اسی طرح اگر ڈی، این، اے کی تبدیلی سے غبی کو ذہین، لاغر کو قوی،، شریر کو شریف بنایا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں بلکہ ایک اچھی پیش رفت ہوگی۔‘‘

مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی اس رپورٹ سے دائرۂ علاج کی توسیع کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

’’اگر اس رپورٹ سے یہ معلوم ہو جائے کہ حمل کے بچہ میں کوئی خلقی عیب یا موروثی مرض ہے تو اس صورت میں ایک جماعت علما کا کہنا ہے کہ نفخ روح کے بعد اسقاطِ حمل جائز نہیں، ہاں اگر استقرار حمل کے بعد ایک سو بیس دن سے پہلے ہیموفیلیا وغیرہ امراض کا پتہ چل گیا ہو تو اسقاط کی اجازت ہوگی۔‘‘ مولانا عبد الغفار اعظمی نے بھی اس گوشے کو اجاگر کیا ہے۔

یہ ہے مقالات و آرا کا ایک خلاصہ، اب اس کے بعد درج ذیل امور تنقیح طلب ہیں:

تنقیح طلب امور

(۱) ڈی، این، اے ٹیسٹ رپورٹ شرعًا بالکل ناقابلِ اعتبار ہے یا شرع میں اس کا کچھ لحاظ ہوگا بصورتِ اثبات اس کی شرعی حیثیت کیا ہے، کسی شخص سے جزئیت کے الحاق یا نفی کا قرینۂ عقلیہ قویہ ہے یا استدلال بالعلامۃ کی خبر ہے، یا یہ قیافہ کی کوئی ترقی یافتہ شکل ہے؟ کیا استدلال بالعلامۃ اور قیافہ دونوں ایک ہیں یا دونوں میں کچھ فرق ہے؟

(۲) اگر دونوں میں فرق ہے تو احکام میں دونوں کی تاثیر میں کیا فرق ہوگا؟

(۳) بہر حال دیانات، معاملات، عقوبات میں ڈی، این اے رپورٹ کی کچھ تاثیر ہے یا نہیں، بصورت اثبات دائرۂ اثر کی کیا تفصیل ہوگی۔

(۴) نسب کا تعلق معاملات الزامیہ سے ہے یا غیر الزامیہ سے؟ بہر تقدیر ڈی، این، اے رپورٹ مثبت ہے یا مرجح، یا کچھ بھی نہیں؟ اگر مثبت یا مرجّح ہے تو اس کی کیا تفصیل ہوگی؟

(۵) کیا ڈی، این، اے رپورٹ سے حرمت مصاہرت کا ثبوت ہو سکتا ہے؟

(۶) کسی نومولود بچے کے بارے میں دو صاحب فراش کے نزاع کی صورت میں ڈی، این، اے رپورٹ شرعًا موثر ہو سکتی ہے یا نہیں خواہ دونوں مسلمان ہوں یا دونوں کافر؟

(۷) باب علاج میں ڈی، این، اے رپورٹ کا دائرۂ اثر کیا ہے؟

(۸) کسی آفت ناگہانی میں مرنے والوں کی شناخت کے لیے یا کسی بھی میت کی شناخت کے لیے ڈی، این، اے رپورٹ کافی ہے یا نہیں؟

ڈی. این. اے. ٹیسٹ: ایک تعارف، ایک جائزہ

از: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارکپور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم.

الحمد للہِ رَبِّ العٰلَمِیْنَ وَ الصَّلٰوۃ وَالسَّلَامُ عَلٰی حَبِیْبِہٖ سَیِّدِ الْمُرْسَلِیْنَ وَ عَلٰی اٰلِہٖ وَ صَحْبِہٖ اَجْمَعِیْنَ.

تمہید

شریعت طاہرہ نے اولاد اور ان کے والدین نیز ان کے اصول و فروع میں "جُزئیت" کا علاقہ و رشتہ تسلیم کیا ہے پھر اس کی بنیاد پر ان کے درمیان نسب، میراث اور حرمتِ نکاح کے واضح فرمان صادر کیے ہیں جیسا کہ درج ذیل فقہی عبارات سے ثابت ہوتا ہے۔ سراجی باب العصبات میں ہے:

وهم أربعة أصناف: جزء الميّت و أصله و جزء أبيه و جزء جدّه الأقرب فالأقرب فالأقرب أعني أوليٰهم بالميراث جزء الميّت أى البنون ثم بنوهم و إن سفلوا ، ثم أصلُه ثم جزءُ أبيه أي الإخوة ثمّ جزء جدّه أي الأعمام اه. ملتقطًا(۱)

ہدایہ میں ہے:

ولنا: أنّ الوطيَ سببُ الجزئيّة بواسطة الولد حتّى يضاف إلى كلِّ واحدٍ منهما كَملاً، فيصير أصولها و فروعها كأصوله و فروعه، و كذلك على العكس. والاستمتاعُ بالجزء حرامٌ إلّا في موضع الضرورة وهي المَوطوءة، والوطيُ مُحَرِّمٌ من حيث أنّه سبب الولد، لا مِن حيثُ أنه زناء.اھ. (۲)

عنایہ شرح ہدایہ میں ہے:

الولدُ جزءُ مَن هو مِن مَائِہٖ، والاستمتاعُ بالجزءِ حرام. أمّا أنّ الولد جُزءُ مَن هو مِنه فَلِأنّ

(۱) السراجية، ص:٣٤، ٣٥، باب العصبات، مطبوعه مجلسِ بركات، مبارك پور

(۲) الهداية ، ج:۲، ص:۲۸۹، فصل في بيان المحرّمات من كتاب النكاح، مجلس البركات

سببَ الجزئيّة موجود ، وهو الوطءُ فإنّه سببٌ للجزئيّة بين الوالِدَين والوَلَدِ لا محالة، و كذا بين الوالِدَين بسبب الوَلَد حتّى يضاف إلى كلّ واحدٍ منهما كملا، يُقال: ابنُ فلان و ابنُ فلانة. فتصير أصولها و فروعها كأصوله و فروعه، و تصير أصولُه و فروعه كأصولها و فروعها.

فإن قيل: لو كان كذلك لكانت الحرمة ثابتة في نفسِ المرأة الموطوءة لأنها حينئذ جزءُ الواطيء.

أجاب بقوله: والاستمتاعُ بالجزء حرام، إلّا في موضع الضرورة، لأنّها لو قيل بِحرمتها لم تحلّ امرأة بعد ما ولدت لِزَوجها.

و أمّا أنّ الاستمتاع بالجزء حرامٌ فلأنّ أوّل الإنسان اٰدم عليه السلام و قد حرّمت عليه بناتُه، فهو الأصل في حرمة الجزء اھ. ملتقطا.(۱)

یہی تصریحات فتح القدیر وغیرہ شروح ہدایہ اور دوسری کتبِ معتمدہ میں بھی ہیں اور یہی وجہ ہے کہ جو لڑکی وطئ زنا سے پیدا ہوئی وہ زانی پر حرام ہے، اور اس پر علما کا اتفاق ہے کہ ولد الزنا جس عورت کے شکم سے پیدا ہوا اس پر حرام ہے کہ یہ اس عورت کا یقینی جز ہے اور لڑکی زانی کی جز ہے بلکہ لغوی مفہوم کے لحاظ سے یہ زانی و زانیہ ان بچوں کے باپ و ماں بھی ہیں، چنانچہ فتح القدیر میں ہے:

وَلَوْ وُلِدَتْ مِنه بِنْتًا بِأَنْ زَنَى بِبِكْرٍ وَأَمْسَكَها حَتَّى وَلَدَتْ بِنْتًا حَرُمَتْ عَلَيْه هذِه الْبِنْتُ لِأَنَّها بِنْتُه حَقِيقَة وَإِنْ لَمْ تَرِثْه وَلَمْ تَجِبْ نَفَقَتُها عَلَيْه وَلَمْ تَصِرْ أُمَّهاتُها أُمَّهاتِ أَوْلَادٍ لِقَوْلِه – صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْه وَسَلَّمَ – الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ، فَإِنَّ الْمُرَادَ بِه الْوَلَدُ الَّذِي يَتَرَتَّبُ عَلَيْه أَحْكَامُ الشَّرْعِ إلَّا أَنَّ حُكْمَ الْحُرْمَة عَارَضَه فِيه قَوْله تَعَالَى : حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ: [النساء: ۲۳] وَالْمَخْلُوقَة مِنْ مَائِه بِنْتُه حَقِيقَة لُغَة، وَلَمْ يَثْبُتْ نَقْلٌ فِي اسْمِ الْبِنْتِ وَالْوَلَدِ شَرْعًا، وَالِاتِّفَاقُ عَلَى حُرْمَة الِابْنِ مِنْ الزِّنَا عَلَى أُمِّه، فَعَلِمْنَا أَنَّ حُكْمَ الْحُرْمَة مِمَّا أُعْتُبِرَ فِيه جِهة الْحَقِيقَة. ثُمَّ هوَ الْجَارِي عَلَى الْمَعْهودِ مِنْ الِاحْتِيَاطِ فِي أَمْرِ الْفُرُوجِ.(۲)

اور مدت رضاعت میں دودھ پلانے کی وجہ سے نسب کی طرح جو رضاعی رشتہ قائم ہوتا ہے اور دودھ پلانے والی عورت کے اصول و فروع اس کے شیر خوار پر حرام ہو جاتے ہیں اس کا سبب "شبہِ جزئیت" ہے جیسا کہ کتاب الرضاع کے متعدّد مقامات پر فقہا نے اس کی صراحت فرمائی ہے۔ مثلاً ہدایہ میں ہے:

قليل الرضاع و كثيره سواء، إذا حصل في مدّة الرضاع يتعلق به التحريم، لأن الحرمة و

---

(۱) العناية المطبوعة مع فتح القدير بخط فاصل بينهما، ج:۳، ص:۲۱۰ تا ۲۱۳

(۲) فتح القدير، ص: ۲۱۰، ج:۳، كتاب النكاح

إن كانت لشبهة البعضية الثابتة بنشور العظم و إنبات اللحم لكنّه أمر مُبطَنٌ فتعلّق الحكم بفعل الإرضاع اھ. ملتقطًا. (۱)

نیز اسی میں ایک دوسری گفتگو کے ضمن میں ہے:

إنّ السبب هو شبهة الجزئية و ذلك في اللبن لمعنى الإنشار والإنبات وهو قائم باللّبن. اھ. (۲)

غرضیکہ فقہ حنفی کا یہ ایک مسلّم الثبوت مسئلہ ہے کہ اولاد اور ان کے والدین اور اصول وفروع میں جزئیت پائی جاتی ہے یہاں تک کہ زانی وزانیہ کے ملاپ سے پیدا ہونے والے بچوں میں بھی زانی وزانیہ کی جزئیت موجود ہے، بلکہ دوسرے خاندان کی کسی عورت نے کسی بچے کو دو، ڈھائی سال کی عمر میں دودھ پلا دیا تو اس سے بھی ایک گونہ جزئیت کا علاقہ قائم ہو جاتا ہے۔

اس تمہید کے پیش نظر اب ڈی، این، اے کو سمجھیے۔

والدین ان کی اولاد اور دوسرے قریبی رشتہ داروں کے درمیان جو جزئیت پائی جاتی ہے اسی کا نام میڈیکل سائنس کی زبان میں "ڈی، این، اے" (D.N.A) ہے اور اسی جزئیت کی تلاش وجستجو کا نام "ڈی، این، اے ٹیسٹ" ہے اور تلاش وجستجو کے نتیجے میں جو حقیقت اجاگر ہو کر سامنے آتی ہے اس کا نام "ڈی، این، اے ٹیسٹ کی رپورٹ" ہے۔

یہ شرعی نقطۂ نظر سے D.N.A کا تعارف ہوا۔ اور سائنس جدید کے نقطۂ نظر سے D.N.A در اصل چند مخصوص اقسام کے کیمیاوی مرکب کا نام ہے جس میں انسان کی اپنی شخصیت یا اس کے والدین اور اصول وفروع کی شخصیت وذات کو ممتاز ومتعیّن کرنے والے الگ الگ طرح کے اجزا پائے جاتے ہیں۔ کسی بھی انسان کے یہ اجزا پوری دنیا میں کسی اجنبی انسان کے اجزا سے میل نہیں کھاتے، جیسے ایک شخص کے انگوٹھے اور انگلیوں کے نشانات دوسرے شخص کے انگوٹھے اور انگلیوں کے نشانات سے میل نہیں کھاتے۔ تعبیر کی آسانی کے لیے ان اجزا کو بھی D.N.A کہہ سکتے ہیں۔

انسان کے جسم میں پائے جانے والے خون کے بنیادی چار گروپ ہیں:

(۱) A (۲) B (۳) AB (۴) O

پھر ہر گروپ پازیٹیو یا نگیٹیو ہوتا ہے۔

ماں کا بلڈ گروپ A اور باپ کا B ہو تو بچے کا بھی بلڈ گروپ A یا B یا A.B. دونوں ہوگا، اس کے سوا نہ ہوگا۔

اور اگر ماں کا A.B. اور باپ کا O ہو تو بچے کا انھیں میں سے کوئی ایک گروپ ہوگا دونوں گروپ اس کے بلڈ میں جمع نہیں ہو سکتے۔

اس کے برخلاف D.N.A بچے میں پچاس فیصد ماں کا اور پچاس فیصد باپ کا ہوتا ہے۔ D.N.A میں چار طرح

---

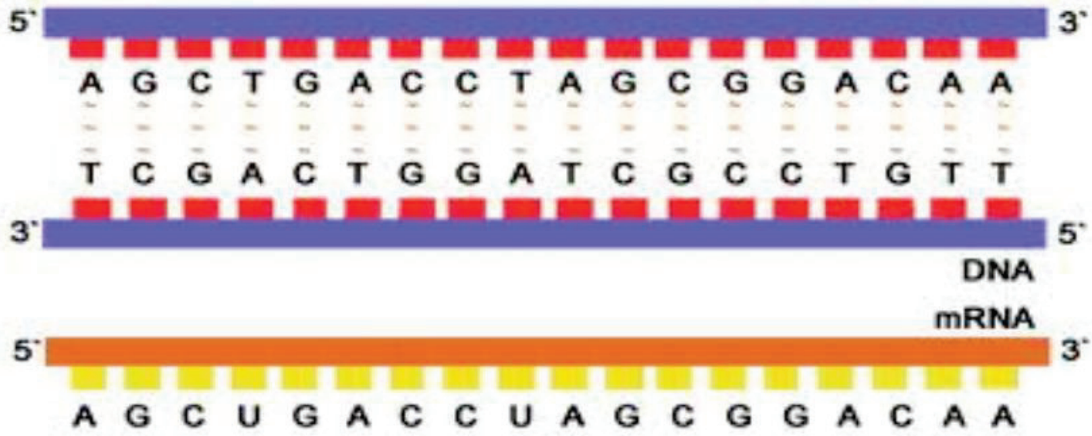
(۱) الهداية، ص: ۳۳۰، ج: ۲، أول كتاب الرضاع، مجلس البركات

(۲) الهداية، ص: ۳۳۳، ج: ۲، آخر كتاب الرضاع، مجلس البركات

کے پروٹین ہوتے ہیں جن کے الگ الگ نام ہوتے ہیں۔

A.G.T.C ان میں سے کسی بھی دو پروٹین کی جوڑی بنتی ہے مثلاً ایک جوڑی AG دوسری جوڑی T.C. تیسری جوڑی A.T اور چوتھی جوڑی G.C.

جوڑی اس طرح بنتی ہے۔



پھر ان جوڑیوں کی سائیکل کی چین کی طرح باہم زنجیر بنتی چلی جاتی ہے، ایک زنجیر میں تقریباً تین سو کروڑ پروٹین کی جوڑیاں ہوتی ہیں اور یہ قدرت کی عجیب وغریب صناعی سے ہے کہ انسان کے ایک سیل (خلیہ) کے اندر اس طرح کی ۲۳ زنجیریں ہوتی ہیں جنھیں کروموزوم کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، مرد کے نطفے اور عورت کے بیضۂ تولید میں بھی یہ کروموزوم ۲۳، ۲۳ کی تعداد میں ہوتے ہیں اور جب ان کے ملاپ سے حمل کا استقرار ہوتا ہے تو اس میں یہ سارے کرومزوم منتقل ہوکر ایک دوسرے کے ساتھ متّصل ہوجاتے ہیں اور اب ان کی تعداد چھیالیس ہوتی ہے جن میں سے ۲۳ مرد کے نطفے سے آتے ہیں اور ۲۳ عورت کے بیضۂ تولید سے۔

بچہ دراز قامت ہوگا یا پست قامت، آنکھیں بھوری ہوں گی یا سیاہ، ناک لمبی ہوگی یا چپٹی، بولنے میں لکنت ہوگی یا سلاست، آواز کیسی ہوگی، لہجہ کیسا ہوگا، ہاتھ، پاؤں، چہرہ، بال وغیرہ کس طرح کے ہوں گے، بدن کا رنگ سیاہ ہوگا، یا سیاہ نما، یا سفید، یا گندمی سب کا کوڈ (رمز، اشاریہ) ڈی این اے میں مضمر ہوتا ہے۔ کوڈ میں اشارات کی زبان میں جو کچھ لکھا ہوتا ہے اسی کے مطابق اعضا یہاں تک کہ بال وغیرہ تیار ہوتے ہیں۔ اس کوڈ کو جینیٹک کوڈ کہتے ہیں۔ اس کوڈ میں قد و قامت دراز لکھا ہوتا ہے تو انسان لمبا ہی ہوتا ہے اور ناٹا لکھا ہوتا ہے تو ناٹا ہی ہوتا ہے، آنکھوں کا رنگ، سائز وغیرہ سب ڈی. این. اے. سے آتے ہیں اور یہ تمام ڈی. این. اے. ماں باپ کے ڈی. این. اے. سے مناسبت و مطابقت رکھتے ہیں۔ شکل و صورت کی مشابہت بھی ڈی این اے سے آتی ہے، اصول و فروع کی قرابت پر بھی ڈی. این. اے. اپنے انھیں رموز اور اوصاف کی بنیاد پر دلالت کرتا ہے۔ یہ تمام امور اولاد اور ان کے والدین کے درمیان جزئیت کے وجود و تحقق پر دلالت کرتے ہیں یونہی

اصول و فروع کے درمیان بھی جزئیت کا پتہ دیتے ہیں۔

اس تشریح کی روشنی میں یہ امور عیاں ہوئے:

❖ کسی بھی انسان کے کسی عضو یا جز میں خاص قسم کے اجزاے ممیّزہ کی تلاش اور جانچ کا نام ڈی. این. اے. ٹیسٹ ہے۔

❖ اور جانچ کے بعد وہ اجزاے ممیّزہ جس کے قرار پائیں اس کے ساتھ ان کے الحاق اور جس کے نہ ہوں اس سے ان کی نفی کی خبر کا نام ڈی. این. اے. ٹیسٹ کی رپورٹ ہے۔

یہاں ایک امر یہ بھی واضح رہے کہ جانوروں کا ڈی. این. اے. انسانوں کے ڈی این اے سے مختلف ہوتا ہے اور ہونا بھی چاہیے کہ دونوں دو الگ الگ نوع کے ہیں اس لیے D.N.A. کی تحقیق سے یہ حقیقت بھی منکشف ہوگئی کہ انسان بندر کی اولاد نہیں ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی عیاں ہوگیا کہ اسلام نے اولاد اور والدین وغیرہ کے درمیان جس جزئیت کا پتہ دیا تھا یہ اسی کا مشاہدہ اور انکشاف ہے، ایسا نہیں کہ یہ سائنس کا اپنا کوئی نیا کرشمہ ہو۔

اس تمہید کے پیش نظر اب سلسلہ وار سوالوں کے جوابات ملاحظہ ہوں۔

پہلے سوال کا جواب

ڈی، این، اے ٹیسٹ اور اس کی رپورٹ کی شرعی حیثیت:

"کسی شخص کے ساتھ جزئیت کا الحاق یا اس کی نفی کی خبر" یہ اس کی شرعی حیثیت ہے مگر یہ خبر "خبر محض" نہیں، بلکہ ایسی خبر ہے جس کی صحت کا بے شمار بار تجربہ ہو چکا ہے اور اب اس میں غلطی کا احتمال عادۃً تسلیم نہیں کیا جاتا۔ اس حیثیت سے یہ خبر "ظن غالب" کا افادہ کرتی ہے البتہ شرعی احکام کم سے کم دو معتمد ماہرین کی رپورٹ ملنے کے بعد ہی جاری کرنا چاہیے اور اگر نجی موبائل مشین سے بھی جانچ کرا اطمینان حاصل کر لیا جائے تو مناسب ہے۔

شرع میں اس کی نظیر وہ **قرائن قویہ** ہیں جن کے افادہ و دلالت پر قلوب کو وثوق و اطمینان حاصل ہوتا ہے اور شریعت نے بھی ایک حد تک ان کا اعتبار کیا ہے۔ جیسا کہ درج ذیل شواہد سے عیاں ہوتا ہے۔

❖ دوشیزہ سے اس کے ولی نے نکاح کی اجازت چاہی تو اس کی خاموشی رضا و اجازت ہے، ہدایہ میں ہے:

فإذا استأذنها الولي فسكتت أو ضحكت فهو إذن لقوله عليه السلام: "البكرُ تستأمرُ في نفسها" فإن سكتت فقد رضيت" ولأنّ جهة الرضاء فيه راجحة لأنها تستحيي عن إظهار الرغبة، لاعن الرّدِّ، والضّحكُ أدلّ على الرضا من السكوت. اهـ. (۱)

❖ ایک سنسان مکان میں جس میں جانے آنے کا صرف ایک ہی دروازہ تھا کسی کو داخل ہوتے دیکھا، یہ دروازے پر بیٹھ

(۱) الهداية، ص:٢٩٤، ج:٢، باب في الأولياء من كتاب النكاح، مجلس البركات

گیا تو اندر سے کسی چیز کے اقرار کی آواز سنی، فقہا فرماتے ہیں کہ یہ شخص داخل ہونے والے شخص کے اقرار کی گواہی دے سکتا ہے۔

ہدایہ میں ہے:

وَلَوْ سَمِعَ مِنْ وَرَاءِ الْحِجَابِ لَا يَجُوزُ لَه أَنْ يَشْهدَ، وَلَوْ فَسَّرَ لِلْقَاضِي لَا يَقْبَلُه لِأَنَّ النَّغْمَة تُشْبِه النَّغْمَة فَلَمْ يَحْصُلْ الْعِلْمُ إِلَّا إِذَا كَانَ دَخَلَ الْبَيْتَ وَعَلِمَ أَنَّه لَيْسَ فِيه أَحَدٌ سِوَاه ثُمَّ جَلَسَ عَلَى الْبَابِ وَلَيْسَ فِي الْبَيْتِ مَسْلَكٌ غَيْرُه فَسَمِعَ إِقْرَارَ الدَّاخِلِ وَلَا يَرَاه لَه أَنْ يَشْهدَ لِأَنَّه حَصَلَ الْعِلْمُ فِي هذِه الصُّورَة.(۱)

❖ نیز ہدایہ میں ہے:

وَكَذَا (جاز له أن يشهد بأنها زوجة) إِذَا رَأَى رَجُلًا وَامْرَأَة يَسْكُنَانِ بَيْتًا وَ يَنْبَسِطُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهمَا إِلَى الْآخَرِ انْبِسَاطَ الْأَزْوَاجِ.اه.(۲)

❖ ارشاد باری ہے:

وَجَآءُوْ عَلٰی قَمِیْصِهٖ بِدَمٍ كَذِبٍ. قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ اَنْفُسُكُمْ اَمْرًا. فَصَبْرٌ جَمِیْلٌ. وَاللّٰهُ الْمُسْتَعَانُ عَلٰی مَا تَصِفُوْنَ ﴿۱۸﴾(۳)

حضرت یوسف علیہ الصلاۃ والسلام کے بھائی ان کی قمیص کو خون آلود کرکے لائے تاکہ وہ اس بات کا قرینہ بنے کہ انھیں بھیڑیے نے کھا لیا اور حضرت سیدنا یعقوب علیہ وعلی نبینا الصلاۃ والسلام نے اس قرینۂ صادقہ کی بنیاد پر ان کی بات مسترد فرمادی کہ قمیص کہیں سے پھٹی نہ تھی، بھیڑیے نے انھیں کھایا ہوتا تو قمیص ضرور پھٹ جاتی۔

❖ نیز اللہ عزوجل کا ارشاد ہے:

قَالَ هِیَ رَاوَدَتْنِیْ عَنْ نَّفْسِیْ وَ شَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ اَهْلِهَا. اِنْ كَانَ قَمِیْصُهٗ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَ هُوَ مِنَ الْكٰذِبِیْنَ ﴿۲۶﴾ وَ اِنْ كَانَ قَمِیْصُهٗ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَ هُوَ مِنَ الصّٰدِقِیْنَ ﴿۲۷﴾ فَلَمَّا رَاٰ قَمِیْصَهٗ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ اِنَّهٗ مِنْ كَیْدِكُنَّ. اِنَّ كَیْدَكُنَّ عَظِیْمٌ ﴿۲۸﴾(۴)

دامن کا آگے سے پھٹنا عورت کی صداقت کا اور پیچھے سے پھٹنا حضرت یوسف علیہ الصلاۃ والسلام کی صداقت و پاکدامنی کا قرینۂ عقلیہ ہے۔

---

(۱) الهداية، ص:۱٤۲، ج:۳، كتاب الشهادة، مجلس البركات، مبارك پور

(۲) الهداية، ص:۱٤۳، ج:۳، كتاب الشهادة، مجلس البركات، مبارك پور

(۳) سورہ یوسف، آیت:۱۸

(۴) سورہ یوسف، آیت:۲۶، ۲۷، ۲۸

❖ مولائے کائنات حضرت علی مرتضیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے نماز فجر کے بعد ایک شخص سے فرمایا کہ تم فلاں قصبے میں جاؤ اور مسجد سے متّصل مکان میں ایک مرد اور عورت باہم لڑ رہے ہیں انھیں میرے پاس بلا کر لاؤ، وہ آئے تو آپ نے فرمایا کہ آج تمھارا جھگڑا طول پکڑ گیا نوجوان نے عرض کی:

اے امیر المؤمنین! میں نے اس عورت سے نکاح کیا، لیکن جب میں اس کے پاس آیا تو مجھے اس سے سخت نفرت ہو گئی، اس نے مجھ سے جھگڑنا شروع کر دیا۔

آپ نے عورت سے فرمایا: یاد کرو، تو نے اپنے ایک بچے کو پیدا ہوتے ہی کمبل میں لپیٹ کر دیوار کے پیچھے پھینک دیا، وہاں ایک کتّا آکر اسے سونگھنے لگا تو تم نے اس کتے کو پتھر مارا جس سے بچے کا سر زخمی ہو گیا، تیری ماں نے اس پر پٹی باندھی، اس عورت نے اپنی خطا کا اعتراف کیا۔ آپ نے فرمایا: جب صبح ہوئی تو فلاں قبیلہ اس لڑکے کو اٹھا کر لے گیا۔ وہ جوان ہو گیا تو تجھ سے اس کی شادی کر دی، آپ نے جوان کے سر پر زخم کا نشان بھی دکھایا اور فرمایا: یہ تمھارا لڑکا ہے، اسے اپنے ساتھ لے جا۔

(تفصیل کے لیے دیکھئے شواہد النبوۃ ص ۲۹۳، ۲۹۴، از علامہ جامی قدس سرہ السامی)

یہ شوہر اور بیوی فی الواقع رشتے میں ماں اور بیٹا تھے اس کا علم حضرت علی مرتضی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو کشف سے ہوا، پھر عورت کے اعتراف قصور کے بعد آپ نے ان کے رشتہ نکاح کو فسخ فرما دیا یا انھوں نے متارکہ کر لیا، واضح ہو کہ عورت کا اعترافِ قصور الگ چیز ہے مگر یہ بات کہ اس کا شوہر اس کا وہی بیٹا ہے اس کا علم کشف سے ہوا اور سر کے زخم سے اس کی کچھ تایید بھی ہوئی۔

یہاں سے معلوم ہوا کہ کشفِ صحیح بھی قرینۂ قویہ ہے۔

❖ سراج الامہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے پڑوسی کا مور چوری ہو گیا اس نے آپ کے پاس شکایت کی، آپ نے فرمایا چُپ رہ۔ پھر مسجد میں تشریف لائے جب سب لوگ جمع ہو گئے، آپ نے فرمایا کیا نہیں شرماتا وہ شخص جو اپنے پڑوسی کا مور چراتا ہے پھر آکر نماز پڑھتا ہے حالاں کہ اس کے پر کا اثر اس کے سر پر ہوتا ہے یہ کہتے ہی ایک شخص نے اپنا سر پونچھا آپ نے فرمایا: اے شخص تو مور واپس کر دے اس نے مور واپس کر دیا۔(۱)

❖ ایک مسافر اپنی نہایت ہی خوبصورت بی بی کو لے کر کوفہ پہنچا اس عورت پر ایک کوفی عاشق ہو گیا اور دعوی کیا کہ یہ میری بی بی ہے اور بی بی بھی اپنے شوہر سے رکی، اس کا شوہر اس بات سے عاجز ہوا کہ اپنا نکاح اس عورت کے ساتھ ثابت کرے یہ مسئلہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی خدمت میں پیش ہوا۔ امام صاحب اور قاضی ابن ابی لیلیٰ اور ایک جماعت شوہر کے مکان پر گئے اور چند عورتوں کو وہاں جانے کے لیے فرمایا: ان سب کو دیکھ کر اس کا کتّا بھونکنے لگا اس کے بعد اس عورت سے جانے کو کہا اس کے جانے کے وقت کتّا دم ہلاتا ہوا اس کے گرد ہو گیا۔ امام صاحب نے فرمایا کہ حق واضح ہو گیا، تب اس عورت نے نکاح کا اقرار کیا۔

---

(۱) الخیرات الحسان، ص: ۱۲۷

اور اسی کی نظیر وہ مسئلہ ہے جو حنفی علما سے منقول ہے کہ جب کوئی شخص اپنی بی بی سے خلوت کرے اور ساتھ ساتھ مرد کا کتّا ہے تو خلوت صحیح ہے اور پورا مہر واجب ہے اور اگر عورت کا کتّا ہے تو خلوت صحیحہ نہ ہوگی نہ پورا مہر واجب ہوگا۔

❖ یہاں سے معلوم ہوا کہ **قرائن قویہ** کا بھی شریعت نے اعتبار کیا ہے اور ان کی بنا پر احکام نافذ فرمائے ہیں، مثلاً دوشیزہ کا سکوت **قرینۂ حیا** کی بنا پر اذن نکاح قرار پایا، اور اس لیے نکاح فضولی نہ ہوا، بلکہ نافذ ہوا، گھر میں ایک دروازے کے سوا کوئی اور جانے آنے کا راستہ نہیں تو اس **قرینۂ عقلیہ** کی بنا پر معلوم ہوا کہ اقرار کے الفاظ گھر میں جانے والے کے ہیں اور اس لیے اس کی شہادت مسموع ومُثبِت اقرار ہوئی، مرد و عورت کو ایک گھر میں میاں بیوی کی طرح رہتے دیکھ کر شوہر اور بیوی ہونے کی شہادت **قرینۂ حالیہ** کی بنا پر مقبول ہوئی۔ بعد والے مسائل میں بھی قرائن حالیہ و عقلیہ پائے جاتے ہیں اور آخری مسئلہ میں فیصلے کی بنیاد **"قرینۂ اُنس"** ہے۔ اور شواہد النبوۃ کی روایت سے معلوم ہوا کہ کشفِ صحیح بھی قرینہ بن سکتا ہے۔ اور اس طرح کے کثیر قرائن ہیں جو کتاب و سنت اور کتب فقہ میں پائے جاتے ہیں اور ان کی بنیاد پر فقہا نے احکام صادر فرمائے ہیں، مثلاً وقوع طلاق، نفاذ نکاح، جواز شہادت، تایید حکم، دفع تہمت وغیرہ۔

ان قرائن میں D.N.A. ٹیسٹ کی رپورٹ جس قرینے سے زیادہ قریب اور زیادہ موافق ہے وہ قرینۂ عقلیہ ہے۔ خالی گھر میں جو شخص داخل ہوا ہے اور وہاں اس کے سوا کسی اور کے جانے کا عادۃً احتمال نہیں ہے کیوں کہ ہر طرف سے آنے جانے کے راستے بند ہیں اس لیے بلا شک و شبہہ عقلاً جانا جاتا ہے کہ اقرار کرنے والا وہی شخص ہے جو گھر میں داخل ہوا ہے۔ اسی طرح مثلاً اسپتال میں کسی عورت کا بچہ پیدا ہونے کے بعد دوسرے بچوں میں مخلوط ہوکر مشتبہ ہوگیا مگر D.N.A. ٹیسٹ سے اس کی جزئیت وہاں پر داخل صرف ایک زچہ سے پائی جاتی ہے۔ اور اس کے سوا بقیہ کسی زچہ سے اس کا ڈی این اے میل نہیں کھاتا، تو عقل شہادت دیتی ہے کہ اُس کی ماں وہی زچہ ہے جس سے اس کا ڈی این اے میل کھا رہا ہے، یا جس کی جزئیت اس سے ثابت ہو رہی ہے۔ وہ اس کے سوا کسی اور زچہ کا بچہ نہیں یہاں تک کہ جو شخص باہم موافقت رکھنے والے ان موروثی اجزا کو پہچانتا ہے اور اس نے جانچ کے دوران ان کا مشاہدہ کیا تو وہ اس کی شہادت بھی دے سکتا ہے کہ یہ بچہ فلاں زچہ کا ہے۔

اس طور پر دیکھا جائے تو " ڈی، این، اے ٹیسٹ رپورٹ " کی حیثیت **"قرینۂ عقلیہ"** کی ہے اور اب تو ہزارہا ہزار بلکہ بے شمار بار کے مشاہدات و تجربات سے یہ امر یقینی ہو چکا ہے کہ یہ رپورٹ سو فیصد صحیح ہوتی ہے اور اس میں غلطی کا احتمال عادۃً نہیں رہ گیا ہے دنیائے طب و سائنس میں اس کا حال یہی ہے اور دنیا کی حکومتوں نے بھی اپنی آسانی کے لیے اس پر اعتماد کیا ہے۔

زنا و قتل وغیرہ جرائم کا ثبوت ڈی این اے سے؟

ڈی، این، اے کی رپورٹ سے زنا، سرقہ، قتل وغیرہ موجب حد و قصاص جرائم کا ثبوت نہیں ہو سکتا کیوں کہ شریعت نے کسی حکم کے اثبات کے لیے جن دلائل کا اعتبار کیا ہے یہ ان میں سے نہیں ہے۔ دلائلِ اثبات یہ ہیں:

☆ **بَیِّنَہ:** یہ حجتِ کاملہ ہے اور اس سے مراد شہادت کاملہ ہے، یعنی زنا میں چار مردوں کی شہادت، بقیہ حدود و قصاص میں دو مردوں کی شہادت اور دوسرے امور مثل نکاح، طلاق، نسب وغیرہ میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت۔ ☆ **اقرار:** یہ حجتِ قاصرہ ہے۔ ☆ **یمین:** یعنی قسم- یہ منکر کے ذمہ ہے۔ ☆ **نکول:** یعنی قسم کے مطالبہ کے باوجود اس سے اعراض یا انکار۔

نسب کے ثبوت کے لیے "قیامِ فراش" بھی حجت بنتا ہے مگر اس کے تحقق کے لیے "نکاح" یا معنیٔ نکاح کا ثبوت درکار ہے، تو اس کا مرجع بھی وہی بیّنہ و اقرار ہے، اور تنہا جنائی کی شہادت سے نسب کا ثبوت نہیں ہوتا، بلکہ وہ صرف بچے کی تعیین کے لیے کافی ہے یعنی یہ وہی بچہ ہے جسے فلاں عورت نے جنا، اور نسب کا ثبوت تو قیام فراش کی وجہ سے ہے۔ ہدایہ میں ہے:

ثُمّ شهادة القابلة كافية فيها لأن الحاجة إلى تعيين الولد أمّا النسب: فيثبت بالفراش القائم اه. (۱)

ہاں بعض امور میں ایک کی شہادت بھی کافی ہوتی ہے۔

ہدایہ میں ہے:

والشَّهادة على مراتب: منها: الشهادة على الزنا، يعتبر فيها أربعة من الرجال و لا يقبل فيها شهادة النِّساء. و منها: الشهادة ببقية الحدود والقصاص، تقبل فيها شهادة رجلين ولا يقبل فيها شهادة النّساء. و ما سوى ذلك من الحقوق يقبل فيها شهادة رجلين أو رجل و امرأتين سواء كان الحق مالاً أو غير مال مثل النّكاح والطلاق والوكالة والوصيّة و نحو ذلك. و يقبل في الولادة والبكارة والعيوب بالنّساء في موضع لايطلع عليه الرّجال شهادة امرأة واحدة اه. ملتقطًا (۲)

لہٰذا ڈی، این، اے، ٹیسٹ کی رپورٹ سے زنا، سرقہ، قتل وغیرہ موجب حد و قصاص جرائم کا ثبوت نہ ہوگا کہ ایک تو یہ رپورٹ شریعت کے دلائلِ اثبات سے نہیں۔ دوسرے ابوابِ حدود و قصاص میں شریعت نے مزید شدت و اہتمام کو لازم کیا ہے جس کا اس رپورٹ میں کوئی تصور نہیں۔

خلاصہ یہ کہ ڈی، این، اے ٹیسٹ رپورٹ کی شرعی حیثیت نہ شہادت کی ہے، نہ اقرار کی، اس لیے یہ رپورٹ قتل و زنا وغیرہ موجب حد و قصاص جرائم کے ثبوت کے لیے کافی نہیں۔ ہاں! اس کی حیثیت "قرینۂ عقلیہ" کی ہے اس لیے یہ اپنی تاثیر کی حد تک مدارِ احکام ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

---

(۱) الهداية ، ص:۲۱٤، ج:۳، كتاب الدّعوى، باب دعوىٰ النسب، مجلس البركات

(۲) الهداية ص:۱۳۸، ۱۳۹، ج:۳، كتاب الشهادة

دوسرے سوال کا جواب

نسب اور وراثت کا ثبوت ڈی، این، اے سے: ڈی، این، اے کی رپورٹ سے نہ نسب کا ثبوت ہوگا، نہ وراثت کا کہ نسب کے ثبوت کے لیے ”قیامِ فراش“ ضروری ہے۔ یعنی عورت کسی کے نکاح میں ہو یا عدت میں ہو، یا اسے اپنی بیوی سمجھ کر شبہہ میں اس کے ساتھ وطی کی ہو یا پھر وہ باندی ہو، اور ظاہر ہے کہ ڈی، این، اے رپورٹ ان چاروں میں سے کوئی نہیں، نہ ہی اس سے ”قیامِ فراش“ کا ثبوت ہو سکتا ہے کہ ثبوت کے لیے شہادت یا اقرار ضروری ہے اور یہ رپورٹ نہ شہادت ہے نہ اقرار۔ اس لیے اس سے نسب کا ثبوت ہرگز نہ ہوگا۔

ہدایہ میں ہے:

لأنّ النسب كما يثبت بالنكاح الصحيح يثبت بالنكاح الفاسد و بالوطئ عن شبهة و بملك اليمين. اهـ. (۱)

ڈی این اے رپورٹ سے صرف جزئیت کا علم ہوگا مگر یہ جزئیت تو وطی زنا سے بھی پائی جا سکتی ہے اور زنا سے نسب کا ثبوت نہیں ہوتا، اور ڈی، این، اے ٹیسٹ میں ایسی کوئی صورت نہیں جو وطئ زنا اور وطئ حلال میں امتیاز پیدا کر دے اس لیے یہ رپورٹ ثبوتِ نسب کے لیے ناکافی ہے۔

ہاں اس سے قیامِ فراش کی بعض صورتوں میں نسب کا تعین ہو سکتا ہے، بدگمانی کا ازالہ ہو سکتا ہے، حرمت کا حکم ہو سکتا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے۔

❖ آج کے دور میں ڈی. این. اے. ٹیسٹ زیادہ تر وہ لوگ کراتے ہیں جنھیں اپنی بیوی بچے پر کسی وجہ سے شک ہو جاتا ہے یا باہم رنجش رہنے لگتی ہے اور شوہر تفریق چاہتا ہے تو کورٹ میں بیوی کی بدچلنی کی شکایت درج کرا کر بچے کی نفی کر دیتا ہے، بہت سے لوگ کسبِ معاش کے لیے سالہا سال تک بیویوں سے علاحدہ کہیں رہتے ہیں، پھر جب واپس آتے ہیں تو بیویوں کو شکوک و شبہات کے آزار میں مبتلا کر کے ان کا ڈی این اے ٹیسٹ کراتے ہیں۔

حالاں کہ انھیں ایسا کرنا شرعًا جائز نہیں کہ یہ کھلی ہوئی بدگمانی ہے جو حرام و گناہ ہے۔ یوں ہی بلا ثبوتِ شرعی کسی بھی مسلمان کی طرف گناہ کی نسبت کرنا جائز نہیں اور ڈی این اے رپورٹ ثبوتِ شرعی نہیں، اور بچہ بہر حال شوہر کا ہے اس لیے ٹیسٹ کرانے پھر بدگمانی میں مبتلا ہو کر رنج سہنے اور بیوی کو رنج میں مبتلا کرنے سے کوئی فائدہ نہیں۔

خاص اسی طرح کا ایک مقدمہ عدالتِ نبوی میں پیش ہوا تھا، اس کا فیصلہ سب کے لیے مشعلِ راہ اور درسِ عبرت ہے۔ ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے:

إنها قالت اختصم سعد بن أبي وقاص و عبد بن زمعة في غلامٍ فقال سعد: هذا يا رسول

---

(۱) الهداية ص: ٤١٤، ج: ٢، باب ثبوت النسب، مجلس البركات، مبارك پور

الله ابن أخي عتبة بن أبي وقاص عهد إليّ أنه ابنه انظر إلى شبهه.

و قال عبد بن زمعة هذا أخي يا رسول الله ! ولد على فراش أبي من وليدته فنظر رسول الله ﷺ إلى شبهه فرأى شبها بينا بعتبة فقال هو لك يا عبدُ "الولد للفراش و للعاهر الحجر". و احتجبي منه يا سودة بنت زمعة. فقالت فلم ير سودة قط. (۱)

وہ فرماتی ہیں کہ سعد بن ابی وقاص اور عبد بن زمعہ نے ایک بچے کے بارے میں باہم جھگڑا کیا تو سعد نے کہا کہ یا رسول اللہ ﷺ یہ میرے بھائی عتبہ بن ابی وقاص کا بیٹا ہے۔ وہ مجھے وصیت کر گیا ہے کہ یہ اس کا لڑکا ہے۔ آپ ذرا اس کی شکل و شباہت کی طرف نظر فرمائیے۔

اور عبد بن زمعہ نے کہا کہ یا رسول اللہ یہ میرا بھائی ہے میرے باپ کے بستر پر ان کی ام ولد کے شکم سے پیدا ہوا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے بچے کی شکل و شباہت پر نظر فرمائی تو اسے کھلے طور پر عتبہ کے مشابہ و ہم شکل پایا۔ پھر فرمایا کہ اے عبد! یہ تیرے لیے ہے۔ بچہ صاحب فراش کا ہے۔ اور زانی کے لیے پتھر۔ اور اے زمعہ کی بیٹی سودہ! تم اس بچے سے پردہ کرنا۔ حضرت عائشہ صدیقہ فرماتی ہیں کہ اس بچے نے کبھی بھی حضرت سودہ کو نہیں دیکھا کہ وہ اس سے پردہ کرتی تھیں۔

اور بخاری شریف کی روایت میں ہے:

احتجبي لِما رأى من شبهه بعتبة. (۲)

حجاب کرنے کا حکم حضور ﷺ نے اس وجہ سے دیا کہ اس بچے کو شکل و شباہت میں عتبہ کے جیسا پایا۔

اور نسائی شریف کی ایک روایت میں اس طرح ہے:

عن عبد الله بن الزّبير قال كانت لزمعة جارية يتطئها فجاءت بولد شبه الذي كان يظن به، فمات زمعة و هي حبلى. فذكرت ذلك سودة لرسول الله ﷺ: فقال رسول الله ﷺ "الولد للفراش". واحتجبي منه يا سودة فليس لك بأخٍ. (۳)

عبد اللہ بن زبیر سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ زمعہ کے پاس ایک باندی تھی جس کے ساتھ وہ وطی کیا کرتا تھا اور اسے ایک آدمی پر یہ گمان تھا کہ وہ اس سے زنا کرتا ہے، پھر اس باندی سے ایک بچہ پیدا ہوا جو اسی شخص کے مشابہ و ہم شکل تھا جس پر زمعہ کو گمان تھا اور ابھی یہ باندی حاملہ ہی تھی کہ زمعہ کا انتقال ہو گیا، بعد ولادت حضرت سودہ نے حضور ﷺ سے اس واقعہ

---

(۱) صحیح مسلم شریف: ٤٧١، ج:١، كتاب الرضاع، باب الولد للفراش، مطبوعه مجلسِ بركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور.

(۲) صحیح بخاری، ج:١، ص:٢٩٥، ٢٩٦، كتاب البيوع، باب شيئ المملوك من الحربي و هبة و عتقه، مطبوعه: مجلسِ بركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور

(۳) سنن نسائی شریف، ص:٩٤، ج:٢، كتاب الطلاق، باب الحاق الولد بالفراش.

کو بیان کیا تو آپ نے فرمایا کہ بچہ صاحب فراش کا ہے۔ اور اے سودہ تم اس سے پردہ کرنا کیوں کہ وہ تمھارا بھائی نہیں ہے۔

مذکورہ روایات پر ایک سرسری نظر ڈالنے سے ان امور کا انکشاف ہوتا ہے کہ:

- ❖ زمعہ کو اپنی باندی کے بارے میں اس بات کا ظن تھا کہ کسی شخص سے اس کے ناجائز تعلقات ہیں۔ اور عتبہ بن ابی وقاص نے اپنے بھائی کو وصیت کر کے ولیدۂ زمعہ سے اپنی شناسائی کا سربستہ راز منکشف بھی کر دیا۔
- ❖ پھر یہ واقعہ بھی ان کے غلط روابط کی تائید کرتا ہے کہ اس باندی کا بچہ ہو بہو عتبہ کے مشابہ تھا۔
- ❖ بلکہ اسی مشابہت کی بنیاد پر حضور پُرنور نبی کریم ﷺ نے اپنی رفیقۂ حیات زمعہ کی بیٹی سے پردہ کرنے کا حکم نافذ فرما دیا۔ اور نسائی شریف کی روایت کے مطابق تو صاف صاف حضرت سودہ اور اس بچے کے مابین رشتہ اخوت کا انکار بھی فرما دیا۔

یہ ایسے قرائن و شواہد ہیں کہ جن سے عتبہ بن ابی وقاص اور زمعہ کی ام ولد کے مابین نارواآشنائی کے ساتھ اس بات کا بھی ایک اشارہ ملتا ہے کہ ولیدۂ زمعہ کے شکم سے پیدا ہونے والا بچہ زمعہ کا نہیں تھا بلکہ عتبہ بن ابی وقاص کا تھا، لیکن رسول اللہ ﷺ نے "قیام فراش" کی بنیاد پر ان تمام شواہد و قرائن سے صرفِ نظر کرتے ہوئے صاف صاف یہ فیصلہ سنا دیا کہ:

"الولد للفراش و للعاهر الحجر". بچہ صاحب فراش (زمعہ) کا ہے اور زانی کے لیے پتھر۔

مسلمان کے لیے اپنے رسول کی پیروی ہی نجات کا ذریعہ ہے اس لیے مسلمان حضور ﷺ کی پیروی کریں، اور غلط روی سے بچیں۔

- ❖ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کوئی عورت کسی پر زنا بالجبر کا الزام لگاتی ہے تو اس کی شرمگاہ سے منی کا قطرہ حاصل کر کے ملزم اور منی کا D.N.A. ٹیسٹ کرتے ہیں، منی نہ ملی لیکن ملزم کا تھوک یا بال وغیرہ کوئی عضو مل گیا تو اس سے بھی D.N.A. ٹیسٹ کرتے ہیں۔ بسا اوقات زنا کے حمل سے بچہ پیدا ہو جاتا ہے تب بچے کا ہی ڈی، این، اے ٹیسٹ ہوتا ہے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ یہ ٹیسٹ اگر چہ پچاسوں ماہرین کریں اور مثبت رپورٹ دیں پھر بھی ملزم زانی نہیں قرار دیا جائے گا، اور نہ ہی اس کو سزا دی جائے گی۔ ہاں اگر اس حمل سے لڑکی پیدا ہوئی تو وہ ملزم پر حرام قرار دی جائے گی اور لڑکا پیدا ہوا تو وہ مدعیہ پر حرام ہوگا اس کی تشریح تمہید کے اخیر میں فتح القدیر کے حوالے سے گزر چکی ہے۔

- ❖ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بچہ کھو گیا پھر کئی سال کے بعد ملا اور شبہہ ہے کہ شاید یہی میرا کھویا ہوا بچہ ہے، یا کسی نے لاوارث سمجھ کر کسی بچے کو حفاظت کے لیے رکھ لیا، پھر کسی طرح معلوم ہوا کہ فلاں کا بچہ اتنے دنوں پہلے کھویا تھا اب وہ واپس کر رہا ہے مگر گھر والوں کو شک ہے کہ بچہ انھیں کا ہے، یا ہاسپٹل میں بچہ بدلی ہو گیا تو ان تمام صورتوں میں بچے کے ساتھ کبھی ماں کا یا باپ کا یا دونوں کا D.N.A. ٹیسٹ ہوتا ہے، رپورٹ مثبت ہوئی تو اسے اطمینان قلب کے ساتھ گھر والے قبول کر لیتے ہیں۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اس طرح کے حالات میں ڈی، این، اے ٹیسٹ کرانا جائز ہے تاکہ یہ تعیین ہو سکے کہ بچہ کس کا ہے۔

❖ اب ایک معاملہ یہ بھی سامنے آیا ہے کہ جو لوگ برطانیہ یا شام میں رہتے ہیں اور اپنے بچوں کو وہاں لے جانا چاہتے ہیں تو شک ہونے کی صورت میں سفارت خانے والے ان بچوں کا ڈی. این. اے. ٹیسٹ کراتے ہیں۔ رپورٹ مثبت ہوئی تو ویزا دیتے ہیں ورنہ درخواست کینسل کر دیتے ہیں۔ قصہ یہ ہے کہ لوگ دوسروں کے بچوں کو بھی ویزا کی آسانی کے لیے اپنی اولاد بتاکر برطانیہ وغیرہ لے جانے لگے، اس کی بنا پر یہ قانون نافذ ہوا اور کوئی بعید نہیں کہ آئندہ چل کر یہ قانون لازمی کر دیا جائے، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دوسرے ممالک بھی یہ قانون نافذ کر دیں۔

یہاں بھی اثبات نسب نہیں مقصود ہے، بلکہ صرف یہ تعیین مقصود ہے کہ اولاد کس کی ہے اور یہ تعیین ڈی. این. اے. رپورٹ سے ہو سکتی ہے، مسلمانوں پر یہ لازم ہے کہ اس طرح کے جھوٹ اور فریب دہی سے بچیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

☆☆☆☆

فیصلے

ڈی این اے ٹیسٹ اسلامی نقطۂ نظر سے

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

ڈی. این. اے(D.N.A.) کیا ہے؟

شریعتِ طاہرہ نے اولاد اور ان کے والدین نیز ان کے اصول وفروع (قریبی رشتہ داروں) میں ”جُزئیت“ کا علاقہ و رشتہ تسلیم کیا ہے، یہاں تک کہ زانی وزانیہ کے ملاپ سے پیدا ہونے والے بچوں میں بھی زانی وزانیہ کی جزئیت موجود ہے، (بلکہ دوسرے خاندان کی کسی عورت نے کسی بچے کو دو ڈھائی سال کی عمر میں دودھ پلا دیا تو اس سے بھی یک گونہ جزئیت کا علاقہ قائم ہو جاتا ہے) اسی جزئیت کا نام میڈیکل سائنس کی زبان میں ڈی. این. اے. (D.N.A) ہے۔ اور اس جزئیت کی تلاش و جستجو کا نام ڈی این اے ٹیسٹ ہے اور تلاش وجستجو کے نتیجے میں جو حقیقت اجاگر ہو کر سامنے آتی ہے اس کا نام ”ڈی. این. اے. ٹیسٹ“ کی رپورٹ ہے۔

یہ شرعی نقطۂ نظر سے ڈی. این. اے. کا تعارف ہوا۔

اور جدید سائنس کے نقطۂ نظر سے ڈی. این. اے. دراصل چند مخصوص اقسام کے کیمیاوی مرکب کا نام ہے، جس میں انسان کی اپنی شخصیت یا اس کے والدین اور اصول وفروع کی شخصیت و ذات کو ممتاز و متعیّن کرنے والے الگ الگ طرح کے موروثی اجزا پائے جاتے ہیں، کسی بھی انسان کے یہ اجزا پوری دنیا میں کسی اجنبی انسان کے اجزا سے میل نہیں کھاتے، جیسے ایک شخص کے انگوٹھے اور انگلیوں کے نشانات دوسرے شخص کے انگوٹھے اور انگلیوں کے نشانات سے میل نہیں کھاتے۔

تو کسی بھی انسان کے عضو یا جز میں خاص قسم کے اجزاے ممیّزہ کی تلاش اور جانچ کا نام ڈی این اے ٹیسٹ ہے، اور جانچ کے بعد وہ اجزاے ممیّزہ جس کے قرار پائیں اس کے ساتھ ان کے الحاق اور جس کے نہ ہوں اس سے ان کی نفی کی خبر کا نام ڈی این اے ٹیسٹ کی رپورٹ ہے۔

جانوروں کا ڈی این اے انسانوں کے ڈی این اے سے مختلف ہوتا ہے اور ہونا بھی چاہیے کہ دونوں الگ الگ نوع کے ہیں۔ ڈی این اے کی تحقیق سے یہ حقیقت منکشف ہوگئی کہ اسلام نے اولاد اور والدین کے درمیان جس جزئیت کا پتہ دیا تھا یہ اسی کا مشاہدہ اور انکشاف ہے، اس لیے جانچ جس قدر صحیح ہوگی رپورٹ اسی قدر صحیح اور حقیقت کے مطابق ہوگی۔

(ا) ڈی، این، اے ٹیسٹ اور اس کی رپورٹ کی شرعی حیثیت:

"کسی شخص کے ساتھ جزئیت کا الحاق یا اس کی نفی کی خبر" یہ اس کی شرعی حیثیت ہے، مگر یہ خبر "خبرِ محض" نہیں، بلکہ ایسی خبر ہے جس کی صحت کا بے شمار بار تجربہ ہو چکا ہے اور اب اس میں اصولی طور پر غلطی کا احتمال بہت ہی شاذ و نادر ہے، اس حیثیت سے یہ خبر "ظن غالب" کا افادہ کرتی ہے البتہ شرعی حکم کم سے کم دو مستند ماہرین کی رپورٹ ملنے کے بعد ہی جاری کرنا چاہیے اور اگر نجی موبائل مشین سے بھی جانچ کرا طمینان حاصل کر لیں تو مناسب ہے۔

شرع میں اس کی نظیر وہ **قرائن قویہ** ہیں جن کے افادہ و دلالت پر قلوب کو وثوق و اطمینان حاصل ہوتا ہے اور شریعت نے بھی ایک حد تک ان کا اعتبار کیا ہے۔

ہدایہ میں ہے:

فإذا استأذنها الولي فسكتت أو ضحكت فهو إذن لقوله عليه السلام:"البكرُ تستأمرُ في نفسها فإن سكتت فقد رضيت" ولأنّ جهة الرضاءفيه راجحة لأنها تستحيي عن إظهار الرغبة، لاعن الرّدّ، والضّحكُ أدلّ على الرضا من السكوت.اھ. (۱)

ہدایہ میں ہے:

وَلَوْ سَمِعَ مِنْ وَرَاءِ الْحِجَابِ لَا يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَشْهَدَ، وَلَوْ فَسَّرَ لِلْقَاضِي لَا يَقْبَلُهُ، لِأَنَّ النَّغْمَةَ تُشْبِهُ النَّغْمَةَ فَلَمْ يَحْصُل الْعِلْمُ إِلَّا إِذَا كَانَ دَخَلَ الْبَيْتَ وَعَلِمَ أَنَّهُ لَيْس فِيهِ أَحَدٌ سِوَاهُ ثُمَّ جَلَس عَلَى الْبَابِ وَلَيْس فِي الْبَيْتِ مَسْلَكٌ غَيْرُهُ، فَسَمِعَ إِقْرَارَ الدَّاخِلِ وَلَا يَرَاهُ ، لَهُ أَنْ يَشْهَدَ، لِأَنَّهُ حَصَلَ الْعِلْمُ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ. (۲)

نیز ہدایہ میں ہے:

وَكَذَا إِذَا رَأَى رَجُلًا وَامْرَأَةً يَسْكُنَانِ بَيْتًا وَ يَنْبَسِطُ كُلٌّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا إِلَى الْآخَرِ انْبِسَاطَ الْأَزْوَاجِ.(جاز له أن يشهد بأنها زوجة) اھ. (۳)

---

(۱) الهداية ص: ٢٩٤، ج ٢، باب في الأولياء من كتاب النكاح، مجلس البركات، مبارك پور

(۲) الهداية ص: ١٤٢، ج:٣، كتاب الشهادة، مجلس البركات، مبارك پور

(۳) الهداية ص: ١٤٣، ج:٣، كتاب الشهادة، مجلس بركات، مبارك پور

ان قرائن میں D.N.A. ٹیسٹ کی رپورٹ جس قرینے سے زیادہ قریب اور زیادہ موافق ہے وہ قرینۂ عقلیہ ہے۔ خالی گھر میں جو شخص داخل ہوا اور وہاں اس کے سوا کسی اور کے جانے کا عادۃً احتمال نہیں ہے کیوں کہ ہر طرف سے آنے جانے کے راستے بند ہیں اس لیے بلا شبہہ عقل باور کرتی ہے کہ اقرار کرنے والا وہی شخص ہے جو گھر میں داخل ہوا ہے۔ اسی طرح مثلاً اسپتال میں کسی عورت کے بچہ پیدا ہونے کے بعد دوسرے بچوں میں مخلوط ہو کر مشتبہ ہو گیا مگر D.N.A. ٹیسٹ سے اس کی جزئیت وہاں پر داخل صرف ایک زچہ سے پائی جاتی ہے۔ اور اس کے سوا بقیہ کسی زچہ سے اس کا ڈی. این. اے. میل نہیں کھاتا، تو عقل شہادت دیتی ہے کہ اُس کی ماں وہی زچہ ہے جس سے اس کا ڈی. این. اے. میل کھا رہا ہے، یا جس کی جزئیت اس میں پائی جاتی ہے۔ وہ اس کے سوا کسی اور زچہ کا بچہ نہیں یہاں تک کہ جو شخص باہم موافقت رکھنے والے ان موروثی اجزا کو پہچانتا ہو اور اس نے جانچ کے دوران ان کا مشاہدہ کیا تو وہ اس کی شہادت بھی دے سکتا ہے کہ یہ فلاں زچہ کا جز ہے۔

اس طور پر دیکھا جائے تو ”ڈی، این، اے ٹیسٹ رپورٹ“ کی حیثیت ”قرینۂ عقلیہ“ کی ہے اور اب تو ہزار ہا ہزار بلکہ بے شمار بار کے مشاہدات و تجربات سے یہ امر یقینی ہو چکا ہے کہ یہ رپورٹ سو فیصد صحیح ہوتی ہے اور اس میں غلطی کا احتمال عادۃً نہیں رہ گیا ہے، دنیائے طب و سائنس میں اس کا حال یہی ہے اور دنیا کی حکومتوں نے بھی اپنی آسانی کے لیے اس پر اعتماد کیا ہے۔

ہاں یہ رپورٹ سو فیصد صحیح اس وقت ہے جب سیمپل صحیح طور پر لیا گیا ہو، مشین نے جو رپورٹ دی اسے صحیح پڑھا اور سمجھا جائے، ایک ہی عضو کے پندرہ (۱۵) یا کم از کم تیرہ (۱۳) مقامات سے ٹیسٹ کیا گیا ہو، مشین درست ہو، جانچ سے پہلے اس کی صفائی وغیرہ کر لی گئی ہو ٹیکنیشین باصلاحیت ہو، تجربہ کار ہو، کیمیکل اچھے استعمال کیے گئے ہوں۔ اگر یہ سب باتیں پائی جائیں تو رپورٹ صحیح ہوگی۔ ان شرائط پر رپورٹ کی صحت کی بنا ایسی ہی ہے جیسی شرعی فتوے کی صحت کی بنا متعدّد شرائط پر ہوتی ہے، مثلاً مفتی فقیہ ہو، ماہر مفتی کی خدمت میں شب و روز رہ کر مشقِ فتویٰ نویسی کی ہو، سوال کو بغور پڑھ کر اچھی طرح سمجھ لیا ہو، موافق، مخالف، جزئیات میں غور کر کے موافق جزئیات سے استناد کیا ہو، ساتھ ہی عرفِ ناس و حالاتِ زمانہ پر بھی نظر ہو، اضطرار وغیرہ کی استثنائی صورتوں سے غفلت نہ برتے، ان شرائط کے ہوتے ہوئے ماہر، ذمہ دار مفتی کا فتویٰ صحیح اور معتمد تسلیم کیا جاتا ہے۔ ویسے ہی ڈی. این. اے. کے ماہر کی رپورٹ بھی درج بالا شرائط کے ہوتے ہوئے صحیح و معتمد تسلیم کی جائے گی۔

(۲) زنا و قتل وغیرہ جرائم کا ثبوت ”ڈی. این. اے.“ سے

ڈی، این، اے کی رپورٹ سے زنا، سرقہ، قتل وغیرہ موجب حد و قصاص جرائم کا ثبوت نہیں ہو سکتا کیوں کہ شریعت نے زنا کے ثبوت کے لیے اقرار یا چار دین دار مردوں کی چشم دید شہادت اور دوسرے حدود و قصاص کے ثبوت کے لیے اقرار یا دو مردوں کی شہادت لازمی قرار دی ہے اور یہ رپورٹ نہ اقرار ہے، نہ شہادت۔

لٰہذا ڈی، این، اے، ٹیسٹ کی رپورٹ سے زنا، سرقہ، قتل وغیرہ موجب حد و قصاص جرائم کا ثبوت نہ ہوگا، ہاں! اس کی حیثیت ”قرینۂ عقلیہ“ کی ہے اس لیے اس کی رپورٹ میں عضو یا جز کا نمونہ جس کا قرار پائے گا اس سے تفتیش ہو سکتی ہے۔

(۳) کسی بچے کے چند دعوے دار ہوں اور کسی کے پاس واضح شرعی ثبوت نہ ہو تو ایسے بچے کا نسب ڈی. این. اے. ٹیسٹ کے ذریعہ متعیّن کیا جاسکتا ہے

(الف)- جس بچے کے چند دعوے دار ہوں اور کسی کے پاس شرعی ثبوت نہ ہو تو ایسے بچے کا نسب ڈی. این. اے. ٹیسٹ کے ذریعہ متعیّن کیا جاسکتا ہے۔

(ب)- یوں ہی چند نومولود بچے خلط ملط ہو کر مشتبہ ہو گئے جیسا کہ بسا اوقات زچہ خانے میں ہو جاتا ہے تو ڈی. این. اے. ٹیسٹ کے ذریعہ ان بچوں کا نسب متعیّن کیا جاسکتا ہے۔

(ج)- کسی شخص پر اپنے باپ کے علاوہ کی طرف اپنے کو منسوب کرنے کا شبہہ ہو تو اس ٹیسٹ کے ذریعہ یہ شبہہ دور کیا جاسکتا ہے۔

(د)- کسی پر زنا کا الزام ہو اور عورت کسی کے نکاح یا عدت میں نہ ہو اور ڈی. این. اے. رپورٹ مثبت ہو تو پیدا ہونے والی بچی مُلزَم پر حرام قرار پائے گی۔

مآخذ

فتح القدیر میں ہے:

ولو ادعاه اثنان خارجان معا و وصف أحدهما علامة في جسده فطابق، فهو أولى من الآخر، إلا أن يقيم الآخر البينة فيقدم على ذي العلامة... ولو لم يصف أحدهما علامة كان ابنهما لاستوائهما في سبب الاستحقاق وهو الدعوة... إنما قدم ذو العلامة للترجيح بها بعد ثبوت سببي الاستحقاق بينهما وهو دعوى كل منهما. بخلاف ما لو ادّعا اثنان عينا في يد ثالث وذكر أحدهما علامة لا يفيد شيئا. وكذا في دعوى اللقطة لا يجب الدفع بالوصف لأن سبب الاستحقاق هنا ليس مجرد الدعوى، بل البيّنة. فلو قضي له لكان له إثبات الاستحقاق ابتداء بالعلامة وذٰلك لا يجوز إنما حال العلامة ترجيح أحد السببين على الآخر. ولو ادعاه اثنان خارجان فأقام أحدهما البينة أنه كان في يده قبل ذٰلك كان أحق به لظهور تقدم اليد، وكلما لم يترجح دعوى واحد من المدّعيين يكون ابنا لهما. اهـ (۱)

بدائع الصنائع میں ہے:

فإن أمكن ترجيح أحدهما بوجه من الوجوه من الإسلام والحرية و العلامة

(۱) فتح القدیر، ص: ۱۰۵، ۱۰٦، ج: ٦، کتاب اللقیط، برکات رضا، پور بندر، گجرات

والید و قوة الفراش و غیر ذلك من أسباب الترجیح یعمل بالراجح.اھ (۱)

اسی میں ہے:

”لو ادعاه رجلان أنه ابنهما ولا بینة لهما فإن كان أحدهما مسلما والآخر ذمیا فالمسلم أولی؛ لأنه أنفع للّقیط، وكذلك إذا كان أحدهما حرا والآخر عبدا فالحر أولیٰ لأنه أنفع له، وإن كانا مسلمین حر ین فإن وصف أحدهما علامة في جسده فالواصف أولی به عندنا ... لأن الدعوتین متی تعارضتا یجب العمل بالراجح منهما وقد ترجح أحدهما بالعلامة؛ لانه إذا رضی العلامة ولم یصف الآخر دل علی أن یده علیه سابقة فلا بد لزوالها من دلیل. والدلیلُ علیٰ جواز العمل بالعلامة قولُه تعالیٰ عز شانه خبراً عن أهل تلك المرأة : ” اِنْ كَانَ قَمِيْصُهٗ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَ هُوَ مِنَ الْكٰذِبِيْنَ ۝ وَ اِنْ كَانَ قَمِيْصُهٗ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَ هُوَ مِنَ الصّٰدِقِيْنَ ۝ فَلَمَّا رَاٰ قَمِيْصَهٗ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ اِنَّهٗ مِنْ كَيْدِكُنَّ ؕ اِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيْمٌ ۝ .“ [یوسف:۲۶ – ۲۸] حكی الله تعالیٰ عن الحكم بالعلامة عن الأمم السالفة فی كتابه العزیز ولم یغیّر علیهم، والحكیم إذا حكی عن منكر غَیَّره فصار الحكم بالعلامة شریعة لنا مبتدأة (۲)

فتح القدیر میں ہے:

والمخلوقة من مائه بنته حقیقةً لغةً، ولم یثبت نقلٌ فی اسم البنت والولد شرعاً، والإتفاق علیٰ حرمة الإبن من الزنا علیٰ أُمه فعلمنا انّ حكم الحرمة ممّا اعتبر فیه جهة الحقیقة، ثم هو الجاری علی المعهود من الاحتیاط فی أمر الفروج ، وبحرمة البنت من الزنا قال مالك فی المشهور و احمد اھ . (۳)

مختصر یہ کہ:ڈی. این. اے. ٹیسٹ کی رپورٹ ثبوت شرعی نہیں، اس کی حیثیت قرینہ عقلیہ کی ہے، لہٰذا شریعت نے جن امور میں قرائن کا اعتبار کیا ہے ان تمام امور میں اس رپورٹ کا بھی اعتبار ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

☆☆☆☆☆

---

(۱) بدائع الصنائع، ص:۳۸٦، ج:۵، كتاب الدعوی، فصل: واما بیان ما یظهر به النسب، ج:٦، ص:۳۸٦، بركاتِ رضا، پور بندر، گجرات

(۲) بدائع الصنائع، كتاب اللقیط، ص:۳۰۳، ج:۵ پور بندر، گجرات– و – ص: ۱۹۹، ج:٦، دار الكتب العلمیة، بیروت، لبنان

(۳) فتح القدیر، ص:۲۱۱، ج:۳، بیان المحرمات، كتاب النكاح، فصل في بیان المحرمات، بركاتِ رضا، پور بندر، گجرات

بیسواں فقہی سیمینار

منعقدہ:۶/۷/۸/رجب ۱۴۳۴ھ
مطابق ۱۷/۱۸/۱۹/مئی ۲۰۱۳ء
بروز جمعہ، شنبہ، یک شنبہ
بمقام: جامعۃ البرکات، علی گڑھ

موضوعات

۵۷- انٹرنیٹ کے مواد و مشمولات کا شرعی حکم
۵۸- عذر کے باعث طوافِ زیارت کا شرعی حکم
۵۹- چلتی ٹرین پر فرض اور واجب نمازوں کا شرعی حکم
۶۰- جینیٹک ٹسٹ کا شرعی حکم

انٹرنیٹ کے مواد و مشمولات کا شرعی حکم

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

انٹر نیٹ کے مواد و مشمولات کا شرعی حکم

ترتیب: مولانا محمد ناصر حسین مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بغرض آسانی اس سوال نامے کو تین حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے: (۱) انٹر نیٹ اور اس کے جزئیات کا تعارف (۲) انٹر نیٹ کے مواد اور ان کے ماخذ و مراجع (۳) ویب سائٹوں میں غیر قانونی مداخلت کے امکانات۔

پہلا حصہ: انٹر نیٹ اور اس کے جزئیات کا تعارف

انٹر نیٹ کی لفظی تشریح: ''انٹر-نیٹ'' میں ''انٹر'' کا لفظ ''انٹر نیشنل'' سے اور ''نیٹ'' کا لفظ ''نیٹ ورک'' سے لیا گیا ہے، یعنی انٹر نیٹ ''انٹر نیشنل نیٹ ورک'' کا مخفف ہے جس کا معنی ''بین الاقوامی جال'' ہے۔

انٹر نیٹ کی اصطلاحی تعریف: ''انٹر نیٹ'' کمپیوٹروں کا ایسا بین الاقوامی جال (International Network) ہے جو آپس میں ٹیلی فون لائنوں کے ذریعہ کمپیوٹر فائلوں کے لین دین کے ایک مخصوص طریقے (TCP/IP) کے تحت جڑے ہوئے ہیں۔ یہ جال لوگوں کو انٹر نیٹ کے کمپیوٹر کے اندر محفوظ ڈاٹا (کتاب، مضمون، تصویر وغیرہ) تک رسائی فراہم کرتا ہے۔ انٹر نیٹ سے ۲۴ ر گھنٹے مستقل منسلک رہنے والے کمپیوٹر کو سائٹس (Sites) کہتے ہیں۔ یہ کمپیوٹر سائٹس کبھی بند نہیں ہوتے اور نہ ہی ان کا رابطہ دوسرے کمپیوٹرز سے منقطع ہوتا ہے۔ ان کمپیوٹرز کا باہمی رابطہ برابری کی بنیاد پر ہے یعنی نہ تو کوئی کمپیوٹر آفیسر کا کردار ادا کر رہا ہے اور نہ کوئی ماتحت کا جیسا کہ عام طور پر کمپیوٹر نیٹ ورک میں ہوتا ہے۔

انٹر نیٹ سے متعلق کچھ تفصیلات: انٹر نیٹ کوئی پروگرام نہیں، ہارڈ ویئر (Hardware) کی طرح کوئی شی نہیں، کوئی سافٹ ویئر (Software) نہیں اور نہ ہی کوئی کمپیوٹر ہے۔ درحقیقت یہ کمپیوٹرز کا کمپیوٹرز کے ساتھ رابطہ ہے۔ جس کے ذریعہ لوگ معلومات کا لین دین کرتے ہیں۔ یہ معلومات ایک برقی خط یا ایک کتاب یا کمپیوٹر کے پروگرام یا تصویر وغیرہ کسی بھی صورت میں ہو سکتی ہیں۔

پہلے پہل کمپیوٹروں کے اس جال (Internet) میں صرف تعلیمی اور حکومتی ادارے شامل تھے لیکن آہستہ آہستہ

اس میں کاروباری، صنعتی، پیشہ ور اور عام لوگوں نے اپنا کردار ادا کرنا شروع کر دیا۔ جس کے نتیجے میں آج اربوں افراد بلاواسطہ یا بالواسطہ انٹرنیٹ سے منسلک ہیں جب کہ ان کی تعداد میں ہر سال تیس فیصد اضافہ ہو رہا ہے۔

جب ہم کہتے ہیں کہ انٹرنیٹ پر یہ معلومات میسر ہیں تو اس سے مراد یہ ہے کہ انٹرنیٹ سے منسلک کسی کمپیوٹر میں یہ معلومات محفوظ ہیں۔ ان معلومات میں حکومتی دستاویزات، سائنسی تحقیقات، کاروباری اداروں کا تعارف و خدمات وغیرہ کی تفصیل شامل ہو سکتی ہے۔ غرض کہ دنیا کی ہر صنعت و شعبے کے بارے میں معلومات انٹرنیٹ پر میسر ہیں۔

انٹرنیٹ کی دنیا بے حد وسیع و عریض ہے جس میں کروڑوں کمپیوٹر جڑے ہوئے ہیں۔ لیکن ایسا بالکل نہیں ہے کہ ہم کسی بھی دوسرے کمپیوٹر سے براہ راست معلومات حاصل کر لیں یا اپنی معلومات اسے دے سکیں۔ اس کے لیے خاص سسٹم، پروٹوکول اور کچھ سافٹ ویئر کی ضرورت پڑتی ہے۔

ایک کمپیوٹر کے مواد کو دوسرے کمپیوٹر میں ٹرانسفر کر کے دیکھنے، پڑھنے یا حاصل کرنے کے لیے دو طریقے استعمال کیے جاتے ہیں:

(۱) ای میل (۲) ویب سائٹ

① **ای میل:** زمانہ قدیم سے ہی ترسیل کا عمل چلا آرہا ہے جو ہر دور میں ترقی کے زینے طے کرتا رہا ہے۔ آج ترسیل کا عمل ہماری روزمرہ زندگی کی ایک اہم ضرورت بن چکا ہے۔ کمپیوٹر کی ایجاد نے روایتی ترسیل کو ترقی دے کر الکٹرانک ترسیل میں تبدیل کر دیا، اس طریقہ کو برقی ڈاک، برقی ترسیل، برقی پیغام رسانی وغیرہ الفاظ سے تعبیر کر سکتے ہیں۔

ای میل دراصل Electronic Mail کا مخفف ہے۔ یہ ایک ایسا طریقہ کار ہے جس کی مدد سے الیکٹرانک دستاویزوں کو ایک نیٹ ورک سے جڑے ایک شخص سے دوسرے شخص کو بھیجا جاتا ہے۔ بھیجنے والا یا پانے والا اس کام کے لیے کوئی الیکٹرانک آلہ (ڈیسک ٹاپ کمپیوٹر، لیپ ٹاپ، ٹیبلیٹ، انڈرائڈ، بلیک بیری، ای بک ریڈر، یا موبائل فون) استعمال کرتے ہیں۔ ای میل کا استعمال دو طرح سے ہوتا ہے۔

❶ **IMAP/POP ای میل:** یہ ای میل استعمال کرنے کا وہ طریقہ ہے جس میں بھیجی جانے والی ای میل Server میں محفوظ رہتی ہے جسے کسی بھی ای میل سافٹ ویئر جیسے آوٹ لوک وغیرہ کی مدد سے اپنے کمپیوٹر کے ہارڈ ڈسک میں ڈاؤن لوڈ کر کے Save کیا جا سکتا ہے۔ اور جب چاہیں پڑھا جا سکتا ہے۔ اس سسٹم کا فائدہ یہ ہے کہ ای میل اپنے کمپیوٹر میں ہمیشہ کے لیے محفوظ ہو جاتی ہے۔ انٹرنیٹ کے بغیر (آف لائن) بھی ان کو پڑھا جا سکتا ہے۔

اس طریقے کا استعمال کرنے کے لیے ذاتی ڈومین (ذاتی ویب سائٹ) ہونا لازمی ہے۔ جس کے Server کو ای میل جمع رکھنے کے لیے استعمال کیا جا سکے۔ اسی لیے یہ طریقہ مہنگا ہے۔ زیادہ تر تجارتی، تعلیمی یا حکومتی ادارے اس کا استعمال کرتے ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے: info@aljamiatulashrafia.org

❷ **WEB BASED ای میل:** زیادہ تر لوگ ای میل کا یہی طریقہ استعمال کرتے ہیں کیوں کہ یہ بے حد

آسان ہے۔ کوئی بھی شخص چند منٹ میں ہی ایک ای میل اکاؤنٹ کا مالک بن سکتا ہے، اور وہ بھی بالکل مفت۔ اس طریقے میں ای میل، ای میل سرور میں محفوظ رہتی ہے اور اسے پڑھنے کے لیے اکاؤنٹ میں لاگ اِن کرکے اسے آن لائن ہی پڑھنا پڑتا ہے۔ لیکن اس کا سب سے بہتر پہلو یہ ہے کہ پوری دنیا میں کہیں سے بھی اسے پڑھا جاسکتا ہے۔ اپنا ذاتی کمپیوٹر نہ بھی ہو تو کوئی بات نہیں، کسی بھی سائبر کیفے میں بیٹھ کر اپنے اکاؤنٹ میں لاگ اِن کرکے اپنی ای میل پڑھ سکتے ہیں۔ انٹرنیٹ میں بے شمار ایسی ویب سائٹس موجود ہیں جو مفت ای میل سروس مہیا کرتے ہیں لیکن ان میں سے صرف تین بے انتہا مقبول ہیں اور دنیا کے تقریباً ۹۰ فیصد لوگ ان تینوں میں سے ہی کسی ایک کا استعمال کرتے ہیں۔ وہ تینوں یہ ہیں:
Hotmail, Yahoo mail, Gmail۔ اس کی مثال یہ ہے: mdnizamuddinrizvi@gmail.com

(۲) ویب سائٹس کا تعارف: چوں کہ انٹرنیٹ کے تمام مشمولات و مواد مختلف ویب سائٹس کے صفحات پر بکھرے ہوتے ہیں۔ اس لیے ویب سائٹ کو جاننا ضروری ہے۔

ویب سائٹ کی تعریف: جس طرح لائبریری ایک ایسا مقام ہے جہاں سے ہم ہر طرح کی معلومات حاصل کرتے ہیں، اسی طرح انٹرنیٹ میں بھی کچھ ایسے مقامات ہوتے ہیں جہاں سے ہم معلومات حاصل کرتے ہیں، ان مقامات کو ویب سائٹ (Website) کہا جاتا ہے، ویب سائٹ دو لفظوں سے مل کر بنا ہے، ''ویب'' اس کے معانی ''جال، جالا، جھلّی، بُنی ہوئی شی'' ہیں، دوسرا لفظ ''سائٹ'' ہے جس کے معنی مقام و جگہ کے ہیں۔ اور ویب سائٹ کا مطلب انٹرنیٹ کے پھیلے ہوئے جال کا کوئی مقام یا کوئی جگہ۔ کبھی کبھی مختصراً صرف سائٹ (Site) بھی کہا جاتا ہے۔

ویب سائٹ کا کوئی مادی وجود نہیں ہوتا ہے، یہ مقامات انٹرنیٹ سے جڑے دوسرے کمپیوٹروں (جنھیں Server کہا جاتا ہے) میں موجود ہوتے ہیں جن سے معلومات حاصل کرنے کے لیے انٹرنیٹ کنکشن کے ساتھ ساتھ ایک خاص قسم کے سافٹ ویئر کی بھی ضرورت پڑتی ہے جسے Browser کہا جاتا ہے۔ چند براوزر یہ ہیں: ,Chrome, Firefox Opera, Internet Explorer۔ کسی بھی ویب سائٹ کے صفحات انھیں براوزر پر ظاہر ہوتے ہیں۔ Opera نامی براوزر تو نوکیا کمپنی کے ہر ملٹی میڈیا موبائل میں انٹرنیٹ چلانے کے لیے مہیا ہے۔

ویب سائٹ کا ایڈریس: جس طرح ہر کتاب کا ایک نام رکھا جاتا ہے اور اسی نام کی بدولت ہم لائبریری میں موجود ہزاروں کتابوں میں سے اپنی مطلوبہ کتاب کو ڈھونڈھ لیتے ہیں اسی طرح ہر ویب سائٹ کا ایک نام ہوتا ہے جسے (Domain name) کہا جاتا ہے۔ ڈومین نیم کے دو حصّے ہوتے ہیں پہلے حصّے میں اس ویب سائٹ کا نام اور دوسرے حصے میں ,com, net, org, in, uk وغیرہ جیسے الفاظ ہوتے ہیں جو کسی کمپنی، تنظیم، سرکار، یا ملک کی طرف اشارہ کرتے ہیں، اور نام کے دونوں ٹکڑوں کے درمیان ایک نقطہ ''.'' (dot) ہوتا ہے۔ ڈومین نیم کی مثال، جیسے:

bbcurdu.com, aljamiatulashrafia.org, irctc.co.in, indianrail.gov.in۔
انھیں ویب ایڈریس بھی کہا جاتا ہے۔

امریکہ کی ریاست کیلیفورنیا میں موجود ادارے Internet Corporation for Assigned Names (ICANN) and Numbers سے ویب سائٹ کے یہ ڈومین نیم رجسٹرڈ کرانا لازمی ہوتا ہے۔ اس ادارے نے پوری دنیا میں بے شمار رجسٹرار مقرر کر رکھے ہیں جن سے ڈومین نام (یعنی ویب سائٹ کا نام) رجسٹرڈ کروایا جاتا ہے۔

ویب سائٹ کی اقسام: ویب سائٹ کو ہم مواد و مشمولات کے لحاظ سے بنیادی تین قسموں میں بانٹ سکتے ہیں:

① بلاگ ویب سائٹ ② پرسنل/پرائیویٹ (ذاتی) ویب سائٹ

③ سوشل (سماجی) و عوامی ویب سائٹ

① **بلاگ ویب سائٹ:** انگریزی کے لفظ "Web Log" سے بنا ہے، جس کے معنی ہیں ایک ہمیشہ اَپ ڈیٹ کی جانے والی ذاتی آن لائن ڈائری۔ بلاگ انٹرنیٹ پر وہ ویب سائٹس "websites" ہیں جو عام طور پر کوئی بھی فرد ذاتی طور پر شروع کر سکتا ہے۔ بلاگ کو انٹرنیٹ ڈائری بھی کہا جا سکتا ہے، جس میں تاریخی ترتیب سے اندراجات کیے جاتے ہیں۔ یہ وہ جگہ ہے جہاں اپنے خیالات اور جذبات کا کھل کر اظہار کر سکتے ہیں، روایتی ڈائری کے برعکس یہ ویب ڈائری (بلاگ) صرف اپنے تک محدود رکھنے کے واسطے نہیں بلکہ عام لوگوں کے پڑھنے کے لیے کھلی رہتی ہے۔ انٹرنیٹ کی دنیا میں E-mail کے بعد بلاگ کافی مقبول ہے۔ بلاگ اور ای میل میں بنیادی فرق یہ ہے کہ ای میل صرف وہی پڑھ سکتا ہے جس کو بھیجا گیا، لیکن بلاگ میں ایسی بات نہیں، بلاگ ہر شخص کے لیے کھلا ہوتا ہے اسے کوئی بھی پڑھ سکتا ہے۔ سب سے خاص بات یہ ہے کہ عام طور سے بلاگ بنانے کے لیے نہ ڈومین نام رجسٹرڈ کرانے کی ضرورت ہوتی ہے اور نہ ہی ویب ہوسٹنگ سروس کی۔ یہ سب کچھ بالکل مفت میں بھی ممکن ہے۔ یعنی ہم مفت میں ایک ویب سائٹ کے مالک بن سکتے ہیں۔

بلاگ نے نہ صرف لاکھوں لوگوں کو اپنے جذبات و احساسات بیان کرنے اور اپنے مضامین و مقالات پیش کرنے کے لیے ایک اسٹیج فراہم کیا ہے بلکہ اس نے انٹرنیٹ کی دنیا کو بھی وسعت دی ہے۔ بلاگ نے لوگوں کو خبر، مضمون اور دیگر معلومات حاصل کرنے کے علاوہ انھیں لکھنے کی بے پناہ طاقت دی ہے۔ آزاد اور غیر تجارتی ذریعہ ہونے کے ناطے بلاگ لوگوں کو وہ بات کہنے کا موقع دیتا ہے جو دیگر ذرائع ترسیل فراہم نہیں کرتے۔ انٹرنیٹ کی دنیا میں بلاگ کی عمر دس، بارہ برس ہے۔ لیکن اس دوران یہ عام لوگوں کے ذاتی اظہار اور ترسیل کا ایک اہم ذریعہ بن کر ابھرا ہے۔ دنیا میں سب سے پہلے بلاگنگ کی شروعات ۱۹۹۷ء میں ہوئی۔ دسمبر ۱۹۹۷ء میں Johan Barger نے robotwisdom.com کی شروعات کی اور پہلی بار اسے "ویب لاگ" کا نام دیا گیا۔ ۱۹۹۹ میں Peter Merhotz نے اسے مختصر کر کے Blog کر دیا تب سے انٹرنیٹ پر بلاگ کی جو شروعات ہوئی ہے وہ کہاں جا کے رکے گی کچھ نہیں کہا جا سکتا۔

تیز آسان اور مفت سروس ہونے کی وجہ سے بلاگ عوام میں کافی مقبول ہوتا جا رہا ہے، یہاں نہ ادارہ یہ لکھنے کی پریشانی ہے نہ پریس قانون کی کوئی پابندی، بس جو دل میں آئے لکھتے جائیے۔ بات کہنے کی پوری آزادی بلاگ کی اصل طاقت ہے۔ پوری دنیا میں ظلم، استحصال کے خلاف اور جمہوریت کی چاہت رکھنے والوں کو بلاگنگ نے ایک آواز عطا کی ہے۔ بلاگنگ بنیادی طور پر ایک جمہوری ذرائع تبلیغ و ترسیل (DemocraticMedium of Communication) ہے۔ یہاں

نہ کوئی لکھنے کے لیے مجبور ہے، نہ پڑھنے کے لیے۔ جو اچھا لکھتا ہے اس کے بلاگ پر خود بخود بھیڑ اکٹھا ہو جاتی ہے۔ بلاگ کی کامیابی کی یہ دلیل مانی جاتی ہے کہ کتنے لوگوں نے آپ کا بلاگ پڑھا اور اس پر اپنی رائے پیش کی۔

بلاگنگ ایک ایسا ذریعہ تبلیغ و ترسیل ہے جس میں لکھنے والا ہی ایڈیٹر ہے اور ناشر (پبلشر) بھی۔ یہاں نہ تو کوئی سیاسی پابندی ہے اور نہ جغرافیائی حدود۔ یہ زماں و مکاں کی پابندی سے پوری طرح آزاد ہے۔ یہاں نہ تو سرکولیشن کی پریشانی ہے اور نہ مقررہ وقت پر شائع کرنے کا جھنجٹ۔ دوسرے لفظوں میں یہاں انسانی سوچ فضا میں سانس لینے کو پوری طرح آزاد ہے۔ بلاگ کی دنیا کا حساب کتاب رکھنے والی کمپنی ''Technorati'' کی پچھلی رپورٹ جون ۲۰۰۸ء کے مطابق 112.8 ملین بلاگ انٹرنیٹ پر دستیاب ہیں۔ کمپنی کے مطابق ہر چھ مہینے میں بلاگوں کی تعداد دوگنی ہو جاتی ہے۔ مختلف علوم و فنون سے متعلق ہزاروں بلاگ انٹرنیٹ پر موجود ہیں جن میں لوگ آئے دن کے واقعات اور علمی گفتگو نشر کرتے رہتے ہیں۔

بلاگنگ کی ترقی اور مقبولیت کو دیکھتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ بلاگ عوامی ذرائع ابلاغ و ترسیل کا ایک اہم ذریعہ بن چکا ہے۔ اس میں کوئی بھی فرد آن لائن صحافت کی ایک نئی دنیا بسا سکتا ہے۔ بلاگ پر جو کچھ لکھا یا پیش کیا جاتا ہے، عام طور پر لوگ اسے سنجیدہ نہیں مانتے۔ کیوں کہ بلاگ اخبار سے بھی زیادہ آزاد بلکہ مکمل طور سے آزاد ذریعۂ ابلاغ ہے۔ بلاگ کی سہولت فراہم کرنے والی کمپنیوں میں گوگل کی www.blogger.com اور www.wordpress.com پوری دنیا میں سب سے زیادہ مقبول و مشہور ہیں۔ مواد اور خصوصیت کے مطابق بلاگ میں مختلف چیزیں ڈال سکتے ہیں۔ کتاب، مضمون، اپنی رائے، تصویر، ویڈیو، آڈیو، کسی ادارے کا تعارف وغیرہ۔ یعنی بلاگ کو اپنی ضرورت کے مطابق ڈھال سکتے ہیں۔ بلاگ میں خرابی یہ ہے کہ کسی کمپنی کے ماتحت رہ کر ہی بن سکتا ہے اور چل سکتا ہے، اگر کمپنی نے اپنی سروس بند کر دی تو سارے بلاگ ویب سائٹ یک لخت بند ہو جائیں گے۔ یعنی اس طرح کے ویب سائٹس کی مالک و مختار کمپنی ہوتی ہے، بلاگ کی مثال: www.nasirmisbahi.wordpress.com ہے۔ یہ بلاگ اکابر اہلِ سنت کی ان کتابوں کی اشاعت کے لیے میں نے بنایا ہے جو بدمذہبوں کے رد و ابطال میں لکھی گئی ہیں۔ اس بلاگ کے نام ہی سے ظاہر ہے کہ یہ ''ورڈ پریس'' کا ماتحت ہو کر چل رہا ہے اور یہ آزاد نہیں ہے۔

۲ پرسنل/پرائیویٹ (ذاتی) ویب سائٹ: یہ ویب سائٹ کسی بھی فرد، تنظیم، اسکول، ادارہ، بینک، کمپنی کا اپنا ذاتی ویب سائٹ ہوتا ہے، اس طرح کے ویب سائٹ کو اپنی مرضی کے مطابق بنوایا جاتا ہے، اور کسی کے ماتحت نہیں ہوتا بلکہ آزاد ہوتا ہے، لیکن چوں کہ ہر ادارے یا کمپنی کا کمپیوٹر ہر وقت آن لائن نہیں رہتا اس لیے اس طرح کے ویب سائٹ کو چلانے کے لیے انٹرنیٹ سروس مہیا کرنے والی کسی کمپنی کے سرور (Server) میں اسپیس (مخصوص جگہ) خریدنی اور بک کرانی پڑتی ہے جہاں ہم اپنے مواد و مشمولات کو محفوظ کر سکتے ہیں، اور Server چوں کہ ہمیشہ چالو رہتا ہے کبھی بند نہیں ہوتا، اس لیے دنیا کے کسی بھی گوشے میں اپنے کمپیوٹر، لیپ ٹاپ یا موبائل کے ذریعہ Server سے رابطہ کر کے اُس میں موجود مواد و مشمولات کو اپنے نجی کمپیوٹر پر پڑھ سکتے ہیں۔ Server میں جگہ خریدنے کے لیے کچھ رقم ادا کرنی پڑتی ہے، حکومت کی جانب سے اپنا ذاتی ڈومین نیم مل جاتا ہے، رجسٹرڈ بھی ہو جاتا ہے۔ اس کی مزید تفصیل مآخذ کے بیان میں آئے گی، یہاں صرف اس قسم کے

ویب سائٹ کا تعارف مقصود ہے۔ اس قسم کے ویب سائٹ کی مثال: www.aljamiatulashrafia.org ہے۔

۳ سوشل (سماجی) و عوامی ویب سائٹ: سوشل نیٹ ورکنگ ویب سائٹ کسی بھی ملک یا کمپنی کی جانب سے انٹرنیٹ میں چلائے جاتے ہیں، جن میں تمام لوگوں کو اپنے جذبات واحساسات کو ظاہر کرنے کی کھلی اجازت ہوتی ہے اور وہ بھی مفت میں، اس طرح کے ویب سائٹ کو عوامی ذرائع ابلاغ و ترسیل کہا جاسکتا ہے۔ اس قسم کے ویب سائٹ میں کوئی بھی شخص مفت میں اپنا کھاتا کھول کر اس ویب سائٹ کا ممبر بن جاتا ہے۔ سوشل نیٹ ورکنگ سائٹس کے ممبر آپس میں پیغامات، تصاویر، ویڈیوز اور دوسری فائلوں کا تبادلہ کرسکتے ہیں، ایک دوسرے سے دوستی کرسکتے ہیں، مختلف موضوعات پر آپس میں بحث و مباحثہ کرسکتے ہیں۔ وغیرہ وغیرہ۔ اسے ایک مجازی سیمینار ہال کہہ سکتے ہیں جہاں لوگ اپنی اپنی رائے کا اظہار کرتے ہیں، اور باہم بحث و مباحثہ کرتے ہیں۔ یہاں ہر آدمی جو چاہے ہانک سکتا ہے کسی پر کوئی پابندی نہیں۔

سوشل نیٹ ورکنگ ویب سائٹس کا سلسلہ بیسویں صدی کے آواخر میں شروع ہوا، اس سلسلے کی پہلی کڑی Classmates.com ہے جس میں ممبر اپنا پروفائل بنا سکتے ہیں اور اس کی مدد سے اپنے اسکول یا کالج کے دوستوں کو ڈھونڈھ کر رابطہ قائم کرسکتے ہیں۔ لیکن پہلی ویب سائٹ جسے حقیقی معنوں میں سوشل نیٹ ورکنگ سائٹ کہا جاسکتا ہے وہ تھی ۱۹۹۷ء میں قائم ہونے والی ویب سائٹ SixDegrees.com پھر اس کے بعد تو سوشل نیٹ ورکنگ سائٹس کا ایک سلسلہ چل پڑا۔ ۲۰۰۲ء میں Friendster، ۲۰۰۳ء میں MySpace، ۲۰۰۴ء میں Hi5، ۲۰۰۴ء میں Orkut، اور Fickr، ۲۰۰۵ء میں Bebo، Ning، اور Youtube، ۲۰۰۶ء میں Facebook اور Twitter، اور ۲۰۱۱ء میں Google plus وغیرہ ویب سائٹ کا قیام عمل میں آیا۔ یہاں صرف ان ویب سائٹس کا نام لیا گیا ہے جو بہت زیادہ مقبول ہیں ورنہ اس قسم کی سائٹس کی فہرست کافی طویل ہے۔

گذشتہ برسوں میں مقبولیت کی دوڑ میں ایک دوسرے کو پیچھے چھوڑنے کی کوششوں میں مصروف یہ ویب سائٹس نمبر ون کی چوٹی پر پہنچنے کے لیے نت نئے طریقے اختیار کرتی رہی ہیں لیکن آخر کار فیس بک نے ان سب کو کافی پیچھے چھوڑ دیا۔

ایک سوشل نیٹ ورکنگ ویب سائٹ اور ایک عام ویب سائٹ میں بنیادی فرق یہ ہے کہ ایک عام ویب سائٹ کا وِزِیٹر اس میں صرف اسی مواد کو دیکھ سکتا ہے جو اس ویب سائٹ کے مالک نے اس میں لوڈ کیا ہوتا ہے، وہ خود سے اس میں کوئی اضافہ نہیں کرسکتا، جب کہ ایک سوشل نیٹ ورکنگ سائٹ کے ممبران جب چاہیں اس سائٹ میں اپنی طرف سے نیا مواد شامل کرسکتے ہیں۔ مثال کے طور پر اگر آپ فیس بک کے ممبر ہیں تو آپ اپنی مرضی سے اس میں اپنی یا دوسروں کی تصاویر، آڈیو، ویڈیو یا کچھ اور شامل کرسکتے ہیں جنھیں دوسرے ممبران بھی دیکھ سکیں گے۔

مذکورہ بالا سوشل ویب سائٹوں میں سے ہم صرف تین کا تعارف پیش کرتے ہیں، جو بہت مشہور ہیں بقیہ کو انھیں پر قیاس کیا جاسکتا ہے۔

۱ فیس بک: فیس بک (facebook.com) دنیا کا سب سے مشہور سماجی نیٹ ورکنگ ویب سائٹ ہے۔ فیس بک کاروباری اور سماجی روابط کا عالمگیر ذریعہ ہے۔ ایک حالیہ رپورٹ کے مطابق آج فیس بُک کے فعال ممبران کی تعداد

۹۰؍کروڑ سے بھی زیادہ ہے۔ اِس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ یہ تعداد کتنی بڑی ہے۔

سب سے پہلے فیس بک پر اکاؤنٹ بنانا پڑتا ہے جس کی کوئی قیمت ادا نہیں کرنی پڑتی بلکہ اپنے ذاتی استعمال کا ای میل ہی کافی ہے۔ فیس بک پر بے شمار استعمال کے آلات موجود ہیں جیسا کہ جب بھی کوئی فرد اپنے لیے ایک صفحہ مخصوص کرنا چاہے تو اسے سب سے پہلے facebook.com ویب سائٹ پر جاکر ایک چھوٹا سا فارم بھرنا پڑتا ہے جس میں ای میل ایڈریس کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔

فیس بک دنیا کی ایک عالمگیر حیثیت کی حامل ویب سائٹ ہے، کوئی بھی شخص یہاں اپنا ذاتی صفحہ بغیر کسی عوض کے حاصل کرسکتا ہے، اس کے علاوہ کاروبار کا شوروم بھی کھول سکتا ہے۔ بنیادی طور پر یہ ویب سائٹ انگلش زبان میں بنائی گئی ہے مگر اس وقت تقریباً دنیا کی چالیس زبانوں میں پیش کردی گئی ہے اسے اردو زبان میں بھی دیکھ سکتے ہیں اور اس ویب سائٹ کے چلانے والے اسے دنیا کی ہر زبان میں پیش کرنے کا عزم کیے ہوئے ہیں۔

دنیا میں صرف چین، روس اور ہندوستان دو تین ایسے ملک ہیں جن کی کل آبادی فیس بک کے صارفین کی تعداد سے زیادہ ہے سوشل نیٹ ورکنگ کی ویب سائٹ فیس بک زبردست ترقی کرتے ہوئے دنیا بھر کی مقبول ترین سائٹوں میں تیسرے نمبر پر آ گئی ہے۔ ۲۰۰۸ء جون کے مہینے میں فیس بُک پر دو کروڑ ۴۰ لاکھ نئے افراد آئے جس کے بعد اس کے کل صارفین کی تعداد ۳۴ کروڑ ہوگئی، اب صرف گوگل اور یاہو کی سائٹیں فیس بک سے آگے ہیں۔ گذشتہ سال فیس بک کے حجم میں ۱۵۷ فی صد کا اضافہ ہوا اور ۲۰ کروڑ ۸۰ لاکھ نئے لوگوں نے اس سائٹ سے استفادہ کیا۔ اپریل ۲۰۰۸ء میں فیس بک اپنی حریف سائٹ ”مائی اسپیس“ سے آگے نکل گئی۔ اگست ۲۰۰۸ء میں اس نے ایمیزان کو پیچھے چھوڑ دیا، جب کہ جنوری ۲۰۰۹ء میں ای بے اور فروری ۲۰۰۹ء میں اے او ایل سے آگے نکل گئی۔ گذشتہ ماہ فیس بک وکی پیڈیا پر برتری حاصل کرتے ہوئے دنیا کی تیسری سب سے بڑی ویب سائٹ بن گئی ہے۔ اور اب فیس بک میں روزانہ ۱۲؍لاکھ سے بھی زیادہ نئے ممبران کی آمد ہوتی ہے۔

فیس بک کی بنیاد Mark Jucker Berg نے ۲۰۰۴ء میں اپنے کالج کے دوستوں کے ساتھ مل کر رکھی تھی، ابتدا میں یہ ویب سائٹ صرف ہارورڈ یونیورسٹی کے طلبہ و طالبات کے لیے مخصوص تھی لیکن جب ۲۰۰۶ء میں اسے عام لوگوں کے لیے کھول دیا گیا تو ایک انقلاب آگیا اور دیکھتے ہی دیکھتے یہ ویب سائٹ نمبر وَن سوشل نیٹ ورکنگ سائٹ بن گئی اور آج دنیا کا ہر آٹھواں آدمی فیس بک کا ممبر ہے۔

فیس بک کا سارا اسسٹم دوستی اور تعلق کی بنیاد پر چلتا ہے۔ یہاں دوستی کرنی یا ایک دوسرے سے تعلق پیدا کرنا ضروری ہوتا ہے۔ خواہ کسی کو دوست بنائیں یا کوئی آپ ہی کو دوست بنائے۔ جب تک کچھ لوگوں کو دوست نہ بنالیا جائے اس ویب سائٹ میں کچھ بھی نہیں کیا جاسکتا۔ جو جتنا دوست بناتا ہے اس کا صفحہ یا کھاتا اتنا ہی چالو (Active) ہوتا ہے، بھلے ہی ۸۰ کروڑ لوگ فیس بک کے ممبر ہوں لیکن یہاں وہی لوگ آپس میں مل سکتے ہیں جن کے درمیان دوستی ہوتی ہے۔ آپ کے صفحے میں وہی شخص دِکھائی دے گا جو آپ کا دوست ہوگا۔ بصورت دیگر آپ کا صفحہ ویران پڑا دِکھائی دے گا۔ دوستی بنانے میں فیس بک خود مدد کرتا ہے وہ اس طرح سے کہ آپ نے کبھی بھی جس کو ای میل بھیجا ہوگا، ان کو آپ کے سامنے حاضر کردیتا ہے۔ اور اگر کسی کو کبھی بھی ای میل نہیں کیا، بلکہ

فیس بک میں نووارد ہیں تو دوست بنانے کی صورت یہ ہے کہ سرچ باکس میں کوئی بھی حرف ٹائپ کرنے پر اس نام سے شروع ہونے والے سارے نام سامنے آجاتے ہیں پھر ان کے سامنے والے بٹن دبانے سے اُس کا بایوڈاٹا یعنی نام پتہ وغیرہ ظاہر ہوگا اگر اپنا جانا پہچانا نکلا تو Add Friend بٹن دباکر، اُن کو دوست بنا سکتے ہیں۔ فیس بک میں رابطہ کرنا، تبادلۂ خیال کرنا، دوستی بڑھانا، تبلیغ کرنا، تفریح کرنا ایک دوسرے سے بات کرنا وغیرہ بہت آسان ہے۔ فیس بک کی چند اہم خصوصیات یہ ہیں:

فیس بک کے فوائد:

● **ٹیکسٹ چیٹنگ:** اس کا مطلب ہے ٹائپنگ کرکے ایک دوسرے سے باتیں کرنا۔ اس کی صورت یہ ہے کہ جب ہم فیس بک میں داخل ہوتے ہیں تو فیس بک ہمارے ایک ہرے نشان کے ذریعہ اُن دوستوں کو نمایاں کر دیتا ہے جو اُس وقت آن لائن ہوتے ہیں، ان میں سے جن سے بات کرنی ہوتی ہے اس کے نام کا بٹن دبا دیتے ہیں تو ایک خالی صفحہ کھلتا ہے، اس صفحہ میں جو کچھ لکھیں گے وہ ہمارے کمپیوٹر پر ظاہر ہوگا اور اس دوست کے کمپیوٹر پر بھی ظاہر ہوگا جس کے نام کو منتخب کیے ہوتے ہیں۔ وہ اُس کو پڑھ کر اپنے کمپیوٹر پر جواب ٹائپ کرتا ہے تو اُس کا جواب جس طرح اُس کے کمپیوٹر پر ظاہر ہوتا ہے اُسی طرح اُسی وقت ہمارے کمپیوٹر پر بھی ظاہر ہوتا ہے جسے ہم پڑھ لیتے ہیں اِس طرح سے ٹائپنگ کے ذریعہ بات چیت کرنے کو Text Chatting کہتے ہیں، یہ کام فیس بک میں بہت آسان ہے۔

● **ویڈیو چیٹنگ:** فیس بک میں ہم احباب و متعلقین کے ساتھ وڈیو چیٹنگ بھی کر سکتے ہیں، یعنی ہماری Live تصویر ہمارے دوست کے کمپیوٹر پر دِکھائی دے گی، اور یہاں ہم اپنے دوست کی Live تصویر اپنے کمپیوٹر پر دیکھ کر باقاعدہ ایک دوسرے سے باتیں کر سکیں گے، اور وہ بھی مفت میں۔ اس میں ٹائپ کرنے کی ضرورت پیش نہیں آئے گی۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ ہم ایک دوسرے سے بالمشافہہ گفتگو کرتے ہیں۔ اس طریقے کو Video Chatting یا Video Calling کہا جاتا ہے۔ اگر اپنی بحث میں دوسرے دوستوں کو شریک کرنا چاہیں تو ان کو بھی شریک کیا جاسکتا ہے بس ان کے نام کا انتخاب کرلینے سے وہ بھی بحث میں شریک ہوسکتے ہیں اور سبھی ایک دوسرے کی Live تصویر دیکھ کر ایک دوسرے سے علمی مباحثہ کرسکتے ہیں اور اس طرح سے ایک علمی مجلس جم سکتی ہے۔

● **فیس بک وال:** فیس بک کی تیسری خصوصیت فیس بک وال (Facebook Wall) ہے، اس پر جو کچھ ہم لکھتے ہیں اسے سبھی دوست دیکھ سکتے اور پڑھ سکتے ہیں۔ یہ وہ جگہ ہے کہ جہاں جو بھی اشتہار، مضمون، تصویر، آڈیو یا ویڈیو لگائیں گے وہ ہر دوست کے کمپیوٹر پر ان کے فیس بک وال پر لگ جائیں گے اور وہ اسے دیکھ سکیں گے اور پڑھ سکیں گے۔ اگر وہ اُس وقت آن لائن پر نہ بھی ہوں تو بعد میں جب کبھی فیس بک میں آئیں گے ان کے وال پر وہ چیز موجود رہے گی۔ اور اگر عوام الناس (Public) کے لیے بھی ان کو عام کرنا چاہیں تو سب کے کمپیوٹر پر ظاہر ہوں گے اور دنیا بھر کے لوگ اس کو دیکھ سکتے اور پڑھ سکتے ہیں۔

● **فیس بک کا دینی و ملی استعمال:** فیس بُک کہنے کو تو ایک سوشل نیٹ ورکنگ ویب سائٹ ہے لیکن اسے استعمال کرنے والے اسے اپنے مقصد کے لیے مختلف طریقوں سے استعمال کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر اہلِ تجارت اور کمپنیاں

اسے اپنے پروڈکٹ کے اشتہار کے لیے استعمال کیا کرتی ہیں۔ تعلیمی ادارے اور مختلف تنظیمیں اپنے اپنے مقصد کے اعتبار سے اسے استعمال کرتی ہیں۔ جو لوگ دین وملت کی خدمت کرتے ہیں وہ فیس بک کا استعمال دینی وملی مقاصد کے لیے کرتے ہیں۔ اس کے لیے درج ذیل طریقے استعمال کیے جاتے ہیں:

(۱) فقہی مذاکرہ یا مناظرہ کے لیے اور استفتا وافتا کے لیے ٹیکسٹ چیٹنگ یا ویڈیو چیٹنگ کی صورت میں فیس بک کا استعمال کیا جاسکتا ہے۔

(۲) فیس بک عالمی طور پر مذہبی واسلامی رابطے کا بہت بڑا ذریعہ ہے۔

(۳) فیس بک میں مقالات، مضامین، کتابیں، تقاریر وغیرہ کی نشر واشاعت کی جاتی ہے، جس کو پوری دنیا میں لوگ دیکھ سکتے ہیں، سن سکتے ہیں اور پڑھ سکتے ہیں۔

(۴) فیس بک کے ذریعہ اپنے مدرسے، اسکول، کالج، مسجد، تنظیم، تحریک وغیرہ کو دنیا بھر میں مشہور ومعروف کیا جاسکتا ہے۔

(۵) فیس بک میں اہل سنت وجماعت اور بدمذہبوں کے درمیان آئے دِن مناظرہ ومباحثہ ہوتا رہتا ہے، ہم چاہیں تو ہم بھی اس میں شریک ہوسکتے ہیں۔

(۶) بہت سے لوگ فیس بک پر مختلف موضوعات پر تبادلۂ خیال کرتے ہیں، اور ایک دوسرے سے دینی وعلمی کاموں میں مدد حاصل کرتے ہیں۔

(۷) فیس بک کے ذریعہ درس وتدریس اور تعلیم وتعلم بھی ویڈیو چیٹنگ کی صورت میں ہورہا ہے، لوگ سیکڑوں میل دور رہ کر بھی کسی بھی فن کی تعلیم حاصل کررہے ہیں۔ اس طریقۂ تعلیم وتعلم کو E-learning یعنی برقی تعلیم وتعلم کہا جاتا ہے۔

(۸) بدمذہبوں کے رد وابطال کے لیے یہ بہت اچھا اسٹیج ہے، جہاں نہ کوئی لاگت ہے، نہ روپے پیسے کی ضرورت بس بدمذہبوں کا رد کرتے جائیے اور اپنے مسلک ومذہب کے فروغ وترقی کے لیے اپنے پیغامات پوری دنیا میں نشر کرتے جائیے۔ قابل افسوس بات یہ ہے کہ آج فیس بک پر دیابنہ، وہابیہ وغیرہ گمراہ فرقے آئے دن اہل سنت وجماعت کے خلاف زہرافشانی کرتے رہتے ہیں اور اہل سنت کی طرف سے اُن کا جواب دینے والے بہت کم لوگ نظر آتے ہیں۔

یہ وہ فوائد ہیں جو ہم فیس بک کے ذریعہ حاصل کرسکتے ہیں بلکہ بہت سے لوگ حاصل کررہے ہیں، اس کے علاوہ بہت سے فوائد ہیں جو مختلف حلقے کے لوگ اپنے اپنے حسب منشا حاصل کرتے رہتے ہیں۔

فیس بک کے نقصانات:

اس میں شک نہیں کہ آج فیس بک دنیا کی مقبول ترین ویب سائٹ ہے۔ یہ اس قدر مقبول ہے (خاص طور پر نوجوانوں میں) کہ اس کی خرابیوں کی طرف کسی کی نظر ہی نہیں جاتی۔ اس لیے ذیل میں فیس بک کے تاریک گوشوں کو بھی سپرد قلم کیا جاتا ہے۔

(۱) فیس بک کی لت (Addiction): جس طرح لوگ نشیلی چیزوں کو استعمال کرنے کے بعد ان کے عادی ہو

جایا کرتے ہیں، اسی طرح فیس بک کا حال ہے، یہ لوگوں کو اپنا عادی بنالیتی ہے، جس کو فیس بک کا چسکا لگ جاتا ہے وہ اس کا عاشق بن جاتا ہے، لوگ خصوصًا نوجوان طبقہ گھنٹوں فیس بک پر لگے رہتے ہیں، اس کے بغیر انھیں چین ہی نہیں آتا، کبھی چیٹنگ کررہے ہیں، کبھی تفریح کررہے، کبھی کچھ ترسیل کررہے ہیں۔ فیس بک کی اس لت کی وجہ سے مختلف قسم کی خرابیاں آتی ہیں۔ خصوصًا طلبہ اپنا قیمتی وقت فیس بک کی نذر کردیتے ہیں جس کی وجہ سے ان کے امتحانات کے نتائج خراب ہوجاتے ہیں اور ان کی زندگی برباد ہوجاتی ہے۔

(۲) نقلی پروفائلوں (Bio Data یعنی شخصی یا ذاتی تعارف) کی بھرمار: فیس بک میں یہ ممکن ہی نہیں بلکہ واقع ہے کہ ہم جس سے بحث و مباحثہ کررہے ہوتے ہیں یا چیٹنگ کررہے ہوتے ہیں وہ اصل شخصیت نہ ہوکر کوئی اور ہو فیس بک میں اکثر لوگوں نے غلط ناموں سے پروفائل بنارکھے ہیں۔ (خاص طور سے لڑکیوں کے پروفائل) فیس بک میں لوگ لڑکیوں کے نام سے فرضی اکاؤنٹ بناکر لڑکیوں کی تصویریں لگاکر لڑکوں سے دوستی کرتے ہیں اور انھیں طرح طرح کا دھوکہ دیتے ہیں۔ کبھی کبھی کوئی شخص کسی خاص آدمی کے نام اور تصویر کے ساتھ اس کا نقلی پروفائل بنالیتا ہے۔ پھر اس ID کے ساتھ غلط اور غیر اخلاقی طریقے سے پیش آتا ہے تاکہ لوگ اس آدمی سے بدظن ہوجائیں جس کے نام سے پروفائل بنایا گیا ہے۔ مثلاً ہمارا کوئی دشمن ہے تو ایسا ہوسکتا ہے بلکہ ہوتا ہے کہ وہ فیس بک میں ہمارے نام سے اکاؤنٹ بناکر ایسی ایسی باتیں نشر کرے جو ہم جانتے بھی نہیں۔ گذشتہ دنوں ایک اخبار کے بیان کے مطابق امریکہ میں ایک نوجوان لڑکی نے خودکشی کرلی کیوں کہ کسی نے اس کا نقلی پروفائل بناکر اس میں فحش اور غیر اخلاقی مواد اَپ لوڈ کردیا تھا۔

(۳) دل آزاری کے لیے فیس بک کا استعمال: فیس بک میں بے شمار Groups اور Fan pages (اشتہاری صفحات) ایسے ہیں جن کا مقصد کسی خاص شخصیت، مذہب یا ملک کے خلاف زہر افشانی کرنا ہے، اور اس طرح کے مباحث معیار سے گرکر گالی گلوج تک پہنچ جاتے ہیں۔

(۴) غیر ضروری ای میل (Spam) کی بھرمار: فیس بک کی سب سے زیادہ پریشان کرنے والی ایک چیز اس کے ای میلز کی بھرمار ہے۔ ہمارے پروفائل کا اِن باکس ہمیشہ غیر ضروری Messages سے بھرا رہتا ہے۔ اگر غلطی سے بھی اپنا ذاتی ای میل اکاؤنٹ فیس بک سے مربوط کردیا جائے تو روزانہ سیکڑوں ای میلز ای میل اکاؤنٹ میں آئیں گے جن میں صرف یہ ہوتا ہے کہ کس نے اپنے پروفائل میں کیا پوسٹ کیا ہے، اپنے موبائل نمبر کو تو بھول کر بھی فیس بک سے مربوط نہیں کرنا چاہیے ورنہ پورے دن آنے والے SMS سے پریشانی اٹھانی پڑے گی۔

(۵) دھوکہ دھڑی: اکثر دھوکے باز فیس بک کا استعمال لوگوں کو ٹھگنے کے لیے کرتے ہیں، اس کے لیے وہ مختلف طریقے استعمال کرتے ہیں۔ ایک آسان طریقہ یہ ہے کہ وہ بالکل فیس بک جیسی ایک نقلی ویب سائٹ بناتے ہیں اور کسی لنک کے ذریعہ اس ویب سائٹ تک پہنچادیتے ہیں۔ لوگ اسے اصلی فیس بک سمجھ کر اپنا یوزر آئی ڈی اور پاس ورڈ دے کر لاگ اِن کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور اس طرح سے یوزر آئی ڈی اور پاس ورڈ دھوکے بازوں کے ہاتھ لگ جاتا ہے۔ پھر وہ اسے استعمال کرکے لوگوں کے اصل فیس بک اکاؤنٹ میں داخل ہوتے ہیں اور غلط حرکتیں کرتے ہیں۔

(٦) وائرس انفیکشن: بعض برے عناصر فیس بک (خاص طور سے فیس بک کے گیمز) کا استعمال وائرس پھیلانے کے لیے کرتے ہیں جو آپ کے کمپیوٹر میں داخل ہو کر مختلف طرح سے نقصان پہنچاتے ہیں۔ مثال کے طور پر ایک خطرناک وائرس koobface ایک بار کمپیوٹر میں آنے کے بعد ہمارے فیس بک دوستوں کو ہمارے نام سے ایک میل کرتا ہے اور انھیں ایک لنک کلک کرنے پر مجبور کرتا ہے اور ایسا کرتے ہی ان کا کمپیوٹر بھی اس وائرس کا شکار ہو جاتا ہے۔ فیس بک کے گیم مختلف قسم کے وائرسوں کی ترسیل کا آسان ذریعہ ہیں۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ فیس بک ایک طرف جہاں بے حد کارآمد سوشل نیٹ ورکنگ ویب سائٹ ہے اور اس سے ہم بہت سے علمی فوائد حاصل کر سکتے ہیں وہیں اس کے کچھ تاریک پہلو بھی ہیں۔

(۲) ٹویٹر کا تعارف: ٹویٹر (twitter) بھی ایک بے حد اہم سوشل نیٹ ورکنگ سائٹ ہے، مقبولیت کے معاملے میں فیس بک کے بعد یہ دوسرے نمبر پر ہے اور ۲۰۱۱ء کے آخر تک اس کے ممبروں کی تعداد ۳۰ کروڑ تک پہنچ چکی تھی۔ ٹویٹر دراصل ایک مائکرو بلاگنگ ویب سائٹ ہے جہاں اس کے ممبر چھوٹا سا Text message (زیادہ سے زیادہ ۱۴۰ / حروف پر مشتمل) ترسیل کر سکتے ہیں جو پلک جھپکتے ہی ان کے احباب تک پہنچ جاتا ہے۔ ٹویٹر میں صرف چھوٹے چھوٹے Text message ہی ترسیل کیے جا سکتے ہیں بالکل موبائل سے بھیجے جانے والے SMS کی طرح کے۔ تصاویر یا ویڈیو وغیرہ کا گزر یہاں ممکن نہیں ہے۔ یہ دراصل چھوٹی چھوٹی خبروں کی تیز ترین ترسیل کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ یہاں جو لوگ ایک دوسرے کے احباب یا متعلقین ہوتے ہیں انھیں ٹویٹر کی اصطلاح میں Followers کہا جاتا ہے۔ اور اس میں جو کچھ ترسیل کرتے ہیں انھیں twit کہا جاتا ہے، اس میں جیسے ہی کوئی پیغام twit کیا جاتا ہے وہ سارے احباب (Followers) تک پہنچ جاتا ہے۔ دعوت و تبلیغ، تعلیم و تعلم اور بحث و مباحثہ کے لیے ٹویٹر فیس بک کی طرح تو نہیں ہے لیکن ایک دوسرے سے رابطہ کے لیے اس کو استعمال کیا جاتا ہے۔

(۳) یوٹیوب کا تعارف: یوٹیوب ویڈیو پیش کرنے والا ایک ویب سائٹ ہے جہاں صارفین اپنی ویڈیو پیش کر سکتے ہیں۔ پے پال کے تین سابق ملازمین نے فروری ۲۰۰۵ء میں یوٹیوب قائم کی۔ نومبر ۲۰۰۶ء میں گوگل انکارپوریٹیڈ نے 1.65 ارب ڈالر کے عوض یوٹیوب کو خرید لیا، اور اب یہ گوگل کے ماتحت ادارے کے طور پر کام کر رہا ہے۔ ادارے کے صدر دفاتر سان برونو، کیلیفورنیا امریکہ میں واقع ہیں یوٹیوب پر پیش کردہ بیشتر مواد انفرادی طور پر اس کے صارفین کی جانب سے پیش کیا جاتا ہے البتہ سی بی ایس، بی بی سی، یو ایم جی اور دیگر ابلاغی ادارے بھی یوٹیوب شراکت منصوبے کے تحت اپنا کچھ مواد پیش کرتے ہیں۔

غیر مندرج صارفین یوٹیوب پر ویڈیو دیکھ سکتے ہیں جب کہ مندرج صارفین کو لا محدود ویڈیو پیش کرنے کی اجازت ہے۔ ممکنہ طور پر ناپسندیدہ مواد ۱۸ / سال سے زائد عمر کے مندرج صارفین کے لیے دستیاب ہے، یوٹیوب کی شرائط و قوانین کے تحت رسوائی کا باعث بننے والا فحش، حقوق کی خلاف ورزی کرنے والا اور جرائم پر ابھارنے والا مواد پیش نہیں کیا جا سکتا۔ مندرج صارفین کے کھاتے "چینل" کہلاتے ہیں۔

دوسرا حصہ: انٹرنیٹ میں فراہم مواد کے مآخذ و مراجع

پرسنل/پرائیویٹ ویب سائٹوں کے مواد: پرسنل یا پرائیویٹ ویب سائٹ کو ہم ذاتی ویب سائٹ کہہ سکتے ہیں، یہ ویب سائٹ کسی خاص ادارے، حکومت، خاص آدمی، تنظیم، خاص بینک، یا کسی خاص کمپنی کا ہوتا ہے، یہ ویب سائٹ سیکورڈ ہوتے ہیں، یعنی یہ ایسے ویب سائٹ ہیں جن میں دوسرا کوئی بھی شخص کسی طرح کی مداخلت نہیں کر سکتا، اور نہ ہی اس میں کوئی ترمیم و تبدیل کر سکتا ہے۔

دین دار ہو یا دنیادار اپنے اپنے مقصد کے لحاظ سے اُس میں مواد و معلومات فراہم کرتے ہیں۔ موبائل کمپنی اپنے ہر ماڈل کے موبائل کے اشتہار کے ساتھ ساتھ خریداری کا آپشن بھی دے دیتی ہے، اخبار کمپنی ہو تو روزمرہ کی خبریں دیتی ہیں، تنظیموں کے ویب سائٹ میں تنظیم کے تعارف و مقاصد وغیرہ ہوتے ہیں، بینک کے ویب سائٹ میں بینک سے متعلق امور اور سرویسیز کے آپشن ہوتے ہیں، تعلیمی ادارے کے ویب سائٹوں میں داخلہ فارم، نتیجۂ امتحان اور دیگر تعلیمی امور سے متعلق معلومات ہوتی ہیں، لائبریریوں کے ویب سائٹ میں لائبریری کی پوری تفصیل ہوتی ہے۔ الغرض دنیا کے مختلف شعبہ جات کے مختلف ویب سائٹ ہوتے ہیں اور ان میں متعلقہ شعبے کے بارے میں پوری معلومات موجود ہوتی ہیں، ذیل میں اس طرح کے کچھ ویب سائٹوں کی نشان دہی کی جاتی ہے:

اخباری ویب سائٹ	تعلیمی ادارے کے ویب سائٹ	کمپنی کے ویب سائٹ
www.saharaurdu.com	www.aljamiatulashrafia.org	www.nokia.com
www.inquilab.com	www.amu.ac.in	www.bsnl.com

خاص فرد کا ویب سائٹ	بینکوں کے ویب سائٹ	تنظیموں کے ویب سائٹ
www.taajushshariah.com	www.sbi.com	www.razaemustafa.org.za
	www.ubi.com	www.dawateislami.net

اس قسم کے ویب سائٹوں میں کچھ دینی کتابوں کے ویب سائٹ بھی ہوتے ہیں جن میں مختلف علوم وفنون کی ہزاروں لاکھوں کتابیں دستیاب ہوتی ہیں۔

اس قسم کے ویب سائٹ میں جتنے بھی مواد و معلومات ہوتے ہیں وہ سب خود ان ویب سائٹ کے مالکان کی طرف سے اَپ لوڈ کیے جاتے ہیں، اور ان سب مواد یا معلومات کا ذمہ دار قانونی طور سے ویب سائٹ کا مالک قرار پاتا ہے۔ یہ ویب سائٹ حکومت کی طرف سے رجسٹرڈ ہوتے ہیں۔ اِن ویب سائٹوں کو عام لوگ پڑھ سکتے ہیں اور اپنا مطلوب و مقصود حاصل کر سکتے ہیں، لیکن ویب سائٹ کے کسی بھی صفحہ میں کسی طرح کی ترمیم و تبدیل، یا حذف و اضافہ نہیں کر سکتے۔

اس قسم کے ویب سائٹوں میں زیادہ تر معلومات و مشمولات صحیح و درست ہوتی ہیں، دو چار فیصد ویب سائٹ ایسے ہو

سکتے ہیں جن میں کسی کو بدنام کرنے کے لیے فرضی یا جھوٹی معلومات فراہم کی گئی ہوں۔

سماجی و عوامی ویب سائٹوں کے مواد : کچھ مشہور سماجی یا عوامی ویب سائٹ یہ ہیں:

Facebook.com, Youtub.com , Orkut.com, Twitter.com, ان ویب سائٹوں کے مشمولات درج ذیل ہیں:

(ا) جھوٹی اور فرضی معلومات: سوشل یا سماجی ویب سائٹوں میں ہر ایک کو اپنے احساسات و جذبات اور خیالات و آرا کے پیش کرنے کی کھلی اجازت ہوتی ہے، اس لیے اس طرح کے ویب سائٹ میں جو معلومات و مواد ہوتے ہیں وہ عام طور پر پوری دنیا میں سنجیدہ اور معتبر نہیں مانے جاتے، کیوں کہ اس طرح کے ویب سائٹ میں جس کو جو آتا ہے ہانکتا رہتا ہے۔ اس طرح کے ویب سائٹوں میں فرضی اکاؤنٹ بنانا، فرضی ممبر بننا، من گھڑت باتیں کہنا، کسی کی تضحیک کرنا، برائی کرنا، جھوٹی تحریریں، جھوٹے بیانات، جعلی آوازیں نشر کرنا، فراڈ کرنا، دھوکہ دینا، بدنام کرنا وغیرہ عام ہیں۔ اس طرح کے ویب سائٹوں کا حال اخبار سے بھی زیادہ برا ہوتا ہے، اس طرح کے ویب سائٹوں میں تمام معلومات و مواد آدمی کے اخلاقیات پر مبنی ہوتے ہیں۔ ان میں کچھ معتبر، کچھ غیر معتبر ہونے کا احتمال تمام معلومات و مواد میں زیادہ ہوتا ہے، اخبار میں جعلی، فرضی، فراڈ، دھوکہ ہونے کا احتمال تو کم ہے جب کہ اس طرح کے ویب سائٹوں میں یہ ساری باتیں عروج پر ہیں۔ کسی کو ننگا کر کے دِکھانا، کسی کی فرضی تصویر شائع کرنا، فرضی آڈیو، فرضی ویڈیو وغیرہ فرضی آواز کے ساتھ شائع کرنا سب کچھ ہوتا ہے۔ علما کو بدنام کرنے کے لیے یوٹیوب میں کچھ ایسے ویڈیو ہیں جن میں علما کو لڑکیوں کے ساتھ ناچتے ہوئے اور شراب پیتے ہوئے دِکھایا گیا ہے، کسی فلمی ہیرو کی تصویر سے سر کاٹ کر اس کی جگہ کسی عالم کی تصویر کا سر لگا دینا، یہ سب باتیں بالکل عام ہیں، کسی کے سر کو کسی ننگے آدمی میں سیٹ کر کے شائع کرنا، کسی کے اصلی آڈیو یا ویڈیو کو حسب منشا کاٹ چھانٹ کر ایک نقلی و فرضی آڈیو بنا کر شائع کرنا، وغیرہ سب ممکن ہی نہیں بلکہ عام ہیں۔ اور اس طرح کے مواد کا ناشر بھی عام طور سے فرضی ہوتا ہے۔ لغویات، فحشیات وغیرہ کی تو ایک الگ ہی دنیا آباد ہے۔

(۲) صحیح و درست معلومات: اِس طرح کے ویب سائٹوں میں کچھ مہذب و سنجیدہ افراد بھی ممبر ہوتے ہیں خواہ دینی اعتبار سے سنجیدہ ہوں یا دنیوی اعتبار سے، دنیادار اپنے منشا و مقصد کے لحاظ سے صحیح معلومات فراہم کرتے ہیں، اور دین دار اسلامی تعلیم اور درس و عبرت کی باتیں عام کرتے ہیں، ان کے مضامین و مقالات صحیح و درست ہوتے ہیں، کتاب و سنت پر مبنی ہوتے ہیں، حوالے کے ساتھ اپنے خیالات و آرا پیش کرتے ہیں۔ دینی حکایات و اقتباسات، اور کتابیں شائع کرتے ہیں۔ اسلامی معلومات وثوق کے ساتھ فراہم کرتے ہیں۔ ایک دوسرے کو فقہی مسائل بھی بتاتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ سماجی ویب سائٹوں کے مواد و مشمولات کا دار و مدار آدمی کی اخلاقیات پر ہے، برا ہے تو برائی پھیلاتا ہے اور اچھا ہے تو اچھائی عام کرتا ہے۔

تیسرا حصہ: ویب سائٹوں میں غیر قانونی مداخلت کے امکانات

انٹرنیٹ کے بے حد فوائد کے ساتھ اس کے بہت سے نقصانات بھی ہیں۔ معاشی دھاندلیاں، فریب و دھوکہ دہی، رقومات کی منتقلی اور نجی معلومات کے بارے میں ہیکرس (Hackers) کی بداعمالیوں سے انٹرنیٹ کی دنیا بھری پڑی ہے۔ یہی نہیں بلکہ جلد دولت مند بننے کے چکر میں دھوکہ دہی اور فریب کے نئے نئے اختراع کیے جا رہے ہیں۔ فریب دینے

والے دور دراز اور دوسرے ممالک سے آکر انعام دینے کے بہانے اڈوانس رقم کا مطالبہ کرتے ہیں، اگر کوئی انھیں بتائے گئے طریقے پر رقم ادا کرتا ہے تو اس کے دوسرے ہی دن سے وہ غائب ہو جاتے ہیں۔ اس طرح بہت سے لوگ ٹھگ لیے جاتے ہیں۔ (انٹرنیٹ کے جرائم کی تفصیل کتاب ''انٹرنیٹ کے ڈنسے ہوئے'' میں دیکھیں)

آج انٹرنیٹ کے جرائم بڑی تیزی سے بڑھ رہے ہیں، اس لیے ایسا ہو سکتا ہے کہ کوئی بھی شخص کسی بھی ادارے، تنظیم، کمپنی یا آدمی کو بدنام و رسوا کرنے کے لیے اسی کے نام کا ویب سائٹ رجسٹرڈ کروائے اور پھر اس میں ان کے خلاف ایسے ایسے مواد فراہم کر دے جن سے اُس آدمی کی توہین اور دنیا بھر میں رسوائی ہو، حالاں کہ اِن سب کے بارے میں اُس شخص کو کچھ بھی معلوم نہیں جس کے نام کا فرضی ویب سائٹ رجسٹرڈ کیا گیا ہے۔

امریکہ میں Children's Internet Protection Act (CIPA) نافذ ہے، اس قانون کے تحت فحش ویب سائٹس کو سنسر کیا جاتا ہے کہ آیا وہ نابالغ لڑکوں یا لڑکیوں کو مخربِ اخلاق سروس تو فراہم نہیں کر رہا ہے، اگر اس قانون کی خلاف ورزی کی جاتی ہے تو ذمے دار فرد کو چھ ماہ سزائے قید اور ۵۰ / ہزار امریکی ڈالر جرمانہ عائد کیا جاتا ہے۔ اس طرح کے قوانین بشمول ہندوستان کئی ممالک میں نافذ ہو چکے ہیں جسے Cyber law کہا جاتا ہے۔ آن لائن دھوکہ دہی، رقومات کی چوری، دھمکی آمیز پیغامات کی ترسیل، ہتک عزت کے لیے شخصی مواد اپلوڈ کرنا اس جیسے بے شمار سائبر جرائم کو سائبر لا کے تحت لایا جاتا ہے۔

کسی بھی ویب سائٹ میں کوئی شخص اُس وقت غیر قانونی مداخلت کر سکتا ہے جب وہ اُس ویب سائٹ کو ہیک کر لے، اور کسی بھی ویب سائٹ کے ہیک ہونے نہ ہونے کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ اس کی سیکوریٹی کتنی مضبوط ہے، ویب سائٹ کی سیکوریٹی جس قدر مضبوط ہوگی اس کو ہیک کرنا اتنا ہی مشکل ہوگا۔ ویب سائٹ کی سیکوریٹی ایف ٹی پی کا یوزر نیم، پاس ورڈ، اور ویب ہوسٹنگ ہیں، اس لیے ہیکر کسی ویب سائٹ کو ہیک کرنے کے لیے انھیں چیزوں کا سراغ لگاتے ہیں۔ مناسب ہے کہ ہیکنگ کی کچھ تفصیل ہو جائے۔

ہیکنگ (HACKING) کی تعریف: غیر قانونی طریقے سے کسی بھی کمپیوٹر تک رسائی حاصل کرنے کے عمل کو ہیکنگ کہا جاتا ہے۔ اور ہیکر وہ آدمی ہے جو غیر قانونی طریقے سے کسی کے کمپیوٹر تک رسائی حاصل کر لے۔

ہیکنگ کا مقصد: ہیک کرنے کے بعد ہیکر جو چاہے کر سکتا ہے، مثلاً ہارڈ ڈسک (کمپیوٹر کی میموری) کو تباہ کر سکتا، فارمیٹ کر سکتا ہے، پرسنل مواد کی چوری کر سکتا ہے، ہم کمپیوٹر پر جو کچھ کر رہے ہوتے ہیں وہ اپنے کمپیوٹر پر بیٹھے بیٹھے دیکھ سکتا ہے، براوزر میں جو پاس ورڈ ہم لکھ رہے ہوتے ہیں، ان کو دیکھ سکتا ہے، اور اگر WEB CAME کنیکٹ ہو تو ہماری تصویر بھی دیکھ سکتا ہے، اس کے علاوہ اور بھی بہت کچھ کر سکتا ہے۔ آن لائن بینکنگ کے استعمال کے وقت ہمارے بینک کھاتہ کے تمام خفیہ طریقوں سے آگاہ ہو سکتا ہے، ویب سائٹ میں ہمارے دستاویزات کی جگہ الٹی سیدھی غیر قانونی اپنی مرضی کے مواد داخل کر سکتا ہے، اس کے علاوہ اور بھی بہت کچھ کر سکتا ہے۔ ذیل میں پاس ورڈ ہیک کرنے کے کچھ طریقوں کو بیان کیا جاتا ہے۔

کمپیوٹر نیٹ ورک سے جڑا ہر آدمی جانتا ہے کہ کسی بھی ویب سائٹ کو ہیک کرنا اگر آسان نہیں ہے تو ناممکن اور محال بھی نہیں۔ آج کل کے دور میں پاس ورڈ ہی سیکوریٹی کا ایک ذریعہ ہے، اگر یہ ہیک ہو جائے تو پھر کھیل ختم، اس لیے کسی بھی سسٹم

یا ویب سائٹ تک رسائی حاصل کرنے کا سب سے آسان ذریعہ یہ ہوتا ہے کہ وہ اُس کا پاس ورڈ ہیک کر لے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ایف ٹی پی (فائل ٹرانسفر پروٹوکال) کا یوزر نیم یا ویب ہوسٹنگ کو معلوم کر لے۔ پھر اس ویب سائٹ کے تمام دروازے کھل جاتے ہیں اور وہ اپنی مرضی کے مطابق تبدیلیاں کر لیتے ہیں۔

پاس ورڈ ہیک کرنے کے قدیم طریقے:

(۱) SOCIAL ENGINEERING (شوسل انجینئرنگ): اس طریقے میں ہیکر دوسروں کے اعتماد کا فائدہ اٹھاکر اور انھیں بے وقوف بناکر اُن کے پاس ورڈ پر ہاتھ صاف کرتا ہے، اس کی ایک مثال یہ ہے:

ایک شخص جس کا نام ''**الف**'' ہے وہ دوسرے شخص جس کا نام ''**ب**'' ہے کو فون کرتا ہے، اور اس پر یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ ویب ہوسٹنگ کمپنی (ویب سائٹ کمپنی) کا نمائندہ ہے، اب ان کے درمیان مکالمہ کچھ یوں ہوتا ہے:

ب: ہیلو! کون ہیں؟ **الف:** میں فلاں فلاں کمپنی کی آئی ٹی ڈپارٹمنٹ سے ہوں، اور ہم اپنا ڈیٹابیس اپڈیٹ کر رہے ہیں، مگر ہم آپ کے اکاؤنٹ سے کنیکٹ نہیں ہو پا رہے ہیں، تو کیا آپ مجھے اپنا پاس ورڈ بتا سکتے ہیں؟ تاکہ پتا لگا سکیں بات کیا ہے۔ **ب:** ہاں! میرا پاس ورڈ یہ ہے ....۔ اب ہیکر اعتماد کا فائدہ اٹھاکر اور اسے بے وقوف بناکر پاس ورڈ حاصل کر لیتا ہے۔ پھر اسے نقصان پہنچاتا ہے۔

(۲) SHOULDER SURFING (شولڈر سرفنگ): اس کے نام ہی سے ظاہر ہے کہ یہ طریقہ کیسے کام کرتا ہے، اگر کوئی پاس ورڈ ٹائپ کر رہا ہو تو ہیکر اُس کے کندھے کے اوپر سے پاس ورڈ جاننے کی کوشش کرے گا۔ جب کریڈٹ کارڈ نیا نیا متعارف ہوا تھا، تو زیادہ تر وارداتیں اسی طرح ہوتی تھیں۔ آج بھی ہیکر اے ٹی ایم میں اس طریقہ سے کسی کے پاس ورڈ کو ہیک کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

(۳) GUESSING (گیسنگ، یعنی قیاس آرائی): تیسرا قدیم طریقہ یہ تھا کہ ہیکر قیاس کے ذریعہ پاس ورڈ ہیک کرنے کی کوشش کرتا تھا، جیسے کسی کا اسلامی نام ہے مثلا AHMAD تو ہیکر اس کو اس طرح سے جانچ کرے گا، ahmad, Ahmad, AhmaD, ahmad786,ahmad2012,ahd,amd وغیرہ۔ شروع شروع میں لوگ پاس ورڈ اتنا آسان رکھتے تھے کہ معمولی محنت کے بعد ہیکر ان کا پتہ لگا لیتے تھے۔

پاس ورڈ ہیک کرنے کے دوسرے جدید اور ہائی ٹیک طریقے درج ذیل ہیں:

(۱) DICTIONARY ATTACK (ڈکشنری اٹیک): ڈکشنری اٹیک میں ہیکر ایک پروگرام اور ایک ٹیکسٹ فائل استعمال کرتا ہے، جس میں عام استعمال کے الفاظ کی ایک بڑی فہرست ہوتی ہے، عام طور پر طویل پاس ورڈ اس قسم کے حملے کا شکار نہیں ہوتے۔ پاس ورڈ کریکنگ کے لیے ہیکرز سب سے زیادہ جو سافٹ ویر استعمال کرتے ہیں اُس کا نام ہے Brutus:۔

(۲) BRUTE-FORCE ATTACKS (بروٹ فورس اٹیکس): یہ طریقہ کسی بھی پاس ورڈ کو توڑ سکتا ہے، لیکن اس کے لیے طویل وقت اور سسٹم پروسیسنگ کی غیر معمولی اسپیڈ کی ضرورت ہوتی ہے، اس طریقے میں ہیکر کسی سافٹ ویرٔ

کے ذریعہ پاس ورڈ کا ہر کمبائنیشن استعمال کرتا ہے، کسی نہ کسی کمبائنیشن پر تو پاس ورڈ ٹوٹ ہی جاتا ہے، مثلاً کسی کا پاس ورڈ ZAHID ہے تو یہ سافٹ ویر انتہائی رفتار کے ساتھ A سے لے کر Z تک کے تمام حروف کو دو کی تعداد کے ساتھ کمبائنیشن کرتا ہے، پھر تین کی تعداد میں، پھر چار کی تعداد میں۔ وھلم جرّا جب تک کہ A سے Z تک کے حروف سے مرکب ہونے والے تمام موضوع و مہمل الفاظ کا کمبائنیشن نہ کرلے، پھر جب حروف کے ذریعہ کمبائنیشن ہو جاتا ہے، تو ان کے ساتھ اعداد کو ملا کر کمبائنیشن کرتا ہے، اس میں چھوٹے اور بڑے حروف کو ملا کر اور علیحدہ علیحدہ کر کے بھی کمبائنیشن کیا جاتا ہے، اس وجہ سے اس عمل میں بڑا طویل وقت اور بھرپور اسپیڈ والے پروسیسر کی ضرورت پڑتی ہے۔ کمبائنیشن کی صورت یہ ہے:

دو حرفی کمبائنیشن: (۱) AB,AC, AD, AE, AF, AG, AH,

تین حرفی کمبائنیشن: (۲) ABA, ABB, ABC, ABD, ABE, ABF, ABG

چار حرفی کمبائنیشن: (۳) ABAA, ABAB, ABAC, ABAD, ABAE, ABAF,

یہ طریقہ عام طور سے بڑے حملے کے لیے ہی استعمال کیا جاتا ہے، ایک سافٹ ویئر How secure is my password? کے نام سے وجود میں آیا ہے، اس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ پاس ورڈ کتنا مضبوط ہے اور اس کے ہیک کرنے میں کتنے دن لگ سکتے ہیں، راقم الحروف نے ایک اکاؤنٹ بنایا، اور اس کے لیے ایک لاکھ حروف اور اعداد سے مرکب ایک پاس ورڈ متعیّن کیا، پھر اس سافٹ ویئر کے ذریعہ چیک کیا تو معلوم ہوا کہ اس پاس ورڈ کو ہیک کرنے کے لیے عام کمپیوٹر کو ۲۵۶ ملین سال لگیں گے۔ (ایک ملین دس لاکھ کو کہا جاتا ہے)

قیاس یہ ہے کہ بڑی کمپنیاں اپنے پاس ورڈ اتنا مضبوط رکھتی ہوں گی کہ جس کے ہیک کرنے میں کم سے کم ہزار سال لگ جائے تاکہ اتنی طویل مدت میں ہیکر کی موت ہو جائے یا کمپیوٹر خراب ہو جائے، اور پاس ورڈ کبھی بھی ہیک نہ ہو۔ ذیل میں کچھ ایسے ویب سائٹ درج ہیں جو سیکوریٹی کے معاملے میں لاجواب اور سیکورڈ ہونے کے باوجود ہیک ہو گئے:

- ❖ بھارتی ریلوے کی ویب سائٹ (www.indianrail.gov.in) کو اگست ۲۰۱۲ء میں ہیک کر دیا گیا۔
- ❖ اس سے پہلے بھارتی اٹامک ریسرچ بھابھا انسٹی ٹیوٹ کی ویب سائٹ (www.bhabha.com) کو ہیک کیا گیا تھا۔
- ❖ گذشتہ سال پاکستان کے سپریم کورٹ کی ویب سائٹ (www.supremecourt.gov.pk) کو ہیک کر کے قابل اعتراض پیغام چھوڑ دیا گیا۔ ساتھ ہی ہیکر نے کہا کہ یہ سب کچھ اس لیے کیا گیا ہے تاکہ ہائی کورٹ کی توجہ غریب عوام کی طرف ہو۔
- ❖ گذشتہ سال ستیم سیوم نے اسٹیٹ بینک آف انڈیا کی ویب سائٹ (www.sbi.com) کو ہیک کر کے رقم میں خرد برد کی اور بعد میں گرفتار بھی ہوا۔
- ❖ اسی سال فروری کے مہینے میں امریکی خفیہ ایجنسی سی آئی اے کی ویب سائٹ (www.cia.gov) ہیک کر لی گئی۔
- ❖ اسی سال ۱۵ / جولائی کو نیشنل ہائی وے اتھاریٹی پاکستان کی سرکاری ویب سائٹ (www.nha.gov.pk) کو ہیک کیا گیا۔

❖ امسال ہیک ہونے والی ویب سائٹوں میں صدر اوباما کی ذاتی ویب سائٹ، الجزیرہ عربی ٹی وی چینل کی ویب سائٹ، روس کے صدر پوتین کی ویب سائٹ، چین کی سرکاری ویب سائٹ وغیرہ بہت سے سیکورڈ اور مضبوط ویب سائٹ شامل ہیں، آئے دن سافٹ ویر کی مدد سے ہیکرز مختلف ویب سائٹوں کو اپنا نشانہ بناتے رہتے ہیں۔ ہیک ہونے والے ویب سائٹوں کی ایک لمبی فہرست ہے اس لیے اتنے ہی پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

ہیکنگ کتنی آسان کتنی مشکل: ویب سائٹ کی سیکوریٹی تین چیزوں سے مرکب ہوتی ہے:

❶ اعداد، 0 سے 9 تک۔ ❷ حروف، A سے Z، یا a سے z تک۔

❸ اسپیشل کریکٹر، جیسے: اسپیشل کریکٹر، جیسے: ^ ~ @ < >?/\} {] [” # * : ; . . , & ’ ٪ + ! , $ “ -) (وغیرہ۔

ویب سائٹ کی سیکوریٹی حروف، اعداد اور اسپیشل کریکٹر سے مرکب کچھ بھی متعیّن کیا جا سکتا ہے، یہ ویب سائٹ کے بنوانے والے کو اختیار ہے۔

ہیکنگ کا آسان اور مشکل ہونا ویب سائٹ کی سیکوریٹی (پاس ورڈ، یُوزَر نیم وغیرہ) کی مضبوطی و کمزوری کے اعتبار سے ہے، ویب سائٹ کی سیکوریٹی جتنی مضبوط اور باقوت ہوگی اس کو توڑنا اُتنا ہی مشکل اور دشوار ہوگا، اور اُس کی سیکوریٹی جتنی کمزور ہوگی اس کا توڑنا اُسی قدر آسان اور سہل ہوگا۔

مثال کے طور پر کسی ویب سائٹ کا پاس ورڈ صرف دو عددی ہو، جیسے ۳۳، ۴۷، یا کوئی اور دو عدد سے مرکب، تو یہ 0/ سے 99 تک کے اندر ہے، لہٰذا کوئی بھی ”ویب سائٹ ہیکر سافٹ ویئر“ 0 سے 99 تک کا کمبائینیشن کرے گا تو ۳۳ کو پا لے گا۔ کیوں کہ ۳۳ کا عدد 0/ سے 99/ میں داخل ہے، اسی طرح اگر سہ عددی ہوا تو وہ 000 سے 999 کے اندر ہی ہوگا، تو یہ دو عددی کے مقابل کچھ مشکل ہوا، اور اگر چار عددی ہو، تو وہ 0000 سے 9999 کے اندر ہوگا، تو یہ اور مشکل ہوا، اس لیے اس کو توڑنا پہلے دونوں کی بنسبت زیادہ مشکل ہوگا۔

یوں ہی اگر کسی ویب سائٹ کا پاس ورڈ دو حرفی ہوا، مثلاً AZ، یا BZ، وغیرہ۔ تو یہ A سے Z تک سے مرکب تمام دو حرفی الفاظ میں سے کوئی لفظ ہوگا، لہٰذا سافٹ ویئر A سے لے کر Z تک سے مرکب ہونے والے تمام دو حرفی الفاظ سے کمبائینیشن (مقابلہ) کرے گا۔ تو وہ ویب سائٹ کے پاس ورڈ یعنی BZ، یا AZ کو پا ہی لے گا۔ تو دو حرفی زیادہ آسان ہوا، اور اگر سہ حرفی ہو تو یہ دو حرفی سے زیادہ مشکل ہے، اسی طرح چار حرفی ہو تو یہ پہلے دونوں سے زیادہ مشکل ہے۔ یعنی ویب سائٹ کے پاس ورڈ میں حروف یا اعداد کی جس قدر زیادتی ہوئی اُس کا توڑنا اُسی قدر دشوار اور مشکل ہوگا۔

اگر ویب سائٹ کی سیکوریٹی حروف اور اعداد دونوں سے مرکب ہو مثلاً bnz534 ہو تو اس کا توڑنا مذکورہ دونوں صورتوں سے کہیں زیادہ مشکل ہے جن میں صرف اعداد یا صرف حروف ہیں۔ اسی طرح اگر اسپیشل کریکٹر بھی جوڑ دیا گیا مثلاً، کسی ویب سائٹ کی سیکوریٹی ”&#*bnz534“ یا ”&#*534bnz“ یا اسی طرح کچھ اور ہو تو اس کا توڑنا بہت مشکل ہو جاتا ہے۔

ویسے ویب سائٹ سیکوریٹی میں چار حرفی سے پانچ حرفی تک کو weak (کمزور) مانا گیا۔ اور چھ حرفی سے آٹھ حرفی

تک کو Good (اچھا)، اور نو سے دس حرفی تک کو very good (بہت اچھا) اور strong (مضبوط) مانا گیا ہے۔ اور گیارہ حرفی سے سولہ حرفی تک کے پاس ورڈ کو best (انتہائی اچھا) اور انتہائی مشکل مانا گیا ہے۔

خلاصہ یہ کہ ویب سائٹ کی سیکوریٹی جس قدر مضبوط اور باقوت ہوگی اس کی ہیکنگ اسی قدر مشکل ہوگی۔ اور سیکوریٹی جس قدر کمزور ہوگی اُس کا توڑنا اُس قدر مشکل اور دشوار ہوگا۔ ہیکنگ کا آسان اور مشکل ہونا سیکوریٹی کے آسان اور مشکل ہونے پر مبنی ہے۔

آج جس قدر ہیکنگ بڑھتی جا رہی ہے، اسی قدر ویب سائٹ والے سیکوریٹی کو بھی مشکل، مضبوط اور پختہ کر رہے ہیں، اب عموماً کمپنی اور بینک وغیرہ کے مالکان مضبوط، محفوظ اور دشوار سے دشوار سیکوریٹی بناتے ہیں تاکہ ہیکر سے ویب سائٹ کو محفوظ رکھا جا سکے۔ حاصل یہ کہ جس قدر ہیکنگ کی کثرت ہو رہی ہے اسی قدر سیکوریٹی میں پختگی اور مضبوطی لائی جا رہی ہے۔

کسی ہیکنگ سافٹ ویئر کی مدد سے ویب سائٹ ہیک کرنے کے لیے ہیکر کا ماہر ہونا ضروری نہیں ہے۔ کیوں کہ اس صورت میں ہیکنگ کا سارا کام سافٹ ویئر انجام دیتا ہے، ہیکر کا کام صرف ویب سائٹ کا ایڈریس وغیرہ سافٹ ویئر کے متعیّنہ خانے میں ٹائٹ کر کے Hack والے بٹن کو دبا دینا ہوتا ہے۔ مختلف سافٹ ویئروں کے مختلف طریقے ہوسکتے ہیں۔ ویب ہوسٹنگ یا FTP، TCP/IP، یا ویب سائٹ کی کوڈنگ وغیرہ میں مداخلت کے واسطے ہیک کرنا چاہیں تو یہ عام آدمی نہیں کر سکتا، اس طور پر ہیک کوئی ماہر ہی کر سکتا ہے۔

ویب سائٹ ہیک کرنے والے درجنوں سافٹ ویئر انٹرنیٹ میں مفت میں اور باقیمت دونوں طرح دستیاب ہیں، کوئی بھی googl.com میں website hacker, یا website hacking software ٹائپ کر کے تلاش کرے گا تو اسے درجنوں سافٹ ویئر مفت میں مل جائیں گے، جن کی مدد سے اہل سنت کے خلاف سرگرم کسی بھی ویب سائٹ پر وہ ہیکنگ کا تجربہ کر سکتا ہے۔

مذکورہ تفصیلات کی روشنی میں درج ذیل سوالات علمائے کرام کے پیش خدمت ہیں، امید کہ مکمل تحقیق کے ساتھ جواب دے کر شاد کام فرمائیں گے۔

(۱) پرسنل یا پرائیویٹ ویب سائٹ میں موجود مواد کی شرعی حیثیت کیا ہوگی، کیا باب معاملات یا دیانات میں شرعاً ان کا اعتبار ہوگا؟

(۲) جس طرح کسی کتاب کی موجب کفر و گمراہی عبارات کی بنا پر اس کے مصنف پر کفر یا گمراہی وغیرہ کا حکم شرعی نافذ ہوتا ہے کیا اسی طرح ذاتی ویب سائٹ میں موجود موجب کفر معلومات کی بنیاد پر اس کے مالک پر حکم شرعی نافذ ہو سکتا ہے؟

(۳) کیا سوشل نیٹ ورکنگ ویب سائٹ کی معلومات یا مواد باب دیانات یا معاملات میں شرعاً بالکل معتبر نہیں ہیں، یا معتبر ہیں تو کس حد تک؟

خلاصۂ مقالات بعنوان

انٹرنیٹ کے مواد و مشمولات کا شرعی حکم

تلخیص نگار: مولانا محمد صدر الوریٰ قادری مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

جامعۃ البرکات علی گڑھ میں خانقاہ برکاتیہ مارہرہ مطہرہ کے زیر اہتمام منعقد ہونے والے مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے بیسویں فقہی سیمینار میں بحث و تحقیق اور صحیح حکم شرع کی دریافت کے لیے جو مسائل منتخب ہوئے ان میں دور حاضر کا ایک اہم علمی و تحقیقی مسئلہ ہے **"انٹرنیٹ کے مواد و مشمولات شرعی نقطۂ نظر سے"**۔

اس موضوع پر مولانا ناصر حسین مصباحی استاذ جامعہ اشرفیہ نے بڑی عرق ریزی سے سوال نامہ کی ترتیب دی جس میں انٹرنیٹ کی لفظی و معنوی تشریح کے ساتھ ضروری تفصیلات بھی درج کیں، ویب سائٹ کے اقسام، ان کا تعارف، انٹرنیٹ میں فراہم مواد کے مآخذ و مراجع اور ویب سائٹوں میں غیر قانونی مداخلت کے امکانات اور دیگر پہلوؤں کا ایک معلوماتی جائزہ پیش کرنے کے بعد حضرات علمائے کرام و مفتیان عظام کی خدمات عالیہ میں درج ذیل تین سوالات پیش کیے:

(۱) پرسنل یا پرائیویٹ ویب سائٹ میں موجود مواد کی شرعی حیثیت کیا ہوگی، کیا باب معاملات یا دیانات میں شرعاً ان کا اعتبار ہوگا؟

(۲) جس طرح کسی کتاب کی موجب کفر و گمراہی عبارات کی بنا پر اس کے مصنف پر کفر یا گمراہی وغیرہ کا حکم شرعی نافذ ہوتا ہے کیا اسی طرح ذاتی ویب سائٹ میں موجود موجب کفر معلومات کی بنیاد پر اس کے مالک پر حکم شرعی نافذ ہو سکتا ہے؟

(۳) کیا سوشل نیٹ ورکنگ ویب سائٹ کی معلومات یا مواد باب دیانات یا معاملات میں شرعاً بالکل معتبر نہیں ہیں یا معتبر ہیں تو کس حد تک؟

ان سوالات پر سیمینار کے مندوبین میں صرف چوبیس علمائے کرام و مفتیان عظام نے توجہ دی جب کہ بیشتر اہل علم

نے نامعلوم اسباب کی بنا پر ان سوالات سے پہلوتہی کی اور کسی بھی طرح کی رائے زنی بھی نہ فرمائی۔ بہر حال جن حضرات نے اپنا قیمتی وقت صرف کر کے پوری گہرائی اور غموض فکر کے ساتھ مقالات تحریر کیے وہ قابل مبارک باد ہیں۔ اس موضوع پر جو مقالات مجلس شرعی کو موصول ہوئے ان کے صفحات کی مجموعی تعداد ننانوے ہے۔ ان میں بعض مقالے مبسوط، بعض متوسط اور بعض مختصر مگر جامع ہیں۔ ان مقالات کے درمیان زبان وبیان اور اسلوب تحریر کے اختلاف کے ساتھ نظریاتی طور پر بھی کافی اختلافات اور فکری دوریاں نظر آتی ہیں۔ ذیل میں ان کا ایک جائزہ پیش کیا جا رہا ہے:

پہلے سوال کے جوابات

اس سوال کے جواب میں چار موقف نظر آئے:

پہلا موقف: یہ ہے کہ پرسنل یا پرائیویٹ ویب سائٹ میں موجود مواد نہ باب معاملات میں معتبر ہیں اور نہ ہی باب دیانات میں ان کا اعتبار کیا جا سکتا ہے۔ یہ موقف تین علمائے کرام کا ہے وہ ہیں: (۱) مولانا نصر اللہ رضوی (۲) مفتی شہاب الدین نوری، براؤں شریف (۳) مفتی شیر محمد، راجستھان۔

مولانا نصر اللہ رضوی لکھتے ہیں:

”ان مواد میں اصلی اور نقلی کے امکانات وواقعات ہیں، غیر قانونی مداخلت کے امکانات دھوکہ دہی، فریب کاری، سازش، زہر افشانی، دل آزاری، جعل سازی، غیر اخلاقی حرکتیں، برے عناصر اور مختلف قسم کی خرابیاں ہو سکتی ہیں، ان سب امکانات کے پیش نظر موجود مواد ظنیات کے قبیل سے ہوں گے اور دیگر قرائن سے جڑے بغیر ظن غالب یا یقین کا افادہ نہیں کر سکتے، چناں چہ قرائن ودیگر اعتبارات سے قطع نظر خود یہ مواد اپنی حیثیت سے نہ تو باب معاملات میں معتبر ہوں گے نہ باب دیانات میں ان کا اعتبار کیا جا سکتا ہے“۔

مفتی شہاب الدین نوری، براؤں شریف لکھتے ہیں:

”افادہ واستفادہ کا وہ (ویب سائٹ) فی زماننا ایک آلۂ جدیدہ ہے، باب معاملات ودیانات میں اس کا اعتبار نہ ہوگا کیوں کہ وہ حجت شرعیہ نہیں۔“

مفتی شیر محمد، راجستھان لکھتے ہیں:

”ویب سائٹ کا مواد بھی خطوط کی مانند فرضی ومن گھڑت ہو سکتا ہے اس لیے اس پر قطعی اعتبار نہیں کیا جا سکتا۔“

دوسرا موقف: یہ ہے کہ پرسنل یا پرائیوٹ ویب سائٹ میں موجود مواد باب معاملات اور دیانات دونوں میں معتبر ہیں۔ یہ موقف چار علمائے کرام کا ہے۔

مولانا مسیح احمد قادری لکھتے ہیں:

”اس ویب سائٹ میں موجود مواد کی حیثیت کتاب کے مضمون کی طرح ہے۔ باب معاملات یا دیانات میں شرعاً ان

کا اعتبار ہوگا"۔

مولانا منظور احمد خاں عزیزی معاملات اور دیانات کی تشریح اور ہر ایک کی مثالیں ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"مفتی کے فتویٰ، اسلامی معاملات اور وصیت نامے وغیرہ جیسے تحریری وثائق میں معتبر ہوتے ہیں ایسے ہی پرسنل یا پرائیویٹ ویب سائٹ میں موجود مواد و مشمولات بھی شرعی طور پر قابل اعتبار ہوں گے۔"

البتہ مولانا قاضی فضل رسول مصباحی نے بعض دیانات میں معتبر مانا ہے بعض میں نہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

"پرسنل ویب سائٹ پر جو مواد موجود ہیں عام حالات میں خاص مالک ویب سائٹ کے ہیں۔ کچھ دیانات میں تو معتبر ہیں اور کچھ میں نہیں۔ البتہ جہاں معتبر ہیں وہاں انکار کی صورت میں شہادت شرعیہ کے ساتھ معتبر ہیں اور معاملات میں تو مطلقاً اعتبار ہے۔"

تیسرا موقف: یہ ہے کہ وہ مواد باب معاملات میں تو معتبر ہیں مگر باب دیانات میں معتبر نہیں ہیں۔ اور ان مواد و مشمولات کی شرعی حیثیت ایک تحریر و خط کی ہے جس میں کاتب کا طرز تحریر ظاہر نہیں ہوتا، ہاں! اگر دستی تحریر کو اسکین کر کے اپ لوڈ کیا جائے تو خط کا تشخص کسی حد تک باقی رہتا ہے، یہ موقف اکثر علمائے کرام کا ہے۔

ان علمائے کرام میں کئی حضرات نے اپنے موقف کے اثبات میں ان عبارات و جزئیات کو پیش کیا ہے جن سے خط کا غیر معتبر و نامقبول ہونا معلوم ہوتا ہے، ان میں سے کچھ ذکر کیے جا رہے ہیں:

"وَلَا يُقْبَلُ الْكِتَابُ إِلَّا بِشَهَادَةِ رَجُلَيْنِ أَوْ رَجُلٍ وَامْرَأَتَيْنِ) لِأَنَّ الْكِتَابَ يُشْبِهُ الْكِتَابَ فَلَا يَثْبُتُ إِلَّا بِحُجَّةٍ تَامَّةٍ"(۱)

"لِمَا فِيهِ مِنْ شُبْهَةِ التَّزْوِيرِ فَإِنَّ الْخَطَّ وَالْخَتْمَ يُشْبِهُ الْخَطَّ وَالْخَتْمَ"۔(۲)

"وهو نَظِيرُ كِتَابِ سَائِرِ الرَّعَايَا بِشَيْءٍ من الْمُعَامَلَاتِ فإنه يُقْبَلُ بِدُونِ تِلْكَ الشَّرَائِطِ وَيَعْمَلُ بِهِ الْمَكْتُوبُ إِلَيْهِ إذَا وَقَعَ في قَلْبِهِ أَنَّهُ حَقٌّ". (فتاوی ھندیه)

"الخط يشبه الخط فلا يلزم حجة لأنه يحتمل التزوير" (شرح الكنز، للعينى)

"الخط يشبه الخط وقد يزور و يفتعل" (كافى شرح الوافى)

فتاوی رضویہ میں ہے:

خط پر اعتماد نہیں، نہ اس پر عمل، نہ اس کے ذریعہ سے یقین حاصل ہو، نہ اس کی بنا پر حکم و گواہی حلال، کہ خط خط کے مشابہ ہوتا ہے اور مُہر مُہر کے مانند ہو سکتی ہے، اور صاف ارشاد فرماتے ہیں کہ خط کا صرف اپنی ذات میں قابلِ تزویر ہونا ہی اس کی بے اعتباری کو کافی ہے اگرچہ یہ خاص خط واقع میں ٹھیک ہو، پھر یہ تار جس میں خبر بھیجنے والے کے دست و زبان کی کوئی علامت تک نام

(۱) فتح القدير، ادب القاضى، ۷/ ۲۷۳

(۲) مصدر سابق، ص:۲۲۶

کو بھی نہیں اور اس میں خط کی بہ نسبت کذب و تزویر نہایت آسان۔(۱)

البتہ ان میں بعض علما نے پرسنل ویب سائٹ کے مضامین و مشمولات کو باب دیانات میں بھی کسی حد تک معتبر مانا ہے جب کہ ان کی صداقت کا ظن غالب ہو جائے یہ وضاحت ۴؍ علمائے کرام کی ہے:

مفتی شہاب الدین اشرفی لکھتے ہیں:

"لیکن ان معاملات میں یہ مواد و مشمولات معتبر ہیں جو من وجہ دیانات کو متضمن ہیں مثلاً کسی کھانے کے حلال ہونے، حرام ہونے، پانی کے پاک یا ناپاک ہونے کے متعلق ان مواد و مشمولات پر اعتماد کیا جا سکتا ہے جب کہ اس کے درست ہونے کا غالب گمان ہو.... تو پرسنل یا پرائیویٹ ویب سائٹ کے مواد و مشمولات میں تغیر و تبدیلی کے امکان کے باوجود معاملات میں مطلقاً اور بعض امور دیانات میں مذکور بالا شرط کے ساتھ اس پر عمل کرنا درست ہوگا۔

مولانا نظام الدین مصباحی لکھتے ہیں:

"باب معاملات میں ان ویب سائٹوں کے مواد و مشمولات کا اعتبار ہونا چاہیے یوں ہی بعض مسائل سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر ان مواد و مشمولات پر اطمینانِ قلب اور ظن غالب حاصل ہو تو باب دیانات میں بھی ان کا اعتبار ہوگا"۔

اس کے اثبات میں فتاوی رضویہ کا ایک اقتباس ذکر کیا جس میں خانیہ سے ہے:

"لو أن امرأة غاب عنهازوجها فأخبرها مسلم ثقة أن زوجها طلقها ثلثا أومات عنها أوكان غيرثقة فأتاها بكتاب من زوجها بالطلاق وهى لاتدرى أن الكتاب كتاب زوجها أم لا إلا أن أكبر رأيها أنه حق لاباس بأن تعتدو تتزوج."

پھر لکھتے ہیں: "ظاہر ہے کہ عورت کی حلت و حرمت کا تعلق باب دیانات سے ہے۔"

مولانا عارف اللہ فیضی مصباحی نے پرسنل ویب سائٹ کے مواد کی کئی قسمیں بیان کیں جو اس طرح ہیں:

(۱) کسی ذمہ دار سنی یعنی انبیاے کرام اور بزرگان دین سے عقیدت و محبت رکھنے والے شخص کی محفوظ ذاتی ویب سائٹ کے وہ مواد دیانات میں معتبر ہوں گے جو صاف باتوں یعنی صحیح و درست عقائد و معمولات اہل سنت پر مشتمل ہوں یا مذہب اہل سنت سے غیر متصادم باتوں پر محتوی ہوں۔ اور جب وہ مواد دیانات میں معتبر تو معاملات میں بدرجۂ اولی معتبر ہوں گے۔

(۲) اہل سنت یعنی اولیاے کرام و بزرگان دین سے وابستگی خاطر رکھنے والوں کے نام نہاد توحید پرست مخالفین کی ذاتی مذہبی ویب سائٹوں کا دیانات میں اعتبار نہیں ہوگا اور صرف ان علماے اہل سنت کے لیے ان کی وزٹ جائز ہوگی جو ان کا دنداں شکن اور مسکت جواب دینے کا ارادہ و اہلیت رکھتے ہوں۔ معاملات میں ان کا اعتبار کیا جائے گا۔

(۳) مشرکین اور یہود و نصاری کی ذاتی ویب سائٹوں کا اعتبار دیانات میں نہیں ہوگا جن کا مقصد ہی اسلام اور مسلمانوں کی تصویر مسخ کرنا اور اقوام عالم کے درمیان انھیں بدنام کرنا ہے۔ ہاں! معاملات میں ان کی ذاتی ویب سائٹوں کا

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۴، ص:۵۲۴

اعتبار ہوگا۔

در مختار میں ہے:

(الديانات) هي التي بين العبد والرب (كالخبر عن نجاسة الماء فيتيمم) ولا يتوضأ (إن أخبر بها مسلم عدل) منزجر عما يعتقد حرمته (ولو عبدا) أو أمة (ويتحرى في) خبر (الفاسق) بنجاسة الماء (و) خبر (المستور ثم يعمل بغالب ظنه، ولو أراق الماء فتيمم فيما إذا غلب على رأيه صدقه وتوضأ وتيمم فيما إذا غلب) على رأيه (كذبه كان أحوط). (۱)

اس کے علاوہ اور بھی کتب فقہ سے جزئیات ذکر کیے ہیں۔

مولانا قاضی فضل احمد مصباحی لکھتے ہیں:

''لیکن دیانات میں اس وقت اعتبار ہوگا جب غالب رائے سے یہ متحقق ہو کہ یہ مشمولات اسی ویب سائٹ کے مالک کے ہیں اور وہ مشمولات واضح اور صاف اور مفید باتوں پر مشتمل ہوں۔

عالمگیری میں ہے:

''يجب أن يعلم بأن العمل بغالب الرائ جائز في باب الديانات وفي باب المعاملات.''(۲)

لیکن اگر وہ مندرجات واضح اور صاف نہ ہوں بلکہ ان کی وجہ سے کفر یا فسق کی نسبت لازم آئے اور ویب سائٹ کا مالک دینی و مذہبی معتمدرہ نما ہو تو دیانات میں اس وقت تک ان کا اعتبار نہیں ہوگا جب تک قطعی و یقینی طور پر نہ معلوم ہو کہ یہ مندرجات اسی کے ہیں۔''

چوتھا موقف: یہ ہے کہ معاملات کی تین قسمیں ہیں:

(۱) وہ معاملات جن میں ایک شخص کے قول و فعل یا تحریر و مکتوب سے دوسرے شخص پر کوئی الزام نہ ہو جیسے وکالت، مضاربت، اذن تجارت وغیرہ۔

(۲) وہ معاملات جن میں الزام محض ہو جیسے وہ حقوق جن میں خصومت جاری ہوتی ہے۔

(۳) وہ معاملات جن میں من وجہ الزام ہو اور من وجہ الزام نہ ہو جیسے وکیل کو معزول کرنا اور ماذون کو تصرف سے روک دینا۔

پہلی صورت میں صرف عقل و تمیز یعنی متعلقہ شخص کا صاحب تمیز اور باشعور ہونا کافی ہے باقی اور کوئی شرط نہیں، جب کہ دوسری میں شہادت شرط ہے اور تیسری میں کبھی صرف عدالت اور کبھی عدالت کے ساتھ عدد بھی شرط ہوتی ہے۔

---

(۱) درِ مختار، ج:۹، ص:۴۹۸، ۴۹۹، كتاب الحضر والإباحة، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۲) فتاویٰ عالمگیری، ج:۵، ص:۳۱۳، کتاب الکراهية، الباب الثانی في العمل بغالب الرائی

پہلی قسم کے معاملات میں فاسق و کافر سب کا قول اور سب کی خبر مقبول ہے خواہ وہ قول و خبر بالمشافہ ہو یا اپنے ذاتی پرسنل ویب سائٹ میں کہ ویب سائٹ کے مشمولات کی حیثیت بھی قول و خبر کی ہے۔ رہے اخیر کے دونوں معاملات تو یہ انٹرنیٹ میں شرعا معتبر نہیں کہ انٹرنیٹ پر نہ شہادت ہو سکتی ہے اور نہ ہی عدد وعدالت کی صورت۔ یہ موقف درج ذیل علماے کرام کا ہے:

(۱) مفتی آل مصطفیٰ مصباحی (۲) مولانا رفیق عالم رضوی مصباحی (۳) مولانا ابرار احمد اعظمی (۴) مولانا ساجد علی مصباحی۔

ان حضرات نے اپنے موقف کے اثبات میں ردالمحتار کی یہ عبارت پیش کی:

(قَوْلُهُ لِكَثْرَةِ وُقُوعِهَا) فَاشْتِرَاطُ الْعَدَالَةِ فِيهَا يُؤَدِّي إلَى الْحَرَجِ وَقَلَّمَا يَجِدُ الْإِنْسَانُ الْمُسْتَجْمِعَ لِشَرَائِطِ الْعَدَالَةِ لِيُعَامِلَهُ أَوْ يَسْتَخْدِمَهُ أَوْ يَبْعَثَهُ إلَى وُكَلَائِهِ .ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّ الْمُعَامَلَاتِ عَلَى مَا فِي كُتُبِ الْأُصُولِ ثَلَاثَةُ أَنْوَاعٍ. الْأَوَّلُ: مَا لَا إلْزَامَ فِيهِ كَالْوَكَالَاتِ وَالْمُضَارَبَاتِ وَالْإِذْنِ بِالتِّجَارَةِ، وَالثَّانِي: مَا فِيهِ إلْزَامٌ مَحْضٌ كَالْحُقُوقِ الَّتِي تَجْرِي فِيهَا الْخُصُومَاتُ. وَالثَّالِثُ: مَا فِيهِ إلْزَامٌ مِنْ وَجْهٍ دُونَ وَجْهٍ كَعَزْلِ الْوَكِيلِ وَحَجْرِ الْمَأْذُونِ ، فَإِنَّ فِيهِ إلْزَامَ الْعُهْدَةِ عَلَى الْوَكِيلِ وَفَسَادَ الْعَقْدِ بَعْدَ الْحَجْرِ وَفِيهِ عَدَمَ إلْزَامٍ ، لِأَنَّ الْمُوَكِّلَ أَوْ الْمَوْلَى يَتَصَرَّفُ فِي خَالِصِ حَقِّهِ، فَصَارَ كَالْإِذْنِ. فَفِي الْأَوَّلِ يُعْتَبَرُ التَّمْيِيزُ فَقَطْ. وَفِي الثَّانِي شُرُوطُ الشَّهَادَةِ وَفِي الثَّالِثِ إمَّا الْعَدَدُ وَإِمَّا الْعَدَالَةُ عِنْدَهُ خِلَافًا لَهُمَا– (۱)

اس کے علاوہ اصول بزدوی کی درج ذیل عبارت سے بھی استشہاد کیا گیا:

فيثبت بأخبار الآحاد بشرط التمييز دون العدالة وذلك مثل الوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا والاذن في التجارات وما اشبه ذلك وقبل فيها خبر الصبي والكافر ولهذا قلنا في الفاسق إذا اخبر رجلا أن فلانا وكلك بكذا فوقع في قلبه صدق حل له العمل به وذلك لوجهين أحدهما عموم الضرورة الداعية إلى سقوط شرط العدالة والثاني أن الخبر غير ملزم فلم يشرط شرط الالزام بخلاف امور الدين مثل طهارة الماء ونجاسته ولهذا الأصل لم تقبل شهادة الواحد بالرضاع في النكاح وفي ملك اليمين و بالحرية لما فيه من الزام حق العباد ولهذا لم يقبل خبر الواحد العدل في موضع المنازعة لحاجتنا إلى الزام وقبلنا في موضع المسالمة–

(۱) رد المحتار، ج:۹، ص:٤٩٨، كتاب الحضر والإباحة، دار الكتب العلمية، بيروت.

اس موقف کے تحت مذکور اہل علم اس حد تک متفق ہیں کہ معاملات کی قسم اول جس میں کسی پر کوئی الزام نہیں ہوتا اس میں پرسنل ویب سائٹ کے مواد و مشمولات معتبر ہیں اور قسم ثانی جس میں کسی پر خالص الزام ہوتا ہے اس میں معتبر نہیں ہیں، مگر قسم ثالث جس میں من وجہ الزام ہوتا ہے اور من وجہ الزام نہیں ہوتا اس کو مولانا رفیق عالم رضوی نے دیانات کے حکم میں مانا، چناں چہ وہ خلاصۃ الجواب میں لکھتے ہیں:

''اور اس کی تیسری نوع جس میں من وجہ الزام ہوتا ہے اور من وجہ نہیں اس میں اور یوں ہی باب دیانات میں ان کے مواد کا اعتبار اس وقت ہوگا جب کہ ان کے مالکان مسلم وعادل ہوں اور فاسق و مستور ہونے کی صورت میں بشرط تحری ان کے مواد کا اعتبار کیا جاسکتا ہے۔''

یہ تو رہی معاملات کی بات، جس میں کافی حد تک ان میں اتفاق نظر آیا مگر سوال کے دوسرے رخ یعنی دیانات پر جب غور کیا گیا اور ان کے مقالات پڑھے گئے تو الگ الگ راہ پر یہ اہل علم چلتے نظر آئے۔ ان میں مولانا ساجد علی مصباحی کتبِ فقہ سے کچھ عبارتیں ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

''ان عبارتوں سے آفتاب نیم روز کی طرح روشن ہو گیا کہ باب دیانات میں پرسنل ویب سائٹوں میں موجود مواد کا شرعا کچھ اعتبار نہیں ہوتا، اس لیے کہ جو مواد خط کی حیثیت رکھتے ہیں ان کا اعتبار کس طرح ہو سکتا ہے؟''

مفتی آل مصطفیٰ مصباحی لکھتے ہیں:

''انٹرنیٹ پر موجود مواد و مشمولات کا تعلق اگر دیاناتِ مقصودہ سے ہے تو اس باب میں کافر کا قول مطلقا غیر معتبر ہے اور فاسق کا قول بھی تحری صدق کے بغیر معتبر نہیں کہ دیانات میں عدالت شرط ہے۔ حاصل یہ ہے کہ دیانت محضہ میں مسلمان ثقہ کا قول مقبول ہے، اگر پرسنل ویب سائٹ کسی ثقہ مسلمان کا ہے اور اس میں دیانات محضہ سے متعلق کوئی خبر ہو اور قرائن سے اس کا صدق جھے تو معتبر ہوگا، لیکن ایسی دیانت جو زوال ملک کو متضمن ہو تو یہاں ایک عادل کی خبر معتبر نہ ہوگی، بلکہ عدد وعدالت دونوں شرط ہوں گی، یعنی کم از کم دو ثقہ مسلمان کا خبر دینا شرط ہوگا۔ جیسے کسی ایک عادل کا خبر دینا کہ زن وشوہر نے ایک ہی عورت کا دودھ پیا تھا تو اس کے خبر دینے سے رضاعت ثابت نہ ہوگی کیوں کہ یہ خبر متضمن ہے زوال ملک متعہ کو، لیکن اس کے ساتھ ساتھ قرائن موجود ہوں جس سے قول وخبر میں شک پیدا نہ ہو ظن غالب اس کے صدق کا ہو، لہذا اس صورت میں اگر ذاتی ویب سائٹ میں دو ثقہ مسلمان کی خبر ہو مثلا رضاعت کے تعلق سے تو معتبر ہوگا۔''

مولانا ابرار احمد اعظمی لکھتے ہیں:

''شریعت نے جن امور میں دیانات کے لیے غلبۂ ظن پر اکتفا کیا ہے اہلیت وعدالت کی شرط کے ساتھ ایسے امور میں پرسنل ویب سائٹ کے مشمولات کو ان کے مالکان کی طرف منسوب کرنے میں غلبۂ ظن پر اکتفا کیا جانا چاہیے۔ اب اگر سکورڈ ویب سائٹ کا انتساب کسی مشہور سنی صحیح العقیدہ، غیر فاسق عالم دین کی طرف ہو تو اس کی جانب سے نشر کی گئیں دیانات کی خبریں، دینی رسالے، دینی مضامین اس کا دینی خطاب سب کا اعتبار کیا جانا چاہیے۔ یوں ہی اگر پرسنل ویب سائٹ کے مالکان

کسی سنی صحیح العقیدہ تنظیم یا ادارہ کے متدین اور باشرع افراد ہوں اور وہ علماے اہل سنت کی معتبر کتابوں سے نقل کر کے دینی واعتقادی مضامین یا کتاب وخطاب نشر کریں یا عادل وثقہ افراد حلت وحرمت اور طہارت ونجاست وغیرہا دیانات محضہ کے تعلق سے کوئی تحقیقی خبر شائع کریں، مثلا فلاں ماکول ومشروب میں حرام یا ناپاک اجزا شامل کیے گئے ہیں تو پرسنل ویب سائٹ میں موجود اس طرح کی معلومات کا اعتبار کیا جانا چاہیے۔ اس کے بر خلاف اگر ویب سائٹ کا مالک بد عقیدہ یا نااہل ہو تو اس کی ویب سائٹ کے مشمولات کا باب دیانات میں بالکل اعتبار نہ ہوگا اور نہ ہی عوام اہل سنت کو ایسے ویب سائٹ کے مشمولات سے استفادہ کی اجازت ہوگی۔"

موصوف نے اپنے اس موقف پر کئی نصوصِ فقہا پیش کیے جن میں سے چند یہ ہیں:

''يجب أن يعلم بأن العمل بغالب الرائ جائز في باب الديانات وفي باب المعاملات كذا في المحيط-''(۱)

"خبر الواحد مقبول في الديانات وهي الطهارة والنجاسة والحل والحرمة إذا كان المخبر مسلما عدلا ذكرا أو أنثى حرا أو عبدا ولا يشترط لفظ الشهادة والعدد وأما المستور فهو ملحق بالفاسق في ظاهر الرواية وبالعدل في رواية الحسن وهو قول الطحاوي."(۲)

اس طرح دوسرے، تیسرے اور چوتھے موقف کی تفصیلات سے عیاں ہے کہ اہل علم کی ایک بڑی تعداد پرسنل ویب سائٹ کے مشمولات کو دیانات میں بھی مشروط طور پر معتبر مانتی ہے جب کہ اس کے بر خلاف ایک اہم جماعت صرف معاملات کے ساتھ ان مشمولات کے اعتبار اور مقبولیت کو خاص کرتی ہے اور کسی بھی طور پر دیانات میں معتبر نہیں مانتی، پھر دونوں جماعتوں میں ایسے افراد ہیں جنھوں نے معاملات کو عام رکھا یعنی ان میں کوئی تقسیم وتفصیل نہ کی جب کہ کچھ افراد ایسے بھی ہیں جنھوں نے معاملات کی تقسیم کی اور ان کے اقسام کو واضح کیا اور ہر ایک کا حکم تحریر کیا، صرف قسم اول میں ان معلومات کو معتبر مانا باقی قسموں میں انھیں مسترد کر دیا۔

دوسرے سوال کے جوابات

اس سوال کے جواب میں دو موقف نظر آئے:

پہلا موقف: یہ ہے کہ کسی کتاب کی موجب کفر وگمراہی عبارات کی بنا پر مصنف پر کفر یا گمراہی کا حکم شرعی نافذ ہوتا ہے، ٹھیک اسی طرح ذاتی ویب سائٹ میں موجود موجب کفر معلومات کی بنیاد پر اس کے مالک پر بھی حکم شرع نافذ ہوگا، مشہور ومعروف کتاب کی کفریہ عبارتوں کی وجہ سے مصنف کو عند الفقہا کافر ومرتد کہا جاتا ہے، اسی طرح ویب سائٹ جو

---

(۱) فتاوی هندیه ج: ٥،ص:۳۱۳، كتاب الكراهية، الباب الثاني في العمل بغالب الرائى

(۲) خلاصة الفتاوی، ج:٤، ص:٤٤٠

پرسنل ہو تو اس میں بھی موجود کفری مواد و معلومات کی وجہ سے مالک ویب سائٹ کی تکفیرِ فقہی کی جائے گی۔ البتہ تکفیرِ کلامی سے تاوقت خبر تواتر زبان روکی جائے گی کہ کلام کا کفر ہونا اور بات ہے اور قائل کی تکفیر اور بات۔

یہ الفاظ ہیں مولانا قاضی فضل رسول مصباحی کے، ان کے رفیق مولانا شبیر احمد مصباحی بھی یہی حکم لگاتے نظر آتے ہیں، وہ لکھتے ہیں:

”جس طرح ایک مذہبی کتاب کا مصنف اپنی کتاب میں اپنے عقیدے کو لکھ کر عام کرتا ہے اسی طرح ویب سائٹ کا مالک اگر دین دار ہے تو وہ اپنی ویب سائٹ میں اپنے مقصد کے لحاظ سے مواد و معلومات فراہم کر کے اپنے سے متعلق عقیدے اشاعت کرتا ہے اور دین دار ہونے کی وجہ سے اس کا مقصد صرف اور صرف اپنے عقیدے کی ترویج واشاعت ہی ہو سکتی ہے لہذا اس پر حکمِ کفر لگے گا۔“

مفتی ابرار احمد امجدی بھی اسی موقف کی تصدیق کرتے نظر آتے ہیں، وہ لکھتے ہیں:

”اس ویب سائٹ پر موجود ایسے اقوال و نظریات جو موجب کفر ہیں وہ اگر اس کے اپنے نہیں بلکہ کسی دوسرے کی کتاب یا تحریر میں ہیں تو اس کی وجہ سے ویب سائٹ کے مالک پر حکمِ کفر نہ ہوگا۔ ہاں! اس کے اپنے افکار و نظریات جو بہ شکل تقریر و تحریر اس ویب سائٹ پر موجود ہیں وہ اسی کے مانے جائیں گے اس لیے اگر ان اقوال و عبارات میں کوئی موجبِ کفریات ہے تو ویب سائٹ کے مالک پر لزومِ کفر کا حکم ہوگا۔ البتہ اس کے مالک کو کافر نہ کہیں گے جب تک کہ روزِ روشن کی طرح عیاں نہ ہو جائے کہ واقعی وہ یہی نظریہ رکھتا ہے۔ اس لیے کہ کسی قول کا کفر ہونا اور ہے اور قائل کا کافر ہونا اور ہے۔“

دوسرا موقف: ذاتی ویب سائٹ میں موجود موجب کفر و ضلال معلومات کی بنیاد پر اس کے مالک پر کفر و ضلال کا حکم نافذ کرنا صحیح نہیں، جس طرح کسی کتاب یا رسالے میں موجب کفر و ضلال عبارات کی بنیاد پر اس کے مصنف پر کفر و گمراہی کا حکم لگانا درست نہیں، کفر تو کفر کسی مسلمان کی طرف بلاتحقیق کبیرہ کی نسبت جائز نہیں اور کفر اس سے بڑھ کر ہے۔ کسی کلمہ گو کی طرف کفر کی نسبت اسی وقت ہو سکتی ہے جب قائل کی زبان سے کلمۂ کفر سنا جائے یا بذریعہ تواتر قطعی خبر ملے، جس طرح کسی مطبوعہ کتاب میں کسی بات کا ہونا اس کے متواتر ہونے کی دلیل نہیں، اسی طرح انٹرنیٹ کے ذاتی ویب سائٹ میں کسی کفری بات کا ہونا نہ تو تواتر قطعی ہے نہ قائل کی زبان سے کلمۂ کفر سننا ہے۔ اس لیے موجب کفر معلومات کی بنیاد پر تکفیر جائز نہیں، نہ عند الفقہا نہ عند المتکلّمین۔

جس طرح کتاب یا رسالے کا کسی کے نام منسوب ہونا ثبوت قطعی کو مستلزم نہیں، ٹھیک یہی حال انٹرنیٹ کا ہے، کتابوں میں بھی الحاقات ہوتے ہیں اور انٹرنیٹ میں بھی غیر کی مداخلت ہوتی ہے، سوال نامہ میں ہے:

آج انٹرنیٹ کے جرائم بڑی تیزی سے بڑھ رہے ہیں، اس لیے ایسا ہو سکتا ہے کہ کوئی بھی شخص کسی بھی ادارے، تنظیم، کمپنی یا آدمی کو بدنام و رسوا کرنے کے لیے اسی کے نام کا ویب سائٹ رجسٹرڈ کروائے اور پھر اس میں ان کے خلاف ایسے ایسے مواد فراہم کر دے جن سے اس کی توہین اور دنیا بھر میں رسوائی ہو، حالاں کہ ان سب کے بارے میں اس شخص کو کچھ بھی

معلوم نہیں جس کے نام کا فرضی ویب سائٹ رجسٹرڈ کیا گیا ہے۔"

جب تک کلام، تکلم، متکلّم تینوں میں احتمالات منتفی نہ ہوں تکفیر درست نہیں، انٹرنیٹ پر موجب کفر مواد کی وجہ سے متعلقہ شخص کا منکر ضروریات دین ہونا قطعی ویقینی نہیں خواہ احتمال فی الکلام کی وجہ سے یا احتمال فی التکلّم کی وجہ سے یا احتمال فی المتکلّم کی وجہ سے تو تکفیر کیوں کر جائز ہوگی۔

یہ موقف باقی تمام علمائے کرام کا ہے اگرچہ زیادہ تر الفاظ وعبارات مفتی آل مصطفیٰ مصباحی کے ہیں۔ ان علمائے کرام کے پیش نظر اور ان کا مستدل بہ مجدد اعظم اعلی حضرت امام احمد رضا قدس سرہ کا وہ عظیم فتوی ہے جو "حجب العوار عن مخدوم بھار" کے نام سے فتاوی رضویہ غیر مترجم جلد ششم اور مترجم جلد پانزدہم میں چھپا ہوا ہے، جس کے کچھ اقتباسات درج ذیل ہیں:

"**اولا** کوئی کتاب یا رسالہ کسی بزرگ کے نام سے منسوب ہونا اس سے ثبوت قطعی کو مستلزم نہیں، بہت رسالے خصوصا اکابر چشت کے نام منسوب ہیں جس کا اصلا ثبوت نہیں۔

ثانیا کسی کتاب کا ثابت ہونا اس کے ہر فقرے کا ثابت ہونا نہیں، بہت اکابر کی کتابوں میں الحاقات ہیں جن کا مفصل بیان "کتاب الیواقیت والجواهر" مصنفہ امام عارف باللہ عبدالوہاب شعرانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ میں ہے خصوصا حضرت شیخ اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے کلام میں تو الحاقات کی گنتی نہیں، کھلے ہوئے صریح کفر بھر دئے ہیں، جس پر در مختار میں علامہ مفتی ابوالسعود سے نقل کیا:

"تيقنا أن بعض اليهود افتراها على الشيخ قدس الله سرّہ۔"

ثالثا امام حجۃ الاسلام غزالی قدس سرہ العالی احیاء العلوم میں فرماتے ہیں:

"لاتجوز نسبة مسلم إلى كبيرة من غير تحقيق نعم يجوز أن يقال قتل ابن ملجم عليا وقتل أبو لؤلؤة عمر رضى الله تعالى عنهما فإن ذلك ثبت متواتراً فلا يجوز أن يرمى المسلم بفسق أو كفر من غير تحقيق۔"

کتاب کا چھپ جانا اسے متواتر نہیں کر دیتا کہ چھاپے کا اصل وہ نسخہ ہے جو کسی المماری میں ملا اس سے نقل کر کے کاپی ہوئی۔ علما کے نزدیک ادنی درجۂ ثبوت یہ تھا کہ ناقل کے لیے مصنف تک سند مسلسل متّصل بذریعہ ثقات ہو۔

فتاوی حدیثیہ امام زین الدین عراقی سے ہے:

"نقل الإنسان ماليس له به رواية غير سائغ بالإجماع عند أهل الدراية۔"

ہاں اگر اس کے پاس نسخۂ صحیحہ معتمدہ ہو کہ خود اس نے یا کسی ثقہ معتمد نے خود اصل نسخہ مصنف سے مقابلہ کیا یا اس نسخۂ صحیحہ معتمدہ سے جس کا مقابلہ اصل نسخۂ مصنف یا اور ثقہ نے کیا وسائط زیادہ ہوں تو سب کا اسی طرح کے معتمدات ہونا معلوم ہو تو یہ بھی ایک طریقۂ روایت ہے اور ایسے نسخہ کی عبارت کو مصنف کا قول بتانا جائز۔

فتاوی حدیثیہ میں ہے:

''قالوا ماوجد فی نسخة من تصنیف فإن وثق بصحة النسخة بأن قابلها المصنف أوثقة غیره بالأصل أو بفرع مقابل بالأصل وهكذا جاز الجزم بنسبتها إلى صاحب ذلك الكتاب وإن لم یوثق لم یجزم-''

مقدمہ امام ابو عمرو بن الصلاح میں عروہ بن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے ہے کہ انھوں نے اپنے صاحبزادے ہشام سے فرمایا:

''تم نے لکھ لیا؟ کہا: ہاں۔ مقابلہ کر لیا؟ کہا: نہ۔ فرمایا: لم تكتب.''

اسی میں ہے:

''إذا أراد أن ینقل من كتاب منسوب إلى مصنف فلا یقل "قال فلان كذا وكذا" إلا إذا وثق بصحة النسخة بأن قابلها هو أو ثقة غیره بأصول متعددة-''

یہ اتصال سند اصل وہ شئ ہے جس پر اعتماد کر کے مصنف کی طرف نسبت جائز ہو سکے، اور متاخرین نے کتاب کا علماء میں ایسا مشہور و متداول ہونا جس سے اطمینان ہو کہ اس میں تغییر و تحریف نہ ہوئی، اسے بھی مثل اتصال سند جانا اور وہ ایسا ہی ہے مقدمہ امام ابو عمرو نوع اول میں ہے:

''آل الأمر أن الاعتماد على مانص علیه فی تصانیفهم المعتمدة المشهورة التی یؤمن فیها لشهرتها من التغییر والتحریف.''(ملخصًا)

فتح القدیر و بحر الرائق و نہر الفائق و منح الغفار میں فرمایا:

''على هذا لو وجدنا بعض نسخ النوادر فی زماننا لایحل عزوما فیها إلى محمد ولا إلى أبی یوسف لأنها لم تشتهر فی دیارنا ولم تتداول.''

تداول کے یہ معنی کہ کتاب جب سے اب تک علما کے درس و تدریس یا نقل و تمسک یا ان کی مطمح نظر رہی ہو، جس سے روشن ہو کہ اس کے مقامات و مقالات علماء کے زیر نظر آ چکے اور وہ بحالت موجودہ اسے مصنف کا کلام مانا کیے، زبان علما میں صرف وجود کتاب کافی نہیں کہ وجود و تداول میں زمین و آسمان کا فرق ہے، پر ظاہر کہ یہاں دونوں باتیں مفقود، تداول درکنار کوئی سند متّصل بھی نہیں، نہ کہ تواتر جو ایسی نسبت کے لیے لازم ہے، رہا وجود نُسخ، انصافاً متعدّد بلکہ کثیر و وافر قلمی نسخے موجود ہونا بھی ثبوت تواتر کو بس نہیں، جب تک ثابت نہ ہو کہ یہ سب نسخے جدا جدا اصل مصنف سے نقل کئے گئے یا ان نسخوں سے جو اصل سے نقل ہوئے ورنہ ممکن کہ بعض نسخِ محرفہ ان کی اصل ہوں، ان میں الحاق ہوا اور یہ ان سے نقل و نقل در نقل ہو کر کثیر ہو گئے، جیسے آج کل کی محرف بائبل کے ہزار در ہزار نسخے، فتوحات مکیہ کے تمام مصری نسخے نسخۂ محرفہ سے منقول ہوئے اور اس کی نقلیں مصر میں چھپیں اور اب وہ گھر گھر موجود ہیں، حالانکہ تواتر درکنار ایک سلسلہ صحیحہ آحاد سے بھی ثبوت نہیں، واللہ یقول الحق وهو یهدی السبیل ۔ (۱)

---

(۱) رساله حجب العوار عن مخدوم بهار، فتاوی رضویه ۱۵/ ۵۶۰. ملخصاً

ہاں! اگر اس ذاتی ویب سائٹ میں موجب کفر وضلال باتیں ایسی مشہور و متداول ہوں جس سے اطمینان کافی ہو کہ اس کا قائل یہی شخص ہے اور دیگر ذرائع سے بھی اس کی تائید و توثیق ہوتی ہو اور قائل اس کا منکر بھی نہ ہو تو البتہ یہ کفر صریح و متبین کے زمرے میں آئے گا جو عند الفقہا کفر ہو گا، لیکن عند المتکلّمین اب بھی تکفیر درست نہ ہوگی۔

مولانا عارف اللہ فیضی مصباحی لکھتے ہیں:

"ہاں! مندرجہ ذیل صورتوں میں سے کوئی ایک صورت بھی پائی جائے تو حکم کفر ہوگا:

(۱) مالک سے اس کی موجودگی میں دریافت کیا گیا کہ تم نے اپنی ذاتی ویب سائٹ میں خود صریح کفری معلومات کو بہ رضا و خوشی قصداً داخل کیا ہے تو اس نے اقرار کیا کہ میں نے یا میرے حکم سے کسی اور نے یہ معلومات داخل کیں۔

(۲) ایسی معلومات کے منظر عام پر آنے اور ان کے مشہور ہونے پر علما نے اس سے مواخذہ کیا تو اس نے اس کے دفاع میں جواب دینے کی کوشش کی یا خاموشی اختیار کی۔

(۳) وہ خود تو روبرو نہیں مگر اس کی ذاتی ویب سائٹ دیکھنے والے کے لیے اس تک سند متّصل بذریعہ ثقات پہنچ گئی ہو کہ مواخذہ ہونے پر اس نے اعتراف کیا کہ اس نے جان بوجھ کر بہ رضا و خوشی کفری معلومات فراہم کیں یا اس نے ان کا جواب دینے کی کوشش کی یا سکوت اختیار کیا۔"

مولانا نصر اللہ رضوی مذکورہ باتوں سے اتفاق کے ساتھ یہ بھی لکھتے ہیں:

"البتہ ایسا ہو سکتا ہے کہ کسی عبارت موجبِ کفر کو دیکھ کر یہ کہ دیا جائے کہ اس کفری نظریہ کا جو قائل ہو وہ دائرہ اسلام سے خارج ہوگا۔" (مقالہ ص۶)

اس مفہوم کی صراحت اور بھی مقالہ نگاروں نے اپنے اپنے انداز میں کی ہے۔

تیسرے سوال کے جوابات

اس سوال کے جواب میں بنیادی طور پر دو نظریات ہیں:

پہلا نظریہ: یہ ہے کہ پرسنل ویب سائٹ اور سوشل نیٹ ورکنگ ویب سائٹ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے جو حکم پرسنل ویب سائٹ کا ہے بالکل وہی حکم سوشل نیٹ ورکنگ ویب سائٹ کا بھی ہے، یہ اشتراک کچھ لوگوں نے منفی پہلو میں مانا جب کہ بعض لوگوں نے مثبت پہلو میں یہ اشتراک مانا ہے، اس طرح اس نظریہ کے تحت دو موقف ہوئے:

پہلا موقف: پرسنل ویب سائٹ کے مواد کی طرح اس ویب سائٹ کا بھی شرعاً کوئی اعتبار نہیں نہ معاملات میں اور نہ ہی دیانات میں، یہ موقف ہے مفتی شیر محمد، راجستھان اور مفتی شہاب الدین نوری، براؤں شریف کا۔

دوسرا موقف: پرسنل ویب سائٹ ہو یا سوشل اگر اقرار و بیان ہے کہ میرا قول ہے اور ان مشمولات سے متفق ہوں تو حکم شرع نافذ ہوگا اور باب دیانات و معاملات میں معتبر ہوں گے، یہ الفاظ ہیں مفتی عبد السلام رضوی کے۔

مولانا منظور احمد خاں عزیزی نے بھی دونوں ویب سائٹ کے مواد و معلومات کو یکساں مان کر تحریری وثائق کے مانند قرار دے کر معاملات اور دیانات دونوں میں معتبر مانا ہے۔

مولانا مسیح احمد مصباحی نے دونوں قسم کی ویب سائٹوں کے بارے میں یکساں حکم تحریر کیا کہ وہ معلومات باب دیانات یا معاملات میں مشروط طور پر معتبر ہوں گے اگر وہ مواد شریعت کے تقاضے کے خلاف ہیں تو ناجائز ورنہ جائز۔

مولانا عبد الغفار اعظمی دونوں میں حکم کی یکسانیت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”باب معاملات اور باب دیانات میں شرعا اس کے اعتبار یا عدم اعتبار کا حکم وہی ہے جیسا سوال نمبر ا کے جواب میں گزر چکا، یعنی اگر اس کے مشمولات عقائد و معمولات اہل سنت و جماعت کے مطابق ہیں اور آثار و قرائن و شواہد سے یقین ہو جائے کہ یہ ویب سائٹ الحاقات اور خورد برد سے محفوظ ہے تو دیانات کے باب میں معتبر ہے اور معاملات کے باب میں بھی اس کے صحیح اور درست ہونے کا ظن غالب ہو تو معتبر ہو گا ورنہ نہیں۔“

مولانا عارف اللہ فیضی کا کلام بھی اسی کا مشعر ہے، وہ لکھتے ہیں:

”سوشل نیٹ ورکنگ ویب سائٹ میں مہذب، سنجیدہ اور معتمد سنی کی فراہم کردہ معلومات و مواد دیانات میں اسی وقت تک معتبر ہوں گے جب تک وہ سادہ اور صاف باتوں یعنی صحیح و متوارث عقائد و معمولات اہل سنت اور مذہب اہل سنت سے غیر متصادم دینی افکار وآرا پر مشتمل ہوں، معاملات میں بھی ان کا اعتبار کیا جائے گا۔“

یہی حکم موصوف نے پرسنل ویب سائٹ کا بھی ذکر کیا ہے اور مزید تفصیل کے لیے جواب نمبر ۲ کا حوالہ دیا۔

دوسرا نظریہ: پرسنل ویب سائٹ کے مواد اور سوشل نیٹ ورکنگ ویب سائٹ کے مواد کے درمیان فرق ہے، اس نظریہ کے تحت تین موقف ہیں:

پہلا موقف: یہ ہے کہ سوشل نیٹ ورکنگ ویب سائٹیں نہایت غیر محفوظ ہیں، ہیکنگ سے قبل بھی ان کے مواد میں حذف واضافہ ہوتا رہتا ہے، عام لوگ خود بھی ان کے مواد پر اعتماد نہیں کرتے ہیں اس لیے قبل تحقیق باب معاملات میں بھی ان کا اعتبار نہ ہوگا، چہ جائے کہ دیانات میں اعتبار کیا جائے، یعنی معاملات و دیانات کسی میں بھی اس قسم کی ویب سائٹوں کے مواد کا شرعا کوئی اعتبار نہیں، یہ موقف ایک بڑی جماعتِ علما کا ہے۔

دوسرا موقف: یہ ہے کہ ان ویب سائٹوں کا باب دیانات میں اس وقت تک اعتبار نہیں جب تک دیگر ذرائع سے ان سائٹوں پر موجود مواد کی تصدیق نہیں ہو جاتی، اور باب معاملات میں مہذب اور سنجیدہ سائٹوں کا اعتبار ہونا چاہیے اور غیر سنجیدہ ویب سائٹوں پر کسی ذریعہ سے اطمینان حاصل ہو جانے کے بعد اعتبار ہونا چاہیے۔ یہ موقف ہے مولانا عرفان عالم مصباحی کا، الفاظ بھی ان ہی کے ہیں۔

اور اسی سے قریب تربات مولانا قاضی فضل رسول مصباحی نے بھی لکھی ہے۔

تیسرا موقف: یہ ہے کہ باب دیانات میں ان سائٹوں کے مواد معتبر نہیں کہ دھوکہ وفریب کے پیش نظر ان کی حیثیت

عادل کی خبر کی نہیں زیادہ سے زیادہ ایک مستور الحال کی خبر کی ہے جو باب دیانات میں معتبر نہیں، دیاناتِ محضہ میں عدالت چاہیے یا عدد و عدالت دونوں، رہے معاملات تو ان کی تین قسمیں ہیں: (۱) وہ معاملات جن میں دوسرے پر الزام نہ ہو۔ (۲) وہ معاملات جن میں الزام محض ہو۔ (۳) جن میں من وجہ الزام ہو اور من وجہ الزام نہ ہو۔ سوشل نیٹ ورکنگ ویب سائٹ ان میں صرف پہلی قسم میں معتبر ہوگی جب کہ قرائن سے اس کی تکذیب نہ ہوتی ہو، باقی اقسام میں غیر معتبر ہے۔

فتاوی رضویہ میں ہے:

''سیدھی صاف باتوں میں کسی کتاب سے ظنی طور پر کسی بزرگ کی طرف منسوب ہونا اور بات ہے''۔ یہ موقف ہے مفتی آل مصطفیٰ مصباحی کا، مولانا معین الدین مصباحی کا رجحان بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔

یہ ہے انٹرنیٹ کے مواد و مشمولات پر مقالات کا ایک خلاصہ، اب اس کے بعد درج ذیل امور تنقیح طلب ہیں:

تنقیح طلب امور

(۱) پرسنل یا پرائیویٹ ویب سائٹوں کے مواد و مشمولات معاملات و دیانات میں بالکل معتبر نہیں یا دونوں میں یا کم از کم معاملات میں معتبر ہیں؟

(۲) اگر معاملات میں معتبر ہیں تو معاملات کی تینوں قسموں میں اعتبار ہوگا یا صرف قسم اول میں؟

(۳) کیا ان معاملات میں بھی یہ مشمولات معتبر ہوں گے جو دیانات کو متضمن ہوتے ہیں؟

(۴) کیا دیانات مقصودہ یا غیر مقصودہ میں کسی حد تک ان مواد کا اعتبار ہے؟

(۵) بہر حال پرسنل ویب سائٹ میں موجود موجب کفر و ضلال اقوال وافعال کی بنا پر اس ویب سائٹ کے مالک پر کفر و ضلال کا حکم عائد ہوگا؟ بصورت اثبات تکفیر فقہی ہوگی یا کلامی؟

(۶) سوشل نیٹ ورکنگ ویب سائٹوں کی معلومات اور ان کے مشمولات کی شرعا کیا حیثیت ہے؟ کیا دیانات و معاملات میں شرعی طور پر ان کا کچھ اعتبار ہے یا بالکل ہی غیر معتبر ہیں؟

☆☆☆☆☆

فیصلے

انٹرنیٹ کے موادو مشمولات کا شرعی حکم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم. حامدًا و مصلّیًا و مسلّمًا

آج مسلمانوں کا ایک بڑا طبقہ انٹرنیٹ پر دستیاب مواد اور مضامین کا مطالعہ کر کے دینی معلومات حاصل کرتا ہے جب کہ انٹرنیٹ پر اچھے بُرے ہر طرح کے مضامین پائے جاتے ہیں، بسا اوقات ویب سائٹ وزٹ کرنے والے کچھ مضامین کے تعلق سے دریافت کرتے ہیں کہ یہ مضامین شرعی نقطۂ نگاہ سے کیسے ہیں اور ان کے قائل کا حکم کیا ہے اور مستقبل قریب میں توقع ہے کہ انٹرنیٹ کی طرف لوگوں کا رجحان بہت زیادہ ہو جائے، اس لیے ضرورت محسوس ہوئی کہ انٹرنیٹ پر پائے جانے والے مواد و مضامین کے تعلق سے یہ واضح کر دیا جائے کہ ان کی شرعی حیثیت کیا ہے اور مسلمان اپنی دینی معلومات کے لیے کس حد تک ان پر اعتماد کریں۔

اس سلسلے میں بحث اور غور و فکر کے بعد یہ امور طے پائے:

(۱) ویب سائٹ پر پائے جانے والے مضامین کی حیثیت کتابوں کی ہے جو اچھی، بُری، معتبر، غیر معتبر ہر طرح کی ہوتی ہیں تو جب تک یہ وثوق و اطمینان نہ حاصل ہو جائے کہ ویب سائٹ کا کون سا مضمون اچھا، یا بُرا اور معتبر یا غیر معتبر ہے اس پر ہرگز اعتماد نہ کریں اور ذمہ دار علماے اہل سنت سے اس کے متعلق ضرور پوچھ لیں۔

(۲) یہ مواد و مضامین ’’پرسنل ویب سائٹ‘‘ پر ہوتے ہیں یا ’’سوشل نیٹ ورک اکاؤنٹ‘‘ پر۔ دونوں کی حیثیت کچھ مختلف ہے۔

پرسنل (ذاتی) ویب سائٹ:

یہ ویب سائٹ کسی بھی فرد، تنظیم، اسکول، ادارہ، بینک، کمپنی کی اپنی ذاتی ویب سائٹ ہوتی ہے، جو اپنی مرضی کے مطابق بنوائی جاتی ہے۔ لیکن چوں کہ ہر ادارے یا کمپنی کا کمپیوٹر ہر وقت آن لائن نہیں رہتا اس لیے اس طرح کی ویب سائٹ کو چلانے کے لیے انٹرنیٹ سروس مہیا کرنے والی کسی کمپنی کے سرور (Server) میں مخصوص جگہ بُک کرانی پڑتی ہے جہاں ہم اپنے

مواد و مشمولات کو محفوظ کر سکتے ہیں، اور سرور (Server) چوں کہ ہمیشہ چالو رہتا ہے کبھی بند نہیں ہوتا، اس لیے دنیا کے کسی بھی گوشے میں اپنے کمپیوٹر، لیپ ٹاپ یا موبائل کے ذریعہ Server سے رابطہ کر کے اس میں موجود مواد و مشمولات کو اپنے نجی کمپیوٹر یا موبائل پر پڑھ سکتے ہیں۔ Server میں جگہ بُک کرانے کے لیے کچھ رقم ادا کرنی پڑتی ہے، حکومت کی جانب سے اپنا ذاتی ڈومین نیم مل جاتا ہے اور رجسٹرڈ بھی ہو جاتا ہے۔ اب یہ ویب سائٹ کسی بدمذہب کی بھی ہو سکتی ہے اور اہل حق اہل سنت و جماعت کی بھی۔ دونوں کا حکم الگ الگ ہے۔

(۳) بدمذہبوں کی پرسنل ویب سائٹ کا حکم وہی ہے جو ان کی کتابوں اور مضامین کا ہے کہ مسلمان انھیں نہ پڑھیں، نہ اُن کے قریب جائیں البتہ عالم محقق کو اتمام حجت کے لیے انھیں پڑھنے کی اجازت ہے۔

(۴) اہل سنت و جماعت کی پرسنل ویب سائٹ کا مطالعہ کریں البتہ اہل سنت کو چاہیے کہ اپنی ویب سائٹ کو شاطر ہیکروں کی خرد برد سے محفوظ رکھنے کے لیے یہ احتیاطی تدابیر ضرور اپنائیں۔

(الف) اچھی کمپنیوں سے ہی اپنی ویب سائٹ ہوسٹ (Host) کرائیں۔

(ب) اپنا پاس ورڈ مشکل سے مشکل تر منتخب کریں، جس کی سراغ رسانی بہت دشوار ہو۔

(ج) دوسروں کو اپنا پاس ورڈ نہ بتائیں، نہ بے احتیاطی کے ساتھ لکھ کر کہیں بھی چھوڑیں۔

(د) اور چھ ماہ یا کم و بیش میں اپنے پاس ورڈ بدلتے رہیں۔

(ہ) بہتر ہوگا کہ پروٹیکٹیڈ فائرَوَل بھی لے لیں جس کی حیثیت گیٹ کے واچ مین کی ہوتی ہے۔

(و) ان سب کے ساتھ اپنی ویب سائٹ کے مدیر اور نائب مدیر نیک و امانت دار رکھیں۔

اتنی احتیاط کے بعد ویب سائٹ بہت محفوظ ہو جاتی ہے اور کسی شاطر ہیکر کی خرد برد کا امکان عادتاً نہیں رہ جاتا۔

ان احتیاطی تدابیر کے بعد پرسنل ویب سائٹ پر دیے گئے مضامین اور کتب کی حیثیت ان مضامین اور کتب کی ہوگی جنھیں مضمون نگار یا مصنف مرتب کر کے اپنی الماری کے لاکر میں رکھ دے اور چابی اپنے کنٹرول میں اس طور پر رکھے کہ اس تک دوسروں کے ہاتھ نہ پہنچ سکیں۔ تالا ایسا مضبوط اور پیچیدہ ہو کہ اس کی چابی بنانی دشوار ہو، پھر کمرے کے دروازے پر ایک واچ مین بٹھا دے جو صرف مناسب لوگوں کو ہی کمرے میں آنے دے اور غیر مناسب لوگوں کو روک دے۔

(۵) ان احتیاطی تدابیر کے باوجود کوشش یہ ہو کہ روزانہ آپ کا مدیر یا نائب مدیر ویب سائٹ چیک کرتا رہے تاکہ آپ کو یہ اطمینان حاصل رہے کہ وہ ہیکنگ سے محفوظ ہے اور خدا نہ خواستہ اگر کسی وجہ سے وہ ہیک ہو گیا تو فوراً مختلف ذرائع سے اعلان کر کے اپنے قارئین کو باخبر کر دیں۔

(۶) کسی سنی صحیح العقیدہ عالم دین یا سنی تنظیم یا ادارے کی ویب سائٹ میں اہل سنت و جماعت کے عقائد یا معمولات کے خلاف اگر کوئی بات نظر آئے تو اسے جلد از جلد آگاہ کریں تاکہ وہ فوراً اصلاح کر سکے اور بلا تحقیق شرعی اس مضمون کی بنیاد پر اس پر حکم شرعی نہ صادر کریں کیوں کہ ممکن ہے کسی بدمذہب نے کرایے کے کسی ہیکر کے ذریعہ یہ غلط مضمون شامل کرا دیا ہو۔

تحقیق کیسے کریں؟

(الف) قائل یا مصنف باحیات ہو، اس کی عقل سالم اور حواس صحیح ہوں تو اس سے معلوم کریں کہ یہ قول یا مضمون آپ کا ہے؟ اقرار کی صورت میں کلام میں احتمالِ معانی ہو تو مراد بھی معلوم کرلیں پھر اس کی غلط فہمی کا ازالہ کر کے اصلاح کی کوشش کریں۔ اور ایضاحِ حق کے بعد بھی وہ باطل پر اصرار کرے تو اب قرار واقعی حکم شرعی اس پر جاری کر سکتے ہیں۔

(ب) قائل یا مصنف سے رابطہ نہ ہو سکے اور ویب سائٹ برسہا برس سے اس کے نام سے جاری و مشہور ہو، اور وثوق کے ساتھ یہ معلوم ہو کہ اس نے جانتے ہوئے اسے جاری رکھا، اور کبھی اس کی تردید نہ کی۔ تو بطور ظن غالب مضمون اسی کا مانا جائے گا۔

(ج) ویب سائٹ پر جو مواد ہیں وہ قائل کی کتاب میں بھی ہیں اور کتاب برسہا برس سے اس کے اہتمام میں شائع ہوتی رہی ہے وہ اسے فروخت کرتا اور احباب وغیرہ کو تحفے میں دیتا ہے تو بھی ویب سائٹ کا مضمون اسی کا تسلیم کیا جائے گا۔

ان دونوں صورتوں میں اگر وہ مضمون کفر یا فسق یا ضلالت پر مشتمل ہے تو حکم یہ ہو گا کہ یہ مضمون کفر، یا فسق، یا ضلالت ہے مسلمان اس کے اعتقاد سے بچیں کہ کفر کا اعتقاد کفر اور فسق و ضلالت کا اعتقاد فسق و ضلالت ہے۔

مگر منسوب الیہ پر حکم کفر جاری کرنے کے لیے کامل تحقیق اور قطعی ثبوت ضروری ہے۔

سوشل نیٹ ورک اکاؤنٹ

(۱) سوشل نیٹ ورک ویب سائٹ بہت ہیں، ان میں سے بیس پچیس مشہور ہیں اور پانچ، چھ تو بہت زیادہ مشہور ہیں۔ ان کے نام یہ ہیں: فیس بک، ٹوئیٹر، گوگل پلس، انسٹاگرام، ٹمبلر، مئی اسپیس، آرکٹ۔

(۲) ان میں سب سے زیادہ قابل اعتماد ٹوئیٹر ہے کیوں کہ جو لوگ اپنے مضامین کی حفاظت چاہتے ہیں ٹوئیٹر انھیں حفاظت کی ضمانت دیتا ہے۔

پھر بھی اس کا غلط استعمال ہو سکتا ہے۔ وہ اس طور پر کہ صارفین کے اکاؤنٹ کے حروف میں کچھ ترمیم کر کے کسی صارف کے نام کا جعلی اکاؤنٹ کھولا جا سکتا ہے۔ مثلاً ایک آدمی کا اکاؤنٹ sajid.co ہے تو اس کے اکاؤنٹ میں تھوڑی ترمیم کر کے saajid.co کر دیا جائے اور ایک جعلی اکاؤنٹ کھولا جائے پھر اس میں غلط مواد فراہم کر دیا جائے۔ اب دیکھنے والوں کو اس معمولی ترمیم کا پتہ نہیں چل پائے گا اور وہ دوسرے اکاؤنٹ کو بھی پہلے آدمی کا اکاؤنٹ سمجھ کر دھوکا کھا جائیں گے۔

البتہ اگر کمپنی سے حفاظت کی ضمانت لے لی گئی ہے تو کمپنی ضروری تحقیقات کے بعد اس کے محفوظ ہونے کا یہ تصدیق نامہ اکاؤنٹ پیج کے ساتھ جوڑ دیتی ہے۔ Official Twitter Account

اور اس طرح کے جن ناموں کی ضمانت کمپنی سے نہیں لی گئی ان کے ساتھ اس طرح کی سند یا تصدیق نامہ کمپنی نہیں

جوڑتی۔ اس ضمانت و تصدیق کے بعد سوشل نیٹ ورکنگ اکاؤنٹ کی حیثیت وہی ہو جاتی ہے جو پرسنل ویب سائٹ کی احتیاطی تدابیر کے بعد ہوتی ہے۔

اور جس اکاؤنٹ کے لیے یہ ضمانت و سند نہ ہو، خوہ اس کمپنی میں اس کا انتظام ہی نہ ہو یا اس سے یہ ضمانت و سند حاصل نہ کی گئی ہو اس کی حیثیت کتابوں کے کسی میلے میں دستیاب مضامین و کتب کی ہوتی ہے۔ اپنی الماری میں محفوظ مضامین و کتب کی نہیں، پھر اس میں ہیکنگ بھی ہو سکتی ہے۔

ان وجوہ کے باعث سوشل نیٹ ورک اکاؤنٹ کے عام مضامین کے تعلق سے یہ اعتماد نہیں ہو سکتا کہ وہ قطعاً منسوب الیہ کا ہی ہے۔

(۳) اور بہر حال سوشل نیٹ ورک کے جس مضمون کے متعلق تحقیق یا تصدیق کے ذریعہ یا قرائن سے یہ اعتماد ہو کہ وہ منسوب الیہ کا ہی ہے تو اس کا حکم درج بالا تفصیل کے مطابق ہوگا کہ مضمون بدمذہب کا ہو تو اس سے صرفِ نظر کریں اور کسی ذمہ دار سنی عالم دین کا ہو تو اس سے استفادہ کریں، ساتھ ہی ان سے رابطہ قائم کر کے اس کی تصدیق بھی حاصل کر لیں۔

(۴) اگر کسی معتمد سنی عالم یا تنظیم کے خلاف کوئی خبر پڑھیں تو ہرگز ہرگز ان کے تعلق سے صرف اس خبر کی بنیاد پر بدگمانی کے شکار نہ ہوں، بلکہ اس عالم یا تنظیم کے ذمہ دار سے رابطہ قائم کر کے حق تک رسائی کی کوشش کریں۔ آج بہت سے ناخداترس سوشل نیٹ ورک کو ذمہ داروں کی ہوا خیزی کا آلہ کار بنا چکے ہیں اس لیے اس سے ہر وقت متنبہ رہنا ضروری ہے۔

(۵) بہتر ہوگا کہ خود علما بھی اس نیٹ ورک پر آئیں تاکہ مسلمانوں کی دینی رہنمائی کے ساتھ اپنے مذہب و علماے مذہب کا فوری دفاع کر سکیں۔

(۶) پرسنل ویب سائٹ کی دفعہ ۶ کا حکم یہاں بھی جاری ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

عذر کے باعث طوافِ زیارت کا شرعی حکم

☆-سوال نامہ

☆-فیصلہ

سوال نامہ

عذر کے باعث طوافِ زیارت کا شرعی حکم

ترتیب: مولانا زاہد علی سلامی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اس سال حج ۱۴۳۳ھ / ۲۰۱۲ء میں حجاج کے ازدحام کثیر کے باعث یہ دقت پیش آئی کہ بارہویں ذی الحجہ کو کثیر حجاج طوافِ زیارت نہ کر سکے۔ قصہ یہ ہوا کہ مطاف اور مسجد حرام میں گنجائش نہ ہونے کی وجہ سے پہلے پولس نے اندر جانے سے روکا، اور جب اندر گنجائش بالکل ہی نہ رہی تو ہر طرف سے مسجد حرام کے دروازے بند کر دیے اس وجہ سے بے شمار حجاج بارہویں ذی الحجہ کو مطاف کے قریب پہنچ کر بھی طواف سے محروم رہے اور انھوں نے تیرہویں ذی الحجہ کو طواف زیارت کیا۔ اس سلسلے میں کثرت سے حجاج اور ان کے متعلقین کے فون آئے پھر بعض ثقہ علما نے وہاں کا چشم دید حال بھی یہی بیان فرمایا۔ اب سوال یہ ہے کہ جو حجاج مطاف میں بے پناہ ازدحام اور مسجد حرام کے دروازے بند ہونے یا پولس کے روکنے کے باعث بارہویں کو طواف زیارت نہ کر سکے اور تیرہویں ذی الحجہ یا اس کے بعد کبھی کیا، ان پر دم واجب ہے یا نہیں؟

فیصلہ

عذر کے باعث طوافِ زیارت کا شرعی حکم

ہر سال حجاج کی تعداد میں کافی اضافہ ہو رہا ہے جس کے باعث آئندہ بھی اس طرح کے یا اس سے بھی خراب حالات سامنے آسکتے ہیں اس لیے یہ امر غور طلب ہوا۔

اس مسئلے کے حل کے لیے درج ذیل جواب پیش ہوا جس پر تمام مندوبین نے اتفاق کیا۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حجاج کے بے پناہ ازدحام اور مسجد حرام میں داخلہ ناممکن ہونے کی وجہ سے جو حُجاج بارہویں ذی الحجہ کو غروبِ آفتاب سے پہلے طوافِ زیارت نہ کر سکے اور اس وجہ سے انھوں نے تیرہویں کو طواف زیارت کیا ان پر دم یا کوئی کفارہ واجب نہیں کہ عذر کی وجہ سے یہ تاخیر معاف ہے، علاوہ ازیں حضرات صاحبین(۱) رحمہما اللہ تعالیٰ کے اصل مذہب میں یہ تاخیر جائز، خلاف سنت ہے اور امام قدوری رضی اللہ تعالیٰ علیہ نے شرح مختصر کرخی میں تحریر فرمایا ہے کہ طواف زیارت کا وقت ایام تشریق کے اختتام تک ہے یعنی تیرہویں ذی الحجہ تک۔ تو عذر شدید کی حالت میں اس قول پر عمل کی اجازت ہوگی۔

ہدایہ میں ہے:

ومن اخّر الحلق حتى مضت أيام النحر فعليه دم عند أبي حنيفة، وكذا إذا أخر طواف الزيارة. وقالا: لاشیء عليه فی الوجهين.(۲)

در مختار میں ہے:

(۱) صاحبین: یعنی قاضی امام ابو یوسف و امام محمد بن حسن شیبانی رحمہما اللہ تعالیٰ۔ ۱۲ مرتب غفرلہ

(۲) الهداية، كتاب الحج، باب الجنايات، ج:۱، ص:۲۵۶، مجلس بركات

فان أخّره عنها أى أيام النحر، ولياليها منها، كره تحريما ووجب دم لترك الواجب وهذا عند الإمكان، فلو طهرت الحائض إن قدْرَ اربعة اشواط ولم تفعل لزم دم، وإلا لا.

ردالمحتار میں "ولياليها منها" کے تحت ہے:

واما فى حق الطواف فالمراد به الليالى المتخللة بين أيام النحر لأنه إذا غربت الشمس من اليوم الثالث الذى هو آخر أيام النحر ولم يطف لزمه دم كما ياتى فى مسألة الحائض فالليلة التى تعقب الثالث ليست تابعة له فى حق الطواف وإلا لكان فيها أداءً بلا لزوم دم كما فى الرمي فتدبر.(۱)

شرح لباب میں ہے:

(اول وقت طواف الزيارة طلوع الفجر الثانى من يوم النحر فلا يصح قبله) خلافاً للشافعى حيث يجوزه بعد نصف الليل منه (ولا أخرله فى حق الصحة، فلو أتى به ولو بعد سنين صح ولكن يجب فعله فى أيام النحر) أى أو لياليها عند الإمام. و يسن إجماعا فيكره تاخيره عنها بالاتفاق تحريما أو تنزيها (فلو اخره عنها) اى بغير عذر (ولو الىٰ اٰخرايام التشريق لزمه دم) اى على الأصح لما قاله فى الغاية وايضاح الطريق وهو الصحيح وفى بعض الحواشى: "وبه يفتى" وهو المذكور فى المبسوط وقاضيخان والكافى والبدائع وغيرها، خلافاً لما ذكره القدورى فى شرح مختصر الكرخى: ان اخره الىٰ اٰخر أيام التشريق وتبعه الكرمانى صاحب المنافع والمستصفى (۲)

علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے بھی "مطلب في طواف الزيارة" میں شرح لباب سے "شرح مختصر کرخی" کی یہ عبارت نقل فرمائی ہے اور "جد الممتار" میں اس پر کوئی کلام نہیں ہے۔

اس کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ ازدحام کثیر اور عذر کی بنا پر وقوف مزدلفہ کا وجوب ہی ساقط ہو جاتا ہے یعنی اصل عبادت ہی معاف ہو جاتی ہے تو یہاں ایام النحر کے دوران طواف زیارت کی ادائگی کا وجوب بھی عذر شدید اور ازدحام کثیر کی بنا پر قابل عفو ہو گا کہ یہاں عبادت صرف وقت سے مؤخر ہوئی ہے، اصل عبادت کی ادائگی تو بہر حال لازم ہے۔ ہاں! یہ تاخیر صرف تیرہویں ذی الحجہ تک ہی ہو سکتی ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا، نیز آگے آرہا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور اگر کسی نے اتنی تاخیر کی کہ ایام تشریق بھی گزر گئے تو اب وہ جب بھی طواف کرے گا دم واجب ہو گا کہ ایک تو تیرہویں

---

(۱) رد المحتار، كتاب الحج، مطلب فى طواف الزيارة، ج:۳، ص:۵۳۸، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان

(۲) المسلك المتقسط فى المنسك المتوسط المعروف بشرح اللباب، ص:۱۵۵، باب طواف الزيارة، مطبع مصر

کے بعد وہ عذر نہیں باقی رہ جاتا جو باعث تخفیف ہے اور دوسرے امام قدوری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی صراحت کے مطابق بھی وقت طواف تیرہویں ہی تک ہے، اس کے بعد نہیں۔ لہٰذا جس نے چودہویں ذی الحجہ کو یا اس کے بعد طواف کیا وہ دم دے۔ ہاں! حج اس کا بھی صحیح ہے۔ شرح لباب کی یہ عبارت اوپر منقول ہوئی: فلو أتیٰ به و لو بعد سنین صح. و اللہ تعالیٰ أعلم.

☆☆☆☆☆

چلتی ٹرین پر فرض اور واجب نمازوں کا شرعی حکم

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-ریل کا بدلتا نظام: ایک مطالعہ، ایک جائزہ

☆-فیصلے

سوال نامہ

چلتی ٹرین پر فرض اور واجب نمازوں کا شرعی حکم

ترتیب: مولانا نفیس احمد مصباحی، رکن مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

ایمان کے بعد نماز اسلام کا سب سے اہم رکن ہے، اس رکن کی ادائگی کے لیے اللہ تعالیٰ نے بہت سے شرائط وارکان مقرر فرمائے ہیں جن کی پابندی ضروری ہے، عام حالات میں نماز زمین ہی پر پڑھی جاتی ہے، مگر دریائی سفر میں کشتی پر بھی نماز پڑھنے کا ثبوت ملتا ہے۔ علامہ علاء الدین کاسانی لکھتے ہیں:

عن ابن سيرين أنه قال: صلى بنا أنس رضي الله عنه في السفينة. (۱)

وروي أن النبي ﷺ وسلم لما بعث جعفر بن أبي طالب رضي الله عنه إلى الحبشة أمره أن يصلي في السفينة. (۲)

اسی لیے فقہاے کرام نے کشتی پر نماز کو جائز قرار دیا ہے، خواہ وہ نفل ہو یا فرض۔

علامہ برہان الدین مرغینانی علیہ الرحمۃ والرضوان فرماتے ہیں:

ومن صلّى في السفينة قاعدًا من غير علة أجزاه عند أبي حنيفة. رحمه الله تعالى. (۳)

علامہ حسن بن عمّار شرنبلالی لکھتے ہیں:

والواجب فيها وهي جارية حالة كونه قاعدًا بلا عذر به وهو يقدر على الخروج منها صحيحة عند الإمام الأعظم أبي حنيفة رحمه الله تعالى. (۴)

---

(۱) بدائع الصنائع، ج۱/ ص ۱۶۴، مطلب في أن الأوطان ثلاثة من كتاب الصلاة، بركات رضا، پور بندر، گجرات، ۱۴۲۴ھ/ ۲۰۰۴ء

(۲) مصدر سابق

(۳) هدايه ج۱/ ۱۴۲، باب صلاة المريض، مجلس بركات جامعه اشرفيه مبارك پور

(۴) مراقى الفلاح مع حاشية الطحطاوي ص۴۰۸، دار الكتاب، الهند

اسی طرح اونٹ اور گھوڑے وغیرہ پر بھی نماز پڑھنے کا ذکر حدیث شریف میں ہے۔ علامہ کاسانی علیہ الرحمہ اپنی کتاب بدائع الصنائع میں لکھتے ہیں:

رُوِيَ أنّ رسولَ الله ﷺ صلّى على حماره و بعيره. (۱)

کشتی پر نماز کے تعلق سے فقہی کتابوں میں یہ تفصیل ملتی ہے:

(الف) کشتی پر نفل نماز پڑھنا بہر حال جائز ہے، عذر ہو یا نہ ہو۔

(ب) فرض اور واجب حقیقی یا حکمی بلا عذر کشتی پر ادا کرنا عام حالات میں جائز نہیں، کیوں کہ ان نمازوں کی ادائگی صحیح ہونے کے لیے دو شرطیں ہیں:

(۱) استقرار علی الارض (زمین پر ٹکا ہونا) **(۲)** اتّحادِ مکان (تمام ارکان کی ادائگی ایک ہی جگہ ہونا)

اگر ان شرطوں میں سے ایک بھی فوت ہو گئی تو یہ نمازیں صحیح نہ ہوں گی، مثلاً استقرار علی الارض نہیں ہے تو اگر چہ نماز کے تمام ارکان ایک ہی جگہ ادا کیے گئے نماز نہ ہوگی۔ یوں ہی اگر استقرار علی الارض ہے مگر جگہ بدل رہی ہے تو بھی نماز نہ ہوگی۔ یہ حکم اس وقت ہے جب کہ اسے کوئی شرعی عذر نہ ہو، مثلاً درندے یا دشمن کا خوف، یا یہ کہ اگر سواری سے اترے تو بھی زمین نہ ملے۔

کشتی پر نماز پڑھنے کی درج ذیل صورتیں ہیں:

(۱) کشتی ٹھہری ہوئی ہے اور زمین پر ٹکی ہوئی ہے تو اس پر بلا شبہہ نماز درست ہے، کیوں کہ اس صورت میں ”استقرار علی الارض“ بھی ہے اور ”اتحادِ مکان“ بھی۔

(۲) کشتی زمین پر لگی ہے اور گھسٹتی ہوئی چل رہی ہے اور کشتی سے اتر کر زمین پر نماز پڑھنا آسان ہے تو کشتی پر نماز نہ ہوگی، کیوں کہ اتحادِ مکان نہیں ہے۔

(۳) کشتی رُکی ہوئی ہے مگر زمین پر ٹکی ہوئی نہیں ہے اور زمین پر اتر کر نماز پڑھنا آسان بھی ہے تو اس صورت میں بھی اس پر نماز درست نہیں، کیوں کہ استقرار علی الارض نہیں ہے۔

(۴) کشتی چل رہی ہے اور زمین پر ٹکی ہوئی نہیں ہے اور زمین پر اتر کر نماز پڑھنا آسان ہے، تب بھی اس پر نماز صحیح نہیں، کیوں کہ اس صورت میں صحتِ نماز کی دونوں شرطیں ”استقرار علی الأرض“ اور ”اتّحادِ مکان“ مفقود ہیں۔

(۵) کشتی دریا میں ایسی جگہ کھڑی ہے یا چل رہی ہے جہاں اتر کر، یا کشتی کو زمین پر مستقر کر کے نماز پڑھنا ممکن نہ ہو تو اس پر بالاتفاق نماز صحیح ہے، کیوں کہ اس صورت میں اگر چہ صحّتِ نماز کی ایک یا دونوں شرطیں مفقود ہیں مگر اس کے لیے شرعی عذر اور مجبوری موجود ہے، لہذا وہ کشتی ہی پر نماز پڑھ لے اور عذر زائل ہونے کے بعد اس پر اس نماز کا اعادہ بھی لازم نہیں۔

---

(۱) بدائع الصنائع، ج۱/ ص ۱۶۳، مطلب في أن الأوطان ثلثة من كتاب الصلاة، بركات رضا، پور بندر، پور بندر، ۱۴۲۴ھ/ ۲۰۰۴ء

فتح القدیر اور شرح منیہ میں ہے:

في الإيضاح: فإن كانت موقوفة في الشطّ وهو على قرار الأرض، فصلّى قائمًا يجوز، لأنها إذا استقرت على الأرض فحكمها حكم الأرض، فإن كانت مربوطة، و يمكنه الخروج لم يجز الصلاة فيها؛ لأنها إذا لم تستقر فهي كالدابة. انتهى. بخلاف ما إذا استقرت فإنها حينئذ كالسرير. (۱)

(زاد في الغنية:) وعلى هذا ينبغي أن لا تجوز الصلاة فيها سائرة مع إمكان الخروج إلى البرّ، وهذه المسألةُ الناسُ عنها غافلون. (۲)

علامہ شامی فرماتے ہیں:

ظاهر ما في الهداية وغيرها الجوازُ قائمًا مطلقًا أي: استقرت على الأرض أو لا. — و صرّح في الإيضاح بمنعه في الثاني حيث أمكنه الخروج إلحاقًا لها بالدابّة (نهر) واختاره في المحيط والبدائع. (بحر) وعزاه في الإمداد أيضًا إلى جمع الروايات عن المصفى، و جزم به في نور الإيضاح. (۳)

جد الممتار میں ہے:

فكذا السفينة لا تجوز الصلاة فيها سواء كانت سائرة أو واقفة، إلّا بعذر وهو عدم تيسّر الخروج. (۴)

فتاوی ہندیہ میں ہے:

لو صلّى فيها فإن كانت مشدودة على الجد مستقرة على الأرض فصلّى قائمًا أجزاه، و إن لم تكن مستقرة و يمكنه الخروج عنها لم تجز الصلاة فيها. (۵)

زمین پر چلنے والی سواریوں کے تعلّق سے فقہی کتابوں میں درج ذیل تفصیل ملتی ہے:

(الف) جس گاڑی میں تین یا چار پہیے ہوتے ہیں، اگر یہ کسی جگہ کھڑی ہے، چل نہیں رہی ہے تو اس پر بلا عذر نماز

---

(۱) فتح القدير، ج:۲، ص:۸، باب صلاة المريض. دار الكتب العلمية بيروت ١٤٢٤ھ/ ٢٠٠٣ء

(۲) رد المحتار، ج:۲، ص:۵۷۳، مطلب في الصلاة في السفينة، دار الكتب العلمية بيروت

(۳) رد المحتار، ج:۲، ص:۵۷۳، باب الصلاة المريض، مطلب في الصلاة في السفينة، دار الكتب العلمية بيروت

(۴) جد الممتار، ج:۲/ ص ۵۷۳، المجمع الإسلامی، مبارك پور

(۵) فتاویٰ هنديه، ج ۱/ ص١٤٣، الباب الخامس عشر في صلاة المسافر، پشاور، پاکستان

صحیح ہے جیسے تخت پر نماز صحیح ہے۔ اس لیے کہ یہاں صحتِ نماز کی مذکورہ بالا دونوں شرطیں پائی جارہی ہیں۔

(ب) جس گاڑی میں دو پہیے ہوتے ہیں اور جس کا جوا کسی جانور کی گردن پر رہتا ہے، اگر اس کا جوا گردن سے اتار دیا جائے تو گاڑی ٹکی نہ رہے تو ایسی گاڑی پر نماز صحیح نہیں، چاہے وہ کھڑی ہو، یا چل رہی ہو۔ کھڑی ہونے کی صورت میں اس لیے صحیح نہیں کہ وہ پورے طور پر زمین پر ٹکی ہوئی نہیں ہے، کیوں کہ اس کا جوا جانور کی گردن پر ہے، اور جانور زمین کے تابع نہیں۔ اور چلنے کی صورت میں سرے سے زمین پر اس کا استقرار ہی نہیں، جب کہ نماز کی صحّت کے لیے گاڑی کا زمین پر پورے طور پر ٹکا ہوا ہونا ضروری ہے۔

(ج) کسی چوپایہ پر محمل رکھا ہوا ہو تو اس پر اس وقت نماز جائز ہوگی جب کہ وہ اترنے کی قدرت نہ رکھتا ہو، ہاں! اگر جانور ٹھہرا ہوا ہو اور محمل کے نیچے لکڑیاں لگادیں یہاں تک کہ وہ زمین پر ٹک گیا تب بھی اس پر نماز صحیح ہے۔

تنویر الابصار اور در مختار میں ہے:

ولو صلّٰى على دابة في شق محمل، وهو يقدر على النزول بنفسه لا تجوز الصلاة عليها إذا كانت واقفة، إلاّ أن تكون عيدان المحمل على الأرض بأن ركز تحته خشبة، وأما الصلاة على العجلة إن كان طرف العجلة على الدابة وهي تسير أو لاتسير فهي صلاة على الدابة، فتجوز في حالة العذر المذكور في التيمم لا في غيرها. ومن العذر المطر، وطين يغيب فيه الوجه، وذهاب الرفقاء، وإن لم يكن طرف العجلة على الدابة جاز لو واقفة؛ لتعليلهم بأنها كالسرير. هذا كله في الفرض والواجب بأنواعه وسنة الفجر بشرط إيقافها للقبلة إن أمكنه، وإلاّ فبقدر الإمكان لئلا يختلف بسيرِها المكانُ، وأمّا في النفل فتجوز على المحمل والعجلة مطلقًا. (۱)

ردالمحتار میں ہے:

الحاصل أن اتحاد المكان شرط في صلاة غير النافلة عند الإمكان، لا يسقط إلاّ بعذر، فلو أمكنه الإيقاف فلا كلام في لزومه لما ذكره الشارح من العلّة. (۲)

اسی میں غنیہ کے حوالے سے ہے:

هذا بناء على أنّ اختلاف المكان مبطل ما لم يكن لإصلاحها. (۳)

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ سواری پر نماز کے صحیح ہونے کے لیے دو شرطیں ہیں:

---

(۱) درِ مختار على هامش رد المحتار، ج۲،ص:۴۸۸ — ۴۹۱، آخر باب النوافل، دار الكتب العلمية، بيروت
(۲) أيضًا ج۲،ص۴۹۱، دار الكتب العلمية، بيروت
(۳) رد المحتار ، ج:۲، ص:۳۸۸، كتاب الصلاة، باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها ، مطلب: التشبيه باهل الكتاب، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۱) استقرار علی الارض (۲) اتحاد مکان۔ یعنی سواری پورے طور پر زمین پر ٹکی ہوئی ہو، اور جہاں نماز شروع کی ہے وہیں تمام ارکان کی ادائگی کر کے نماز پوری کرے —بلا عذرِ شرعی اگر ان میں سے کوئی ایک، یا دونوں شرطیں فوط ہو جائیں تو نماز ہو گی۔ اور اگر کوئی شرعی عذر ہے تو نماز ہو جائے گی۔

شرعی عذر یہ ہیں: (۱) بارش ہونا (۲) اس قدر کیچڑ کا ہونا کہ اگر زمین پر اتر کر نماز پڑھے گا تو منھ دھنس جائے گا یا کیچڑ میں سن جائے گا، یا جو کپڑا بچھایا جائے گا وہ بالکل لتھڑ جائے گا۔ (۳) ساتھیوں کا چلا جانا (۴) سواری کے جانور کا شریر ہونا کہ بغیر کسی مددگار کے سوار ہونے میں دشواری ہو، اور مددگار موجود نہ ہو۔ (۵) مرض میں زیادتی کا ہونا (۶) جان، مال، یا عورت کو آبرو کا اندیشہ ہونا۔ (۱)

فقہائے کرام نے عذر کی دو قسمیں بیان کی ہیں:

(۱) عذر من جهةِ العباد (بندوں کی جانب سے عذر)۔ (۲) عذر من جهةِ الله، بلفظِ دیگر عذرِ سماوی۔

نماز کے شرائط و ارکان کی ادائگی سے مانع اگر کوئی سماوی عذر ہو تو جس حال میں بھی نماز پڑھ لے، اس کا اعادہ واجب نہیں، جیسے وہ بیمار جسے پانی نقصان کرتا ہو تو وہ تیمم کر کے نماز پڑھے گا، نماز ہو جائے گی اور صحت مند ہونے کے بعد اس نماز کا دہرانا بھی ضروری نہیں، اور اگر یہ مانع بندوں کی طرف سے ہو تو بہ درجۂ مجبوری جتنی قدرت ہے اس کے مطابق نماز پڑھے، اور عذر دور ہونے پر اس کا دہرانا ضروری ہے۔ مثلاً کسی کو قید کر دیا گیا، اس کے پاس پانی نہیں، وہ تیمم کر کے نماز پڑھے۔

در مختار میں ہے:

صلّی المحبوس بالتیمم، إن في المصر أعاد، و إلّا لا.

اسی کے تحت رد المحتار میں ہے:

و علّلوه بأنّ الغالب في السفر عدم الماء، قال في الحلية: وهذا يشير إلى أنّه لو كان بحضرته أو بقربٍ منه ماءٌ تجب الإعادة لتمحّض كون المنع من العبد.(۲)

اور اسی میں ہے:

قوله : ولا يعيد في سقوط الشرائط أو الأركان لعذر سماوي بخلاف ما لو كان من قبل العبد.(۳)

علامہ ابن نجیم لکھتے ہیں:

وفي التّجنيس: رجلٌ أراد أن يتوضّأ فمنعه إنسانٌ عن أن يتوضّأ بوعيدٍ. قيل: ينبغي أن

---

(۱) بهار شریعت، ٤/ ١٨، بحواله در مختار و ردر المحتار.

(۲) در المحتار، ج۱:،ص:٤٢٤، باب التيمم، دار الكتب العلمية، بيروت

(۳) رد المحتار، ج:۲، ص:٥٧١، باب صلاة المريض، دار الكتب العلمية، بيروت

يتيمّم و يصلّي ثمّ يعيد الصّلاة بعد ما زال عنه؛ لأنّ هذا عذرٌ جاء من قبل العباد فلا يسقط فرض الوضوء عنه ا ھ. فعلم منه أنّ العذر إن كان من قبل الله تعالى لا تجب الإعادة، وإن كان من قبل العبد وجبت الإعادة.

ثمّ وقع الاختلاف فى الخوف من العدوّ، هل هو من الله فلا تجب الإعادة، أو هو بسبب العبد فتجب الإعادة؟ ذهب صاحب معراج الدّراية إلى الأوّل، وذهب صاحب النّهاية إلى الثّاني، والّذى يظهر ترجيح ما في النّهاية لما نقلناه من مسألة منع السّيّد عبده بوعيدٍ من الحبس أو القتل، فإنّه ليس فيه إلّا الخوف لا المنع الحسّيّ وكذا ظاهر ما نقلناه عن التّجنيس كما لا يخفى. لكن قد يقال: لا مخالفة بين ما في النّهاية والدّراية؛ فإنّ ما في النّهاية محمولٌ على ما إذا حصل وعيدٌ من العبد نشأ منه الخوف فكان هذا من قبل العباد، وما في الدّراية محمولٌ على ما إذا لم يحصل وعيدٌ من العبد أصلاً، بل حصل خوفٌ منه، فكان هذا من قبل الله تعالى إذا لم يتقدّمه وعيدٌ.(۱)

آج جہاں سائنس کی بدولت زندگی کے مختلف گوشوں سے تعلّق رکھنے والے وسائل وذرائع میں حیرت انگیز تبدیلی اور ترقی ہوئی ہے وہیں سفر کے وسائل اور ذرائع نے بھی حد درجہ ترقی کرلی ہے۔ کل کا انسان گھوڑے، اونٹ اور ان کے ذریعہ چلائی جانے والی گاڑیوں سے لمبی لمبی مسافتیں طے کرتا تھا، مگر آج کا انسان ان کے بجائے بسوں، ٹرینوں اور ہوائی جہازوں سے مختصر وقت میں اپنی منزلوں تک پہنچ رہا ہے، سفر کے یہ جدید وسائل اگرچہ پورے طور پر انسان کے قابو میں ہیں، مگر یہ اصول وضوابط کے مضبوط شکنجے میں جکڑے ہوئے ہیں، ان اصول وضوابط اور حکومتی قوانین کے مطابق عموماً انھیں مخصوص اور معیّن مقامات پر ہی روکا جاتا ہے، بعض گاڑیاں مسلسل کئی کئی گھنٹے چلتی ہی رہتی ہیں۔ اس دوران بعض نمازوں کے اوقات شروع ہوکر ختم بھی ہوجاتے ہیں، اور ان گاڑیوں سے نیچے اتر کر سطحِ زمین پر نماز ادا کرنے کا موقع ہی نہیں مل پاتا۔ انگریزی دورِ حکومت میں ریل گاڑیوں کے لیے حکومت کی جانب سے باضابطہ عمومی قوانین نہیں تھے، بلکہ عام ضابطوں کے بہ جائے انگریزوں کی ضرورت کے مطابق یہ رکتی تھیں، اس لیے اس زمانے کے علمائے محققین نے اسے عذر من جہۃ العباد قرار دے کر چلتی ٹرینوں پر ادا کی ہوئی فرض، واجب اور سنت فجر جیسی نمازوں کو بعد میں دہرانا واجب قرار دیا تھا۔

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری بریلوی علیہ الرحمۃ والرضوان فرماتے ہیں:

”فرض اور واجب، جیسے وتر و نذر، اور ملحق بہ یعنی سنّت فجر چلتی ریل میں نہیں ہوسکتے۔ اگر ریل نہ ٹھہرے اور وقت نکلتا دیکھے پڑھ لے، پھر بعدِ استقرار اعادہ کرے، تحقیق یہ ہے کہ استقرار بالکلیہ ولو بالوسائط زمین یا تابعِ زمین پر کہ زمین سے متّصل باتصالِ قرار ہو، ان نمازوں میں شرطِ صحت ہے مگر بہ تعذّر، ولہذا دابّہ پر بلا عذر جائز نہیں، اگرچہ کھڑا ہو، کہ دابّہ تابع

---

(۱) البحر الرائق، ج:۱،ص:۱٤۲، کوئٹہ

زمین نہیں، ولہذا گاڑی پر جس کا جوا بیلوں پر رکھا ہے اور گاڑی ٹھہری ہوئی ہے جائز نہیں، کہ بالکلیہ زمین پر استقرار نہ ہوا، ایک حصہ غیر تابع زمین پر ہے — ریل اگر روک لی جائے تو زمین ہی پر ٹھہرے گی اور مثلِ تخت ہو جائے گی، انگریزوں کے کھانے وغیرہ کے لئے روکی جاتی ہے اور نماز کے لئے نہیں تو منع من جهة العباد ہوا، اور ایسے منع کی حالت میں حکم وہی ہے کہ نماز پڑھ لے اور بعدِ زوالِ مانع اعادہ کرے''۔(۱)

مگر اس وقت صورت حال بدل چکی ہے، اب ایسا نہیں کہ بعض افراد کی شخصی ضرورتوں کے لیے ٹرین روکی جاتی ہو اور مسلمانوں کی نماز کے لیے نہ روکی جاتی ہو، آج کل عام حالات میں ٹرینوں کا چلنا اور رکنا حکومتی قانون کے تابع ہے۔

اس لیے آپ حضرات کی بارگاہ میں اس موضوع سے متعلق درج ذیل سوالات حاضر ہیں امید ہے کہ حالات زمانہ کو سامنے رکھتے ہوئے ان کے عالمانہ اور محققانہ جواب عنایت فرمائیں گے۔

سوالات

(۱) عذر من جهةِ العباد اور عذر من جهةِ الله، بلفظ دیگر عذر سماوی کی واضح تعریف کیا ہے؟ اور شرعی احکام پر ان کے کیا اثرات مرتب ہوتے ہیں؟

(۲) بدلے ہوئے نظام کے پیش نظر دور حاضر میں چلتی ہوئی ٹرین پر فرض اور واجب حقیقی یا حکمی کے دائرہ میں آنے والی نمازیں ادا ہوں گی یا بعد میں انھیں دہرانا ضروری ہوگا؟

(۳) چلتی ہوئی ٹرین پر نوافل اور عام سنتیں ادا کی جاسکتی ہیں یا یہ بھی واجب الاعادہ ہوں گی؟

(۴) واجب الاعادہ ہونے کی صورت میں اگر پورے وقت ٹرین چلتی رہی اور ٹرین میں نماز نہیں پڑھی، اور بعد میں اس کی قضا کی تو وہ گنہ گار ہوگا یا نہیں؟

(۵) اگر چلتی ٹرین میں نماز پڑھ لی اور بعد میں اسے نہیں دہرایا تو کیا اس پر ترکِ صلاۃ کا گناہ ہوگا یا اس میں کچھ تخفیف ہوگی؟

(۶) مذکورہ بالا صورتوں میں نماز کی ادائیگی کا اگر کوئی اور شرعی طریقہ ہو تو اسے بھی تحریر فرمائیں۔

(۷) ہوائی جہاز، پانی کے جہاز اور بس وغیرہ گاڑیوں پر نماز کا حکم بھی واضح فرمائیں۔

☆☆☆☆

---

(۱) فتاوی رضویه، ج۳/ ص٤٤، باب اماکن الصلاة، رضااکیڈمی ممبئی

خلاصۂ مقالات بعنوان

چلتی ٹرین پر فرض اور واجب نمازوں کا شرعی حکم

تلخیص نگار: مولانا نفیس احمد مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے بیسویں فقہی سیمینار کے لیے جن تین موضوعات کا انتخاب ہوا ان میں ایک اہم موضوع ہے: "چلتی ٹرین پر فرض نمازوں کا حکم" اس موضوع سے متعلق سوال نامے کی ترتیب کے بعد اسے سو سے زائد مندوبین کرام کے پاس بھیجا گیا، جس پر چوالیس علمائے کرام اور مفتیان عظام کے قیمتی جوابات مجلس کو موصول ہوئے، جن کے صفحات کی تعداد فل اسکیپ سائز پر تین سو بتیس ہے۔ ان میں کچھ مقالے مختصر، بیش تر متوسط اور کچھ بہت مفصل اور جامع ہیں، جنھیں پڑھنے کے بعد اندازہ ہوتا ہے کہ ان کی تیاری میں بڑی محنت اور جاں فشانی سے کام لیا گیا ہے اور صحیح نتیجہ تک پہنچنے کی بھرپور کوشش کی گئی ہے، اللہ تعالیٰ سبھی حضرات کو جزائے خیر سے نوازے۔ آمین۔

اس موضوع سے متعلق سات سوالوں کے جوابات مندوبین کرام سے مطلوب تھے۔ جن میں **ایک اہم اور بنیادی سوال یہ تھا کہ:**

"عذر من جهة العباد اور عذر من جهة الله، بلفظِ دیگر عذر سماوی کی واضح تعریف کیا ہے؟ اور شرعی احکام پر ان کے کیا اثرات مرتب ہوتے ہیں؟"

جوابات سوال نمبر (۱)

اس سوال کے **دو جز** ہیں: پہلا جز عذر کی دونوں قسموں کی تعریف سے متعلق ہے، جب کہ دوسرے جز میں ان دونوں قسموں کے شرعی احکام پر مرتب ہونے والے اثرات سے متعلق معلومات مانگی گئی ہیں۔

جز (الف) عذر کی دونوں قسموں کی تعریفیں

پہلے جز کے جواب میں مقالہ نگار حضرات تین خانوں میں بٹے ہوئے ہیں:

(۱) اس کے بارے میں کچھ علمائے کرام نے صراحت کے ساتھ لکھا کہ فقہ کی کتابوں میں واضح طور پر ان دونوں کی

تعریفیں دست یاب نہ ہوسکیں، لیکن فقہاے کرام کی عبارتوں اور فقہی جزئیات میں غور وخوض کے بعد ان کی یہ تعریف کی جاسکتی ہے، ذیل میں دونوں قسموں کی تعریفیں مقالہ نگار کے نام کے ساتھ پیش خدمت ہیں:

- قاضی فضل رسول مصباحی، مدرسہ سراج العلوم، برگدھی، مہراج گنج لکھتے ہیں: کسی عبادت کو اس کے اصل شرعی طریقے سے ادا کرنے پر شخص مخالف کا ڈرانا دھمکانا "عذر من جهة العباد" کہلاتا ہے، اور کسی عبادت گزار کو کسی عبادت کے اصل شرعی طریقے سے ادا کرنے پر مخالف شخص کا ڈرانا دھمکانا نہ ہو اور عبادت گزار خود ہی خائف ہو تو یہ عذر من جهة الله ہے۔

- قاضی فضل احمد مصباحی، ضیاء العلوم، بنارس لکھتے ہیں: جس کام سے منع میں بندے کے عمل کو دخل ہو وہ عذر من جهة العباد کہلاتا ہے، اور جس کام سے منع میں بندے کے عمل کو کوئی دخل نہ ہو، بلکہ مانع محض من جانب اللہ ہو تو وہ عذر من جهة الله ہے۔

- مولانا محمد انور نظامی مصباحی، ہزاری باغ رقم طراز ہیں: وہ عذر جس کا تعلق بلا واسطہ بندے کی جانب سے ہو وہ عذر من جهة العباد ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو یہ عذر سماوی ہے۔

- مولانا محمد رفیق عالم مصباحی، جامعہ نوریہ، بریلی شریف لکھتے ہیں: عذر سماوی وہ عذر ہے جس کے تحقق میں عبد کے قول یا فعل کو کوئی دخل نہ ہو اور نہ ہی وہ اس عذر کا سببِ ظاہر ہو، بلکہ اس کا تحقق خالصاً من جانب اللہ ہو۔ اور عذر من جهة العباد ایسا عذر ہے جو اس کے برعکس ہو۔

- مفتی محمد معین الدین مصباحی، فیض آباد لکھتے ہیں: اولاً بالذات جو موانع واعذار من جانب اللہ لاحق ہوں، یا وہ صرف خلقِ الٰہی سے حادث ہوئے ہیں، بندہ ان کا کاسِب ہو، نہ سبب ہو، اور نہ ان میں اس کا کوئی عمل دخل ہو تو ایسے اعذار کو اعذار من جهة الله کہیں گے۔ اور اگر بندہ ان اعذار و موانع کا کاسِب ہو یا سبب ہو، یا اس کے کسی فعل کا اس میں دخل ہو تو ایسے اعذار، "اعذار من جهة العباد" ہوں گے۔

- مولانا محمد نظام الدین قادری مصباحی، دار العلوم علیمیہ، جمدا شاہی، بستی فرماتے ہیں: اگر کوئی مسلمان، کسی انسان کے منع حسّی (مثلاً قید کرنے یا ہاتھ پاؤں باندھ دینے) کے سبب نماز یا اس کے رکن یا شرط کی ادائگی نہ کر سکے، یوں ہی کسی انسان کے ذریعہ جان سے مار دینے، یا کوئی عضو تلف کر دینے کی دھمکی کے سبب، (بشرطے کہ وہ دھمکی دینے والا اس پر قادر ہو) ایسا خوف پیدا ہو جس کی وجہ سے نماز، یا اس کے کسی رکن یا شرط کی ادائگی نہ کر سکے تو یہ "عذر من جهة العباد" ہوگا، ورنہ "عذر سماوی" ہوگا۔

(۲) اور کچھ اہل علم نے فقہ واصولِ فقہ کی کتابوں میں واضح طور پر دونوں قسموں کی تعریف نہ ملنے کی صراحت تو نہیں کی ہے، لیکن کسی کتاب سے وضاحت کے ساتھ تعریفیں نقل نہیں فرمائیں، بلکہ مذکورہ بالا علماے کرام ہی کی طرح کچھ فقہی جزئیات وعبارات کی روشنی میں ان کی تعریفات لکھی ہیں۔ ان میں سے کچھ تو وہی عبارتیں ہیں جو سوال نامہ میں درج ہیں،

اور کچھ دوسرے فقہی جزئیات اور عبارتیں بھی ہیں۔ ان علماے کرام کے نام یہ ہیں:
• مفتی محمد عابد حسین قادری مصباحی، مدرسہ فیض العلوم، جمشید پور • مفتی شیر محمد مصباحی، دار العلوم وارثیہ، لکھنؤ • مفتی شہاب الدین احمد نوری، براؤں شریف • مفتی عبد السلام رضوی مصباحی، مدرسہ انوار العلوم، تلشی پور، بلرام پور • مولانا محمد مسیح احمد قادری مصباحی، جامعہ عربیہ انوار العلوم، بلرام پور • مولانا شمس الہدیٰ مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور • مولانا احمد رضا رضوی مصباحی، دار العلوم تنویر الاسلام، امرڈوبھا، ضلع سنت کبیر نگر۔

(۳) اور اکثر علماے کرام نے اصولِ فقہ کی کتابوں سے عذر کی دونوں قسموں کی واضح اور صریح تعریف تحریر فرمائی ہے جو الفاظ کے قدرے اختلاف کے ساتھ یہ ہے:

"عذر من جهة العباد" وہ عذر ہے جس میں بندوں کے کسب اور اختیار کا دخل ہو، اس کو عذرِ مُکتَسَب بھی کہا جاتا ہے۔ اور عذر من جهة الله: اس عذر کو کہتے ہیں جو شارع کی جانب سے ہو اور اس میں براہِ راست بندوں کے کسب اور اختیار کا دخل نہ ہو، اس کو "عذر سماوی" بھی کہتے ہیں۔"

ان حضرات نے درج ذیل عبارتیں پیش کی ہیں:

• نور الانوار میں ہے:

الأمور المعترضة على الأهلية نوعان: سماوي وهو ماثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه، وهو أحد عشر: الصِغر والجنون، والعته، والنسيان، والنوم، الإغماء، والرّق، والمرض، والحيض، والنفاس والموت، وبعده يأتي المكتسب الذي ضدّ السماوي، وهو سبعة: الجهل والسكر، والهزل، والسفر، والسفه، والخطأ والإكراه." (۱)

اس میں چند صفحات کے بعد ہے:

مكتسب عطف على قوله سماوي: وهو ماكان لاختيار العبد مدخل في حصوله. (۲)

• اصول فخر الاسلام بزدوی میں ہے:

العوارض نوعان: سماويّ ومكتَسب. أما السماوي فهو الصغر والجنون والعَتَه والنسيان والنوم والإغماء والمرض والرقّ والحيض والنفاس والموت،وأما المكتسب فإنّه نوعان: منه ومن غيره، أما الذى منه فالجهل والسُّكر والهزل والسفه والخطأ والسفر، وأمّا الذي من غيره فالإكراه بما فيه إلجاءٌ و بما ليسَ فيه إلجاءٌ.

اصول فخر الاسلام کی شرح "کشف الاسرار" میں اسی عبارت کے تحت ہے:

---

(۱) نور الانوار، ص:۲۹۰، مبحث الأهلية، مجلس بركات، جامعه اشرفيه مبارك پور
(۲) مصدر سابق، ص:۳۰۳

ولما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان الأهلية وما يبتني عليها من الأحكام شرع في بيان أمور تعترض عليها فتمنعها عن بقائها على حالها، فبعضها يُزِيل أهلية الوجوب كالموت، وبعضها يُزِيل أهلية الأداء كالنوم والإغماء، وبعضها يوجب تغييرًا في بعض الأحكام مع بقاء أصل أهلية الوجوب والأداء كالسفر، على ما ستقف على تفصيلها إن شاء الله عزّوجل.

والعوارِض جمع عارضة، أي خصلة عارضة أو آفة عارضة، من عرض له كذا: إذا ظهر له أمرٌ يصدّه عن المضيّ على ما كان فيه، من حدّ ضرب، ومنه سمّيت المعارضةُ معارضةً، لأنّ كلّ واحد من الدليلين يقابل الآخر على وجهٍ يمنعه عن إثبات الحكم. ويُسمّى السحابُ عارضًا؛ لمنعه أثر الشمس وشعاعَها، وسُمِّيت هذه الأمورُ التي لها تأثير في تغيير الأحكام عوارضَ؛ لمنعها الأحكامَ-- التي تتعلق بأهلية الوجوب أو أهلية الأداء- عن الثبوت، ولهذا لم يذكر الشيخوخة والكهولة ونحوهما في جملة العوارض وإن كانت منها، لأنّه لاتاثير لها في تغيير الأحكام، وإنّما لم يذكر الحمل والإرضاع والشيخوخة القريبة إلى الفناء من العوارض وإن تغيّر بها بعضُ الأحكام، لدخولها في المرض، فكان ذكرُ المرض ذكرًا لها، كذا قيل.

وأورد عليه بالجنون والإغماء فإنّهما من الأمراض، وقد ذكرهما على الانفراد. وأجيب عنه بأنهما وإن دخلا في المرض لكنّهما اختصّا بأحكام كثيرة يحتاج إلى بيانها فأفردهما بالذكر.

سماوي: وهو مايثبت من قبل صاحب الشرع بدون اختيار للعبد فيه ولهذا نسب إلى السماء، فإن مالا اختيار للعبد فيه يُنسَب إلى السماء على معنى أنّه خارج عن قدرة العبد نازل من السماء.

وَمُكتسَب: وهو ماكان لاختيار العبد فيه مدخل. وقدّم السماوي على المكتسَب ذكرًا، لأنّه أظهر في العارضية لخروجه عن اختيار العبد، وأشدّ تأثيرًا في تغيير الأحكام من المكتسب. (۱)

التوضيح في حلّ غوامض التنقيح میں ہے:

وأمّا الذي من غيره فالإكراه وهو إمّا ملجئ بأن يكون بفوت النفس أو العضو، وهذا مُعْدِم الرضا مفسد للاختيار، وإمّا غير ملجئ بأن يكون بحبس أو قيد أو ضرب، وهذا معدم للرضا غير مفسد للاختيار، والإكراه بهما لاينافي الأهلية ولا الخطاب، لأن المكرَهَ عليه إمّا فرض، كما إذا أكره على شرب الخمر بالقتل، أو مباح، كما إذا أكره على الإفطار في نهار رمضان، أو مُرَخَّص، كما إذا أكره على إجراء كلمة الكفر، أو حرام، كما إذا أكره على قتل مسلم بغير حق. (۲)

---

(۱) كشف الأسرار، ج:٤، ص:٢٦٢، ٢٦٣

(۲) التوضيح في حل غوامض التنقيح، ص:٤٥٦، ٤٥٧، مجلس البركات، الجامعة الأشرفية، مبارك پور

اصول فقہ کی کتابوں سے عذر کی دونوں قسموں کی واضح تعریف کرنے والے علماے کرام کی تعداد ۱۷ رہے۔

- ان کے علاوہ کچھ مندوبین نے ان دونوں عذروں کی تعریف کی طرف توجہ نہیں فرمائی، اور کچھ حضرات نے تعریف کے بجائے صرف لغوی ترجمے پر اکتفا فرمایا۔

جز(ب) شرعی احکام پر دونوں کے اثرات

پہلے سوال کا دوسرا جزیہ تھا کہ عذر کی ان دو قسموں کے شرعی احکام پر کیا اثرات مرتب ہوتے ہیں؟:

اس کے جواب میں اکثر مقالہ نگاروں نے صرف زیر بحث موضوع سے متعلق ہی ان کے اثرات بیان کیے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ عذرِ سماوی کے ساتھ ادا کی گئی نمازیں صحیح اور درست ہیں، بعد میں ان کا دہرانا ضروری نہیں، جب کہ "عذر من جهة العباد" کے ساتھ پڑھی گئی نمازیں صحیح اور درست نہیں، عذر ختم ہونے پر بعد میں ان کا دہرانا ضروری ہے۔

اس مدعا کے ثبوت کے لیے انھوں نے درمختار، ردّالمحتار (ج:۱، ص:۲۵۳، باب التیمم، اور ج:۲، ص:۱۰۰، باب صلاۃ المریض) اور بحر الرائق شرح کنز الدقائق (ج:۱، ص:۱۴۲، مکتبہ ماجدیہ، کوئٹہ) کی وہ عبارتیں پیش کی ہیں جو سوال نامہ میں موجود ہیں، ان کے علاوہ فتاویٰ رضویہ، جلد اول، منیۃ المصلی اور اس کی شرح غنیۃ المستملی اور التعلیق المجلی، بہار شریعت، نور الایضاح، مراقی الفلاح، حاشیہ الطحطاوی علی مراقی الفلاح، تبیین الحقائق، حاشیۂ شلبی علیٰ تبیین الحقائق اور فتح القدیر شرح ہدایہ وغیرہ معتبر فقہی کتابوں سے بھی ثبوت فراہم کیا ہے۔

- جب کہ کچھ مقالہ نگاروں نے اس میں تفصیل سے گفتگو فرمائی ہے۔

مفتی آلِ مصطفی مصباحی صاحب لکھتے ہیں:

"عذر من جهة الله" کی وجہ سے اگر کسی عبادت کے ارکان و شرائط مفقود ہوتے ہیں، یا اسے اصل ہیئت پر انجام دینا باعث حرج و مشقت ہوتا ہے تو اس نقصان و کمی کے باوجود عبادت مقصودہ و غیر مقصودہ کا دوبارہ ادا کرنا واجب نہیں ہوتا ہے، جب کہ "عذر من جهة العباد" میں اعادہ واجب ہوتا ہے، اسی طرح باب حلت و حرمت میں بھی جزوی فرق ہوتا ہے، اگر عذر من جانب اللہ ہے تو رخصت کے ساتھ ساتھ اباحت بھی ملتی ہے اور جب "عذر من جهة العباد ہو" تو زیادہ سے زیادہ رخصت ملتی ہے، ہاں اکراہ ملجی کی بعض صورتیں مستثنیٰ ہیں۔"

مولانا محمد عارف اللہ مصباحی اور مولانا نصر اللہ رضوی صاحبان نے بھی اس پر خاصی روشنی ڈالی ہے جو ان کے مقالات کے ص:۲،۱ پر قدرے تفصیل کے ساتھ موجود ہے۔

- لیکن مولانا ابرار احمد اعظمی صاحب "عذر من جهة العباد" اور عذر سماوی کے درمیان فرقِ احکام کے قائل نہیں۔ وہ اپنے مقالہ کے ص:۱۸، ۱۹ر پر کچھ فقہی نظائر کی روشنی میں بحث کرنے کے بعد اس کا نتیجہ کچھ اس طرح لکھتے ہیں:

”خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح عذر سماوی حق اللہ کو ساقط کرنے میں حجت ہے، عذر من جهة العباد بھی حق اللہ کو ساقط کرنے میں موثر وحجت ہے۔ لہٰذا مشائخ کا یہ نقطۂ نظر کہ: شرائط وارکانِ نماز چوں کہ حق اللہ کی قبیل سے ہیں، اس لیے صنع العباد، منع العباد، بلفظِ دیگر عذر من جهة العباد حق اللہ کو ساقط کرنے میں مؤثر وحجت نہیں، اور اسی کو بنیاد بنا کر یہ حکم صادر کرنا کہ شرائط وارکانِ نماز سے عجز وفقدان اگر من جهة العباد ہو تو نماز واجب الاعادہ ہے، یہ ضابطہ محلِ نظر ہے کہ اس ضابطے پر نہ تو کوئی نصِّ شرعی وارد ہے، نہ نصِّ مذہبی، اور نہ ہی فقہی اشباہ ونظائر اس ضابطے کی تائید کرتے ہیں، کما أوضحناه من كتب الأصول والفقه.“

یہی نظریہ مفتی شہاب الدین احمد نوری (براؤں شریف) کا بھی ہے۔

اس دعوے کی حقیقت کیا ہے؟

دراصل اس رائے کا اصل سرچشمہ شرح صحیح مسلم، ج:۲؍ میں مولانا غلام رسول سعیدی صاحب کی وہ گفتگو ہے جو ان کی اجتہادی فکر کا نتیجہ ہے۔ اس نظریے کے خلاف ہمارے کئی مقالہ نگاروں نے اپنے قلم کو جنبش دی ہے، مفتی عبد الحق رضوی صاحب، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور نے اپنے مقالے کے آخر میں ”ایک اہم غلط فہمی کا ازالہ“ کے عنوان کے تحت فل اسکیپ سائز کے بارہ صفحوں پر شرح وبسط کے ساتھ محققانہ گفتگو فرمائی ہے۔ پہلے صفحہ پر بحث کے آغاز میں لکھتے ہیں:

”عذر سماوی اور عذر من جهة العباد کے تعلق سے جو قاعدۂ کلیہ گزرا وہ ہمارے فقہاے کرام کا متفقہ فیصلہ ہے، اور عقل ونقل ہر اعتبار سے وہی درست ہے۔“

آگے لکھتے ہیں:

”حق یہ ہے کہ شارح صحیح مسلم نے اپنے گمان سے جتنی دلیلیں عذر من جهة العباد کی پیش کی ہیں، ان میں سے کسی میں عذر من جهة العباد کا شائبہ بھی نہیں ہے، ہر جگہ عذرِ سماوی کی جلوہ گری ہے، جس کی وجہ سے اعادہ واجب نہیں ہو رہا ہے۔“

اس کے بعد آپ نے فتح القدیر، عنایہ، رد المحتار، غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی، منحۃ الخالق اور فتاویٰ رضویہ کی عبارتیں پیش کر کے یہ ثابت کر دیا ہے کہ علامہ موصوف نے جن جن عبارتوں کو عذر من جهة العباد کی مثال میں پیش کر کے ان پر اپنے استدلال کی بنیاد رکھی ہے ان تمام عبارتوں میں عذر من جهة العباد نہیں، بلکہ عذر من جهة الله ہے۔ یہ گفتگو چار صفحات پر پھیلی ہوئی ہے۔

پھر ”مسك الختام“ کے عنوان کے تحت مقالے کے آخر تک چھ صفحات میں یہ ثابت کیا ہے کہ عذر کی دونوں قسموں کے درمیان احکام کا فرق عقل کے بھی موافق ہے اور احادیث نبویہ میں بھی اس کے انوار جگمگا رہے ہیں۔ اور اجماع کے خلاف ہونے کی بات تو خود خرقِ اجماع ہے، کیوں کہ ”منیۃ المصلّی“ کے حوالے سے علامہ شامی نے جو اجماع نقل کیا ہے وہ اجماع اس

بات پر ہے کہ جب اعذار اور موانع سماوی ہوں تو اعادہ کی حاجت نہ ہوگی۔ اس پر واضح دلیل غنیہ شرحِ منیہ کی درج ذیل عبارت ہے:

قوله: "لايعيد بالإجماع" لأنّ هذه العوارض سماوية ولا إعادة فيها، لأنّها من صاحب الحق من غير اختيار من الخلق.(۱)

پھر درج ذیل دو حدیثیں ذکر کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ عذر کی دونوں قسموں کے درمیان فرقِ احکام احادیث نبویہ سے بھی ثابت ہے، ان کے خلاف نہیں۔

پہلی حدیث: عن أبي هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله ﷺ: من ذرعه القيء وهو صائم فليس عليه قضاء، ومن استقاء عمدًا فليقض، رواه الترمذي وأبو داؤد و ابن ماجة والدارمي. (۲)

دوسری حدیث: عن أبي هريرة رضي الله تعالىٰ عنه عن النبي ﷺ قال: إذا نسي فأكل و شرب فليتمّ صومه فإنما أطعمه الله وسقاه. (۳)

- مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی صاحب نے بھی اس کے تعلق سے اچھی گفتگو فرمائی ہے۔ وہ اپنے مقالے میں لکھتے ہیں:

"یہ ضابطہ ہمارے فقہانے بیان فرمایا ہے، اس کا ماخذ کیا ہے؟ ہم اس کے مکلف نہیں۔ بقول علامہ بحر: أما نحن فعلينا اتباع ماصحّحوه ورجّحوه۔ جس امر کی تصحیح و ترجیح فقہانے فرمادی ہے، ہم اس کے متبع ہیں، اس کے پابند ہیں وبس۔"

پھر "عذر من جهة الله کا ماخذ" اور "عذر من جهة العباد کا ماخذ" کے عنوانات قائم کر کے امام محمد بن حسن شیبانی علیہ الرحمہ کی کتاب الآثار، مصنف عبد الرزاق، مصنف ابن ابی شیبہ، تفسیراتِ احمدیہ اور کئی فقہی کتابوں کی عبارتوں سے اپنا مدعا ثابت کیا ہے۔

مولانا محمد ناظم علی مصباحی، قاضی فضل احمد مصباحی اور قاضی فضل رسول مصباحی صاحبان نے بھی اس کے تعلق سے اچھی گفتگو کی ہے۔

جوابات سوال نمبر (۲)

دوسرا سوال یہ ہے کہ: "بدلے ہوئے نظام کے پیش نظر دورِ حاضر میں چلتی ہوئی ٹرین پر فرض اور واجب حقیقی یا حکمی کے دائرہ میں آنے والی نمازیں ادا ہوں گی، یا بعد میں انھیں دہرانا ضروری ہوگا؟"

اس کے جواب میں علماے کرام کے پانچ موقف ہیں:

---

(۱) غنيه شرح منيه، ص:۷٦

(۲) مشكاة المصابيح: ص:۱۷٦، كتاب الصوم، قُبيل باب صوم المسافر، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور

(۳)صحيح البخاری، ج:۱، ص:۲۵۹، كتب الصوم، باب الصائم إذا أكل و شرب ناساً، مطبوعه: مجلس بركات ، جامعه اشرفيه، مبارك پور

پہلا موقف: یہ ہے کہ چلتی ٹرین پر فرض اور واجب نمازیں ادا نہ ہوں گی، اگر وقت نکلتا دیکھے تو جیسے بھی ممکن ہو پڑھ لے، بعد میں انھیں دہرانا ضروری ہے۔ یہ موقف چودہ علمائے کرام کا ہے۔

ان حضرات نے اپنے موقف کو ثابت کرنے کے لیے جو باتیں کہی ہیں اس کی بنیاد اس پر ہے کہ چلتی ٹرین پر نماز کی ادائگی میں صحتِ نماز کی دونوں شرطیں (اتحادِ مکان اور استقرار علی الارض) نہیں پائی جاتیں۔ ایسی صورت میں حکم یہ ہے کہ اگر ٹرین نہ رکے اور نماز کا وقت نکلتا دیکھے تو جس طرح بھی ممکن ہو پڑھ لے، اور عذر ختم ہونے کے بعد اسے دوبارہ پڑھے، کیوں کہ ٹرینوں کا چلانا اور روکنا بندوں کے اختیار میں ہے، اور یہ عذر من جهة العباد ہی ہے، عذر سماوی نہیں ہے، جس کی وجہ سے تیمم جائز ہوتا ہے اور جس کے ساتھ پڑھی ہوئی نماز کا بعد میں دہرانا ضروری نہیں ہوتا۔

چلتی ٹرین پر عذر من جهة العباد ہونے کو اِن علمائے کرام نے درج ذیل طریقے سے واضح کیا ہے، عبارتیں مقالہ نگاروں کے ناموں کے ساتھ یہ ہیں:

- ٹرین کے نظام میں کافی تغیر ہوا ہے، ہو رہا ہے اور ہوتا رہے گا، لأنّ العالم متغيّر، لیکن ہمیں غور یہ کرنا ہے کہ جس نظام کی بنیاد پر احکام کا مدار ہے کیا اس میں بھی تغیر ہوا ہے، یا وہ نظام اب بھی حسب سابق ہے، اس میں کوئی شک نہیں کہ پہلے انگریزوں کے کھانے وغیرہ کے لیے ٹرینیں روکی جاتی تھیں، آج نہیں روکی جاتی ہیں، مگر ہمیں اس بدلتے ہوئے نظام کے ساتھ یہ دیکھنا ہے کہ نماز کے لیے کل بھی ٹرینیں روکی نہ جاتی تھیں اور آج بھی وہی نظام برقرار ہے کہ نماز کے لیے ٹرینیں روکی نہیں جاتیں، تو اس نظام میں کسی طرح کی کوئی تبدیلی نہیں ہوئی، اور مدارِ کار یہی نظام ہے کہ عذر کی مذکورہ دونوں قسموں: "أمّا الذي منه و امّا الذي من غيره" میں سے یہ آخری قسم ہے کہ ٹرینوں کا چلنا اور رکنا کل بھی بندوں کے بنائے ہوئے قانون کے تحت منضبط تھا اور آج بھی بندوں کے بنائے ہوئے قانون کے تحت جاری و ساری ہے، ٹرینوں کا چلنا اور رکنا کل بھی بندوں کے وضع کردہ قانون کا پابند تھا اور آج بھی، کل بھی نماز کے لیے نہ رکنا بندوں کے قانون کے تحت تھا اور آج بھی وہی ہے کہ نماز کے لیے کل بھی نہ رکتی تھیں اور آج بھی نہیں رکتی ہیں، تو مانع من جهة العبد کل بھی تھا اور آج بھی ہے، سارا نظام بندوں کا وضع کردہ ہے۔" (مولانا محمد ناظم علی مصباحی صاحب)
- جب علت میں کوئی تبدیلی نہیں تو معلول میں تبدیلی کیوں کر ہوگی۔ (مولانا محمد رفیق عالم مصباحی)
- جب ٹرین پوری رفتار کے ساتھ چل رہی ہو اور نماز کا وقت نکل رہا ہو تو ٹرین کا نہ رکنا ڈرائیور کے نہ روکنے کی وجہ سے ہے، لہٰذا یہ منع من جهة العباد ہوا۔ (قاضی فضل احمد مصباحی صاحب)
- ٹرین کے ڈرائیور اور اس کے مسافر دونوں نماز کے لیے اس کے روکنے پر قادر ہیں۔ ڈرائیور اس لیے کہ اس کے ہاتھ میں روکنے اور چلانے کی مشینری ہے، اور مسافر اس کے لیے وہ چین پلنگ کر سکتا ہے، لیکن دونوں کو جرم و سزا کی وعید سنا کر انھیں ایسا کرنے سے روک دیا گیا ہے کہ اگر وہ اجازت والی صورتوں کے علاوہ ایسا کریں گے تو ان پر جرمانہ یا سزا عائد کی جائے گی۔ مسئلۂ ہذا کی نظیر مسئلۂ "منع السيّد عبده بوعيد" ہے کہ جس طرح یہاں غلام کو اس کے مولیٰ نے قتل و قید کی وعید

کے ذریعے نماز یا وضو سے روکا ہے، اسی طرح وہاں ڈرائیور اور مسافر کو جرمانہ و سزا کی وعید کے ذریعے انھیں ٹرین روکنے سے روکا ہے، تو جس طرح یہاں ''منع سید'' منع من جهة العباد ہے، اسی طرح وہاں بھی منع من جهة العباد ہوگا۔ لہٰذا چلتی ٹرین پر نمازوں کی ادائگی کے تعلق سے جو حکم کل تھا وہ آج بھی باقی رہنا چاہیے۔'' (مولانا محمد رفیق عالم مصباحی)

پھر ان حضرات نے فتاویٰ رضویہ (ج:۳، ص:۴۴، مطبوعہ رضا اکیڈمی ممبئی) کے جملے ''انگریزوں کے کھانے وغیرہ کے لیے روکی جاتی ہے، اور نماز کے لیے نہیں تو منع من جہۃ العباد ہوا۔'' کی مختلف توجیہیں کی ہیں جن میں سے کچھ درج ذیل ہیں:

- سوال نامے میں مذکور فتاویٰ رضویہ کی خط کشیدہ عبارت کا پہلا جملہ یعنی: ''انگریزوں کے کھانے وغیرہ کے لیے روکی جاتی ہے۔'' منع من جهة العباد کی علت و سبب نہیں ہے، بلکہ اس کی علت خط کشیدہ عبارت کا دوسرا جملہ یعنی ''اور نماز کے لیے نہیں روکی جاتی'' ہے۔ اس کا پہلا جملہ دوسرے جملے کے لیے بطور توطیہ و تمہید ہے۔ لہٰذا ٹرینیں خواہ شخصی ضرورتوں کے لیے روکی جائیں یا عوامی ضرورتوں کے لیے، اس سے حکم مذکور پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔'' (مولانا رفیق عالم)
- اب رہ گئی یہ بات کہ ''اعلیٰ حضرت کے زمانے میں انگریزوں کے کھانے کے لیے ٹرین روکی جاتی تھی، نماز کے لیے نہیں اور آج عمومی ضرورت کے تحت رکتی ہے، چند مخصوص افراد کی ضرورت کے لیے نہیں لہٰذا اب عذر من جانب العباد نہیں، من جانب الله ہے'' سمجھ سے بالاتر ہے۔

امام اہل سنت نے حقیقت واقعہ کی تصویر بیان کی ہے کہ یہ اپنے کھانے کے لیے روکتے ہیں، نماز کے لیے نہیں، یہ ان کی زیادتی اور مسلمانوں کو عبادت سے روکنے کا گھٹیا طریقہ ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ انگریزوں کے کھانے کے لیے نہ روکا جاتا اور نماز کے لیے بھی نہ روکا جاتا تو یہ عذر من جانب اللہ قرار پاتا۔ کیا انگریزوں کے کھانے کے لیے آج ٹرین کا نہ روکا جانا اس کے عذر من جانب الله ہونے کی دلیل و سند ہے؟ انگریزوں کے کھانے کے لیے ٹرین روکی جاتی تھی تو کیا صرف انگریز ہی کھاتے تھے؟ اور دوسروں کے کھانے پر پابندی ہوتی تھی؟ کیا کھانے کی ضرورت صرف انگریز کو تھی دوسروں کو نہیں؟ کیا کھانا عمومی ضرورت نہیں ہے؟ کیا اس زمانے میں ٹرین کے رکنے پر انگریز کھاتے تھے اور دوسرے بھوکے رہتے تھے؟ کیا کھانے کی ضرورت مخصوص افراد کو ہے؟ کیا یہ کہنا درست ہے کہ انگریزوں کے کھانے کے لیے ٹرین کا روکنا عمومی ضرورت کے دائرہ سے خارج اور خصوصی ضرورت کے زمرے میں آتا ہے؟ کیا امام اہل سنت کے زمانے میں جب انگریزوں کے کھانے کے لیے ٹرین روکی جاتی تھی اور نماز کے لیے نہیں روکی جاتی تھی تو اتر کر نماز پڑھنے کی صورت میں ذَہابِ قافلہ کے خوف کے ساتھ جان و مال، عزت و آبرو کو خطرہ در پیش نہیں تھا؟ پھر اسے عذر من جانب اللہ کیوں نہیں قرار دیا گیا؟ آج تو اسٹیشن پر مسافرین کی اچھی خاصی تعداد موجود رہتی ہے جب کہ امام اہل سنت کے زمانے میں یہ تعداد کم، بلکہ نہیں کے برابر ہوتی تھی، معلوم ہوا کہ انگریزوں کے کھانے کے لیے روکنے کا معاملہ اس مسئلہ پر تغیر حکم کے طور پر موثر نہیں ہے، بلکہ امام اہل سنت نے مسلمانوں کے خلاف انگریزوں کی قلبی عداوت اور ظلم و زیادتی کا ذکر کیا ہے۔ (قاضی فضل احمد مصباحی)

- رہا اعلیٰ حضرت امام احمد رضا محدث بریلوی قدس سرہ کا یہ فرمانا کہ انگریزوں کے کھانے وغیرہ کے لیے روکی جاتی

ہے اور نماز کے لیے نہیں تو منع من جهة العباد ہوا۔ **اولاً** اس عبارت کا مفہوم جہاں تک میری ناقص عقل نے سمجھا ہے وہ یہ ہے کہ انگریزوں یعنی حکومت کے معمولی کاموں کے لیے رک جاتی ہے اور مسلمانوں کے نماز جیسے اہم کام کے لیے نہیں رکتی۔ اور یہ آج بھی ہے کہ ریلوے کے کارندوں کی ضرورت کے لیے ٹرین رکتی ہے اور نماز کے لیے نہیں رکتی۔

ثانیاً: اس کا مطلب یہ نہیں کہ پہلے انگریزوں یعنی بعض افراد کی شخصی ضرورتوں مثلاً ان کے کھانے وغیرہ کے لیے ٹرینیں روکی جاتی تھیں اس لیے منع من جهة العباد سے نہیں جیسا کہ سوال کے مرتب نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے، وجہ یہ ہے کہ اس زمانے میں انگریزوں کی حکومت تھی اس لیے ان کی ضروریات کے لیے رکتی تھی۔ اور اب موجودہ حکومت کی ضروریات کے لیے رکتی ہیں۔

ثالثاً: انگریزوں کے کھانے وغیرہ کے لیے رکنا جنگل وبیابان میں نہیں ہوتا تھا بلکہ اسٹیشنوں پر ہی ہوتا رہا، اور بالفرض اگر اس کے خلاف بھی ہوتا رہا ہو تو اب وہ ضرورتیں اسٹیشنوں سے پوری ہوتی ہیں، اور اسٹیشنوں پر آج بھی روکی جاتی ہیں۔

رابعاً: یہ قید اتفاقی ہے، احترازی نہیں، بلکہ بطور تمثیل اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے فرمایا کہ انگریزوں کے کھانے جیسی چیز کے لیے روکی جاتی ہے اور نماز کے لیے نہیں روکی جاتی۔

حاصل یہ کہ ٹرین کا چلانا اور روکنا مسافروں کے قبضہ واختیار میں نہیں، اور ٹرین کسی مسافر کے چاہنے سے نہ چلتی ہے اور نہ رکتی ہے بلکہ مخصوص اور متعیّن مقامات پر متعیّن ساعت میں روکی جاتی ہے۔ یوں ہی ٹرین کے رکنے کا جو وقت متعیّن ہے کوئی شخص اس میں کوئی کمی اور زیادتی بھی نہیں کر سکتا۔ اور یہ سب منع من جهة العباد ہے اور یہ تمام چیزیں پہلے بھی تھیں اور آج بھی ہیں، لہٰذا عذر من جهة العباد کا تحقق ٹرین میں آج بھی ہے، اس لیے چلتی ٹرین میں نماز پڑھنے سے نماز نہ ہوگی۔ اس حالت میں نماز پڑھ لی تو بعدِ استقرار اعادہ کرے۔ (مفتی ابرار احمد امجدی)

دوسرا موقف: یہ ہے کہ بدلے ہوئے نظام کے پیش نظر دورِ حاضر میں چلتی ہوئی ٹرین پر فرض اور واجب حقیقی و حکمی کے دائرہ میں آنے والی نمازیں ادا ہو جائیں گی اور بعد میں انھیں دہرانا واجب نہ ہوگا، کیوں کہ اب ٹرین کے موجودہ نظام کے پیش نظر عذر من جهة العباد نہیں، بلکہ عذر سماوی ہے۔ یہ موقف پچیس اہل علم کا ہے۔

یہ حضرات اپنے موقف کے ثبوت کے لیے درج ذیل حقائق پیش کرتے ہیں:

راقم سطور کے مقالے میں ہے:

- اس زمانے میں ٹرینوں کے چلنے اور رکنے کے لیے باضابطہ حکومتی قانون بنے ہوئے ہیں، جن کی پابندی ہر شخص کے لیے لازم ہے، ڈرائیور، گارڈ، ریلوے افسران اور ملازمین بلکہ ان قوانین کو بنانے والے بورڈ کے ارکان کو بھی اس سلسلے میں کوئی خصوصی اختیار حاصل نہیں کہ وہ جہاں چاہیں اپنی شخصی اور ذاتی ضرورتوں کے لیے ٹرین روک لیں۔ تو اب اس میں براہِ راست بندے کے کسب اور اختیار کا دخل نہیں ہے، اس لیے اس زمانے میں یہ "عذر مکتسب" یا عذر من جهة العباد نہیں ہے، بلکہ عذر سماوی یا عذر من جهة الله کے زمرے میں داخل ہے۔

اس زمانے میں ریلوے نظام نے بہت ترقی کرلی ہے، بعض گاڑیوں کی رفتار حیرت انگیز حد تک بڑھ چکی ہے، کچھ ٹرینیں مسلسل کئی کئی گھنٹے چلتی رہتی ہیں، اس دوران بعض نمازوں کے اوقات شروع ہوکر ختم بھی ہوجاتے ہیں، اور ان گاڑیوں سے نیچے اتر کر سطح زمین پر نماز ادا کرنے کا موقع ہی نہیں مل پاتا۔

بہر حال چلتی ٹرین میں سفر کی صورت میں سطح زمین پر اتر کر نماز ادا کرنے کی دو صورتیں ہیں:

(۱) چین پُلنگ کر کے ٹرین روک لے۔ (۲) چلتی ہوئی ٹرین سے چھلانگ لگا کر زمین پر آجائے۔

پہلی صورت میں آئین ہند کا مخالف قرار پاکر جرمانہ یا قید و بند کی صعوبتوں سے دوچار ہونے کا قوی اندیشہ ہے، اور اس صورت میں خود اپنے ہاتھوں اپنی عزت و آبرو کی پامالی کا سامان کرنا ہے۔ جب کہ دوسری صورت میں قوی اندیشہ ہے کہ جان اور مال دونوں سے ہاتھ دھو بیٹھے، اور استقرار علی الارض کے بجائے ہمیشہ کے لیے استقرار فی الارض حاصل کرلے، اور کم از کم شدید جسمانی چوٹ لگنا اور زخمی ہونا تو بالکل یقینی ہے۔

بہر حال زنجیر کھینچ کر ٹرین روکنے کی صورت میں عزت کو داؤں پر لگانا اور چلتی ٹرین سے کودنے کی صورت میں اپنی جان اور مال کو ہلاکت میں ڈالنا ہے۔

اور جان و مال ان پانچ چیزوں میں سے ہیں جن کی حفاظت شریعت مطہرہ میں مطلوب و لازم ہے۔ حجۃ الاسلام امام محمد غزالی علیہ الرحمہ اپنی کتاب "المستصفیٰ" میں فرماتے ہیں:

"مقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يُحفَظَ عليهم دينهُم، ونفسُهم و عقلُهم ونسلُهم ومالُهم." (۱)

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"پانچ چیزیں ہیں جن کے حفظ کو اقامتِ شرائع الٰہیہ ہے: دین و عقل و نسب و نفس و مال۔ عبثِ محض کے سوا تمام امور انھیں میں دورہ کرتے ہیں۔"(۲)

فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے:

"إنّ حرمةَ مال المسلم كحرمة دمه، ثمّ لو خافَ تلفَ عضوٍ جازله التيمم، فإذا خاف فوتَ المال الذي هو مثل تلف النفس أولىٰ أن يجوز له التيمم."(۳)

اور پہلی صورت میں زنجیر کھینچ کر ٹرین روکنے اور نماز پڑھنے سے روکنے والی چیز عزت نفس کی حفاظت کا جذبہ اور شرم و حیا ہے اور یہ دونوں من جانب اللہ ہی ہیں۔

---

(۱) المستصفیٰ من علم الأصول، فوق فواتح الرحموت، ج:۱، ص:۲۸۷

(۲) رسالہ: جَليُّ النص في أما كن الرُّخَص، فتاویٰ رضویہ، کتاب الحظر والإباحة، ج:۹، نصف آخر، ص:۱۹۹، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی

(۳) فتاویٰ تاتار خانیہ، ج:۱، ص:۱۷۶

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

(الف) "ذلت و مطعونی سے بچنا بھی ایسا امر ہے جسے شرع نے بہت مہم سمجھا، اور اس کے لیے بعض محظورات کو جائز فرمایا، مثلاً شریر شاعر جو اُمرا کے پاس قصائد مدح لکھ کر لے جاتے ہیں کہ خاطر خواہ انعام نہ پائیں تو ہجو سنائیں، انھیں اگرچہ وہ انعام لینا حرام ہے، اور جس چیز کا لینا جائز نہیں، دینا بھی روا نہیں، پھر یہ لوگ اپنی آبرو بچانے کے لیے خاص رشوت دیتے ہیں اور رشوت دینا صریح حرام۔ بہ ایں ہمہ شرع نے حفظِ آبرو کے لیے انھیں دینا، دینے والے کے حق میں روا فرمایا، اگرچہ لینے والے کو بدستور حرامِ محض ہے۔

في الدر المختار: لابأس بالرشوة إذا خاف على دينه (عبارة المجتبىٰ: لمن يخاف) و النبي ﷺ كان يعطي الشعراء ولمن يخاف لسانه (فقد روى الخطابي في الغريب عن عكرمة مرسلاً: قال: أتى شاعرُ النبي ﷺ. فقال: يابلال اقطع لسانَه عنّي فأعطاه أربعين درهما) ومن السحت مايأخذه شاعرٌ لشعر. اھ ملخّصًا مختلطًا بردّ المحتار. (۱)

(ب) والثانية: أنّ من الصور المباحة مايكون جرمًا في القانون ففي اقتحامه تعريض النفس للأذى والإذلال، وهو لايجوز، فيجب التحرز عن مثله. (۲)

(ج) أمّا قولي: إنّها إذا وجدت الماء لاتعيد فلأنّ المانعَ الحياءُ، والحياءُ من المولىٰ سبحانه وتعالىٰ، فالمانع من جهة صاحب الحق عزّ جلاله. (۳)

مفتی عبدالحق رضوی صاحب کے مقالے میں بھی اسی سے ملتا جلتا مضمون ہے۔

- مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی صاحب اس کی دو علتیں لکھنے کے بعد رقم طراز ہیں:

ثالثاً: چلتی ٹرین سے اترنے یا ٹرین کو روک کر نماز پڑھنے پر مسافر قادر نہیں، اور عدم قدرت اور تحقق عجز کی صورت میں نماز کو اس کی اصل ہیئت پر نہ پڑھ سکے تو ایسی نماز کا اعادہ واجب نہیں، جس طرح وضو پر قدرت نہ ہو عجز متحقق ہو تو تیمم جائز ہے اور تیمم سے پڑھی ہوئی نماز کا اعادہ واجب نہیں، كما مر.

رابعاً: چور کا خوف، آج کل اسٹیشنوں سے مال کا چوری ہونا عام بات ہے، ذرا سی بے توجہی ہوئی بیگ اٹیچی غائب ہو جاتی ہے۔ خصوصاً چھوٹے اسٹیشنوں میں جہاں پولس وانتظامیہ کے لوگ عموماً نہیں ہوتے اور گارڈ بھی اتنی دیر نہ روکے کہ نماز ادا کر لے اور مال کی چوری ہونے کا خوف عذر سماوی ہے۔

خامساً: اگر مسافر عورت ہے اور اس کے ساتھ کوئی مرد نگہبان نہیں تو آج کے پُرفتن دور میں اسٹیشنوں میں اتر کر نماز

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۱، ص:٦١٤، کتاب الطهارة، باب التيمم، مطبوعہِ رضا اکیڈمی، ممئی

(۲) مصدر سابق، ص:١١٥

(۳) مصدر سابق، ج:۱، ص:٦١٦، باب التيمم، رضا اکیڈمی، ممبئی

پڑھنا خصوصاً رات میں، اپنی عصمت کو خطرے میں ڈالنا ہے اور تحفظِ عصمت بابِ ضرورت سے ہے اور حیا عذر سماوی ہے۔

سادساً: اگر یہ کہا جائے کہ ٹرین جب مقررہ اسٹیشنوں پر اتنی دیر نہ رکے کہ اتر کر یا مستقر ہونے کی حالت میں نماز ادا کی جا سکے تو سفر منقطع کر دے، اور اتر کر نماز ادا کرے۔ ظاہر ہے کہ ایسا کرنا شدید حرج و مشقت کا باعث ہے اور "الحرج مدفوع في الشرع" آج کل کے سفر میں حالات کے پیش نظر سفر کا تسلسل کے ساتھ جاری رکھنا اگر درجۂ ضرورت میں نہ بھی ہو تو یہ ایسی حاجت کے درجے میں ہے جو بمنزلہ ضرورت ہے: قد تنزل الحاجة بمنزلة الضرورة كما في الأشباه.

- مولانا نصر اللہ رضوی صاحب اپنے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

بہر کیف اب ٹرینوں کا نماز کے لیے نہ روکا جانا عذر من جهة الله ہوگا۔ ٹرینوں سے سفر کرنے میں چالو کوچ، سلیپر کوچ اور اے سی درجوں میں سفر کرنے کا لحاظ بھی ضروری ہوگا، چلتی ٹرین میں نماز پڑھنے کے لیے وضو کا مسئلہ بھی دشوار ہو سکتا ہے، اس کا عذر بھی قابل لحاظ ہوگا، دونوں پر نظر رکھتے ہوئے اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ نے فرمایا:

"ریل میں ہے اور اس درجے میں پانی نہیں اور دروازہ بند ہے، تیمم کر لے، لأنّه كالمحبوس في معنى العجز، مگر (عذر نمبر) ۵۶ سے یہاں تک ان پانچوں صورتوں میں جب پانی پائے تیمم سے طہارت کر کے نماز پھیرے، لأنّ المانع من جهة العباد اور اگر اتر کر پانی لانے میں مال جاتے رہنے کا خوف ہو تو اعادہ بھی نہیں، اور اگر ریل چلے جانے کا اندیشہ ہو جب بھی تیمم کر لے اور اعادہ نہیں۔" (۱)

تو چلتی ٹرین پر اپنی جگہ سے ہٹ کر نماز پڑھنے میں سامان چوری ہو جانے کا خوف ہو تو اعادہ بھی واجب نہیں ہونا چاہیے اور اگر اتر کر نماز پڑھنے میں ریل چلی جانے کا اندیشہ ہو تو چلتی ٹرین پر نماز پڑھ لے اور اعادہ واجب نہیں ہونا چاہیے۔

یہاں بندے کو خوف خود حاصل ہو رہا ہے کہ ٹرین اگر چلی گئی اور میں چھوٹ گیا تو میں کیا کروں گا، ڈر خود پیدا ہوا، اس لیے یہاں بھی عذر من جانب الله ہوا، جیسے قافلہ چھوٹ جانے، چلے جانے کا خوف ہو تو سواری پر نماز پڑھ لینا جائز ہے اور اعادہ واجب نہیں۔

جد الممتار میں ہے:

من الأعذار ذهابُ القافلة وانقطاعُه. (۲)

اسی مضمون کی دلیلیں اس موقف کے حامی اور موید بہت سے مقالہ نگاروں نے لکھی ہیں، لیکن اجمال و تفصیل، پیرایۂ بیان اور طرز استدلال کا فرق ہے۔

تیسرا موقف: تین علمائے کرام کا ہے، جو نتیجہ اور حکم کے اعتبار سے دوسرے موقف والے علمائے کرام کے ساتھ ہیں کہ چلتی ہوئی ٹرین پر فرض و واجب نمازیں صحیح ہیں، انھیں بعد میں دہرانے کی ضرورت نہیں۔ مگر حکم کی علت میں اختلاف رکھتے ہیں۔

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۱، ص:۶۱۴، کتاب الطهارة، باب التيمم، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی

(۲) جد الممتار، ج:۱، ص:۳۳۱

• مولانا ابرار احمد اعظمی لکھتے ہیں:

”اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ عذر من جهة العباد حق اللہ اور شرائط وارکان نماز کو ساقط نہیں کرتا تو بھی فرض و واجب کے دائرہ میں آنے والی نمازیں جو چلتی ٹرین پر پڑھی گئیں، انھیں دہرانا بالکل ضروری نہیں ہونا چاہیے کیوں کہ یہاں عذر من جهة العباد کے ساتھ عذر سماوی بھی پایا جا رہا ہے کہ ٹرین کا چلتی رہنا، چلنے سے باز نہ آنا اگرچہ یہ عذر منع من جهة العباد ہے، مگر قرار علی الارض کی شرط پوری کرنے کے لیے چین پُلنگ کرنے یا چلتی ٹرین سے زمین پر اترنے میں جان، مال، عزت، آبرو چلی جانے کا خوف بھی لاحق ہے، اور بعذر خوف چلتی ہوئی سواریوں پر نماز کا حکم منصوص علیہ ہے، اور اعادہ بھی نہیں۔ قال اللہ تعالیٰ: فإن خفتم فرجالًا أو ركبانًا.

نیز اس تعلق سے ارباب حل و عقد کے لیے فتاویٰ رضویہ کا یہ جزئیہ بھی اہم ترین جزئیہ ہے۔ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”اور اگر ریل چلی جانے کا اندیشہ ہو جب بھی تیمم کر لے اور (اس تیمم سے پڑھی گئی نماز کا) اعادہ نہیں۔“(۱)

سوال یہ ہے کہ ریل کا چلی جانا، اور طہارت و وضو کے لیے نہ رو کا جانا، یہ عذر و منع بھی من جہۃ العباد ہے یا کچھ اور؟ فتاویٰ رضویہ سے ماخوذ اس جزئیہ کے تناظر میں مقام غور ہے کہ جب طہارت کے لیے ٹرین کا نہ رکنا منع من جهة العباد ہونے کے باوجود شرطِ وضو کو ساقط کرنے، تیمم کو مباح کرنے اور اس تیمم سے پڑھی گئی نماز کے واجب الاعادہ نہ ہونے میں عذر مقبول ٹھہرا، تو ٹرین کا نماز کے لیے نہ رکنا، چلتی رہنا بھی منع من جهة العباد ہونے کے باوجود قرار علی الارض کی شرط کو ساقط کرنے اور نماز کے واجب الاعادہ نہ ہونے میں ضرور عذر مقبول ٹھہرے گا کہ جن اعذار کی بنا پر تیمم کا جواز ہے انھیں اعذار کی بنا پر چلتی سواری پر فرائض و واجبات کی ادائگی کا جواز بھی ثابت ہے، كمّا مرّ عن الدرّ والمنية و شرحها الغنية.

• مفتی شہاب الدین اشرفی، جامع اشرف، کچھوچھہ شریف لکھتے ہیں:

” چلتی ہوئی ٹرین پر نماز پڑھنا ایسی چیز پر نماز پڑھنا ہے جو زمین کی جنس سے ہے اور اس چیز پر نماز پڑھنے سے فرض اور واجب نماز ادا ہو جاتی ہے جو زمین کی جنس سے ہے۔ اب رہا ٹرین کا نماز کی حالت میں چلنا تو یہ نماز کے درست ہونے کے مانع نہیں ہے۔ فقہاے کرام نے لکھا ہے کہ اگر عجلہ (گاڑی) زمین پر ہے اور اس سے ایک رسی بندھی ہوئی ہے جس کو کوئی جانور کھینچ رہا ہے تو اس گاڑی پر فرض نماز کھڑے ہو کر ادا کرنے سے ادا ہو جائے گی اگرچہ وہ گاڑی سے نیچے اتر کر نماز پڑھنے پر قادر ہو۔ اس لیے کہ جانور کا رسی کے ذریعے گاڑی کو کھینچنا گاڑی کے زمین پر ہونے کے منافی نہیں ہے۔“

پھر انھوں نے در مختار، ردّالمختار اور فتاویٰ قاضی خاں کی عبارتوں سے اپنے موقف کو ثابت کیا ہے، اور آخر میں لکھا ہے کہ نماز کے صحیح ہونے کے لیے نمازی کا زمین یا اس کی جنس کی کسی چیز پر استقرار شرط ہے، اس چیز کا اپنی جگہ برقرار رہنا شرط نہیں ہے۔

• مولانا محمد اسحاق مصباحی رام پوری چلتی ٹرین پر نماز کے صحیح ہونے کی وجہ عموم بلویٰ اور عذر شدید کو قرار دیتے ہیں۔ اور لکھتے ہیں کہ عذر جب حد سے بڑھ جائے تو وہ تخفیف کا سبب ہوتا ہے، چاہے وہ عذر سماوی ہو یا عذر مکتسب۔

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۱، ص:٦١٤، کتاب الطهارة، باب التيمم، مطبوعۂ رضا اکیڈمی، ممبئی

چوتھا موقف: مولانا محمد عالمگیر رضوی مصباحی کا ہے۔ وہ فقہی کتابوں سے مختلف جزئیات نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:
''چلتی ہوئی ٹرین پر فرض اور واجب نمازیں ادا نہیں ہوں گی، اس لیے استقرار علی الارض نہیں پایا گیا اور اگر یہ اندیشہ ہو کہ نماز قضا ہو جائے گی تو چلتی ٹرین میں نماز پڑھ لے، پھر اعادہ کرے، اس لیے کہ ٹرین سے اترنا بآسانی ممکن ہے اور اترے گا تو نماز پڑھنے کے لائق زمین ملے گی، مگر چلتی ٹرین سے اترنا ناممکن ہے، مگر یہ دشواری سماوی نہیں، بلکہ خود بندوں کی طرف سے ہے، اس لیے چلتی ٹرین میں جو نمازیں پڑھیں، ان کا اعادہ واجب ہے۔ بہر حال ٹرینوں کا روکنا اور چلانا بندہ کے اختیار میں ہے، اس میں أعذار معتبرہ في التیمم میں سے کوئی عذر متحقق نہیں۔ پھر بھی اگر ارباب فقہ و افتا کے نزدیک یہ امر متحقق اور منقح ہو جائے کہ آج کل عام حالات میں ٹرینوں کا چلنا اور رکنا حکومتی قانون کے تابع ہے، جیسا کہ فاضل مرتب نے سوال نامے میں لکھا ہے تو یہ عذر من جہۃ اللہ بلفظ دیگر عذر سماوی میں شمار ہو گا تو ایسی صورت میں چلتی ہوئی ٹرینوں پر فرض اور واجب حقیقی یا حکمی کے دائرے میں آنے والی نماز پڑھ لے، بعد میں اعادہ نہیں۔ (مفتی محمد عالم گیر مصباحی)

پانچواں موقف: یہ ہے کہ چلتی ہوئی ٹرین پر نماز کچھ صورتوں میں صحیح اور درست ہے اور کچھ صورتوں میں صحیح و درست نہیں۔ یہ موقف مولانا محمد صدر الوریٰ قادری مصباحی صاحب کا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:
''ٹرینیں مختلف قسم کی ہوتی ہیں۔ (۱) وہ ٹرین جس کا پورے وقت نماز میں کہیں بھی ٹھہراؤ نہ ہو، بلکہ وہ مسلسل چلتی رہتی ہو۔ (۲) وہ ٹرین جس کا ٹھہراؤ پورے وقت نماز میں صرف ایک بار ہو، مگر اتنے کم وقت کے لیے ہو کہ صرف فرض نماز پڑھنے کی گنجائش ہو۔ (۳) وہ ٹرین جس کا ٹھہراؤ پورے وقت نماز میں کئی بار ہو، اور ہر بار اتنی دیر تک رکے کہ فرض نماز ادا کی جاسکے۔ (۴) وہ ٹرین جو وقتِ نماز میں اتنی مدت تک رکے کہ بآسانی فرض، بلکہ سنن و نوافل بھی ادا کی جاسکیں۔

قسم اول: کی ٹرینوں میں فرض و واجب کی ادائگی صحیح ہوگی اور بعدِ زوالِ عذر اعادہ کی بھی حاجت نہیں۔

قسم دوم: کی ٹرینوں میں اگر سوار ہونے اور اترنے والے مسافروں کا ایسا ازدحام ہو کہ اگر وہ ٹھہری ہوئی ٹرین میں راستے میں یا دو سیٹوں کے درمیان کھڑے ہو کر نیت باندھے تو مسافروں کو ضرور دشواری ہوگی، اور ان کا حق مرور پامال ہو گا، اور ٹرین سے نیچے اترے تو کیفیت یہ ہو کہ اس کا دل سامان سے لگا ہو یا دل ٹرین سے لگا ہو کہ کہیں چل نہ پڑے، اور نماز میں بالکل حضورِ قلب نہ ہو، تو اس صورت میں بھی چلتی ٹرین میں نماز کی اجازت ہوگی۔ کیوں کہ عام راستے میں نماز پڑھنا کہ دوسروں کا حق پامال ہو مکروہ ہے۔ یوں ہی ایسی حالت میں بھی نماز پڑھنا مکروہ ہے کہ دل کسی اور چیز میں مشغول ہو اور خشوع میں خلل ہو۔ (موصوف نے اپنے اس موقف کے ثبوت کے لیے مراقی الفلاح، طحطاوی علی المراقی، ص:۳۵۶، در مختار اور رد المحتار ج:۲، ص:۴۱، ۴۲ کی عبارتیں پیش کی ہیں، پھر آگے لکھتے ہیں:)

اسی طرح اگر ٹرین رکنے کی وجہ سے ازدحام کے سبب ٹرین کے اندر نماز پڑھنے کی گنجائش نہ ہو، اور وقت اتنا کم ہو کہ پلیٹ فارم پر اتر کر نماز پڑھنے میں ٹرین چھوٹ جانے کا اندیشہ ہو تب بھی چلتی ٹرین پر نماز پڑھنے کی اجازت ہوگی کہ ٹرین کے چلے جانے کا اندیشہ بھی تیمم کے اعذار مبیحہ میں سے ہے۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو اس قسم کی چلتی ٹرین میں نماز پڑھنا جائز نہیں۔

قسم سوم: میں عام طور پر عذر کا تحقق نہ ہوگا، اور اگر درج بالا تفصیل کے مطابق عذر پایا جائے تو پھر اس کا وہی حکم ہوگا جو قسم دوم کی ٹرینوں کا ہے۔

قسم چہارم: کی ٹرینوں میں عذر شرعی متحقق نہیں، اس لیے ان کے بارے میں حکم یہ ہوگا کہ ٹرین جب پلیٹ فارم پر کھڑی ہو تو ٹرین کے اندر یا باہر پلیٹ فارم پر نماز پڑھے، اور چلتی ہوئی ٹرین میں نماز پڑھنے کی اجازت نہ ہوگی۔

ایک اہم گوشہ

لیکن مفتی عبدالحق رضوی صاحب اور راقم السطور (نفیس احمد مصباحی) کے مقالوں میں اس موضوع سے متعلق ایک اہم گوشہ کی طرف بھی توجہ کی گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ چلتی ٹرین پر کسی نے اول وقت، یا درمیان وقت میں نماز پڑھ لی جب کہ اسے امید ہے کہ آخر وقت تک ٹرین رکے گی اور اسے زمین پر اتر کر یا رُکی ہوئی ٹرین پر نماز پڑھنے کا موقع مل جائے گا تو اس کی پڑھی ہوئی نماز ادا ہوئی یا نہیں اور اس کا یہ عمل کیسا ہے؟ پھر اس سوال کا جواب کچھ اس طرح دیا گیا ہے:

اس سوال کا جواب بھی ہمارے فقہاے کرام کے کلام میں موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ ایسے شخص کی نماز صحیح ہے اسے بعد میں دہرانے کی بھی حاجت نہیں۔ کیوں کہ نماز کا وقت نماز کے لیے ظرف ہے معیار نہیں ہے، اور نماز کا سبب اس کے وقت کا وہ حصہ ہے جو نماز کی ادائگی سے متّصل ہے، جیسا کہ اصولِ فقہ کی کتابوں میں صراحت کے ساتھ موجود ہے۔ تو اس نے سبب پائے جانے کے ساتھ نماز ادا کی، اور چوں کہ عذر سماوی کی بنا پر بعض شرائط کی تکمیل سے عاجز و قاصر تھا اس لیے اس کی نماز ہوگئی اور اعادہ کی حاجت نہیں، کیوں کہ نمازی، نماز کے ارادہ اور شروع کرنے کے وقت کی حالت کے اعتبار سے ہی شرائط وارکان کی ادائگی کا مکلف ہوتا ہے اور اس نے اپنی موجودہ قدرت کے اعتبار سے نماز ادا کرلی ہے۔ البتہ اس کے لیے نماز کو آخری وقت تک موخر کرنا مستحب ہے۔

اس کی ایک نظیر فقہ کا یہ مسئلہ ہے کہ مسافر کو جب آخری وقت تک پانی ملنے کا یقین یا ظن غالب ہو تو اس کے لیے تیمم کو آخری وقت تک مؤخر کرنا مستحب ہے، واجب نہیں، لہٰذا اگر وہ آخری وقت کا انتظار کیے بغیر اس سے پہلے ہی تیمم کر کے نماز پڑھ لے تو نماز صحیح ہے۔

تنویر الابصار اور در مختار میں ہے:

(ونُدِبَ لراجيه) رجاءً قويًّا (آخرُ الوقتِ) المستحبّ، ولو لم يؤخّر وتيمّم وصلّى جاز إن كان بينه و بين الماء ميل، وإلّا لا.

اسی کے تحت ردالمحتار میں ہے:

قوله: (رجاءً قويًّا) المراد به غلبة الظن ومثله التيقّن كما في الخلاصة وإلّا فلا يوخّر، لأنّ فائدة الانتظار أداء الصلاة بأكمل الطهارتين. بحر.

قوله: (المستحب) هذا هو الأصحّ، وقيل: وقت الجواز. وقيل: إن كان على ثقة من

الماء فإلى آخر وقت الجواز. وإن كان على طمع فإلى آخر وقت الاستحباب. سراج. وفي البدائع: يؤخر إلى مقدار مالم يجد الماء لأمكنه أن يتيمم و يصلى في الوقت. وفي التاترخانية عن المحيط: ولا يفرط في التاخير حتى لاتقع صلاة في وقت مكروه. (۱)

اس کی دوسری نظیر وہ مسئلہ ہے جسے خاتم المحققین علامہ ابن عابدین شامی علیہ الرحمہ نے ردّالمحتار میں ذکر فرمایا کہ مسافر کسی عذر اور مجبوری کی وجہ سے چوپائے سے نیچے اترنے سے عاجز ہو، لیکن اسے امید ہو کہ نماز کا وقت نکلنے سے پہلے وہ عذر ختم ہوجائے گا تو اس کے لیے اوّلِ وقت ہی میں چوپائے پر محمل میں نماز پڑھنا جائز ہے۔ اس لیے کہ نمازی، نماز کے ارادے اور اسے شروع کرنے کے وقت کی حالت کے اعتبار سے ہی ارکان و شرائط کی ادائگی کا مکلف ہے۔ ان کی عبارت یہ ہے:

”تنبيه: بقي شيئٌ لم أرمن ذكره، وهو أنّ المسافر إذا عجز عن النزول عن الدابّة لعذرٍ من الأعذار المارّة وكان على رجاء زوال العذر قبل خروج الوقت كالمسافر مع ركب الحاج الشريف، هل له أن يصلى العشاء مثلاً على الدابة أو المحمل في أول الوقت إذا خاف من النزول، أم يؤخّر إلى وقت نزول الحجاج في نصف الليل لأجل الصلاة؟ والذي يظهر لي الأوّل، لأنّ المصلّي إنّما يكلّف بالأركان والشروط عند إرادة الصلاة والشروع فيها، وليس لذلك وقت خاص، ولذا جاز له الصلاة بالتيمم أوّل الوقت وإن كان يرجو وجود الماء قبل خروجه. وعلّلوه بأنّه قد أدّاها بحسب قدرته الموجودة عند انعقاد سببها وهو ما اتصل به الأداء. اه ومسأ لتُنا كذلك. (۲)

اس گوشے کے تعلق سے گفتگو مفتی عبدالحق رضوی صاحب اور راقم سطور (نفیس احمد مصباحی) کے مقالوں میں ہے۔

جوابات سوال نمبر (۳)

تیسرا سوال یہ تھا کہ ”چلتی ہوئی ٹرین پر نوافل اور عام سنتیں ادا کی جاسکتی ہیں یا یہ بھی واجب الاعادہ ادا ہوں گی؟“

اس کے جواب میں تمام مندوبین کرام کا اتفاق ہے کہ نوافل اور عام سنتیں چلتی ہوئی ٹرین پر ادا کی جاسکتی ہیں، یہ بعد میں واجب الاعادہ نہیں ہیں، کیوں کہ نبی اکرم ﷺ اور صحابۂ کرام کے ان نمازوں کے چوپایہ پر پڑھنے کا تذکرہ حدیثوں میں موجود ہے۔

جوابات سوال نمبر (۴)

چوتھا سوال یہ تھا کہ ”واجب الاعادہ ہونے کی صورت میں اگر پورے وقت ٹرین چلتی رہی اور ٹرین میں نماز نہیں پڑھی اور بعد میں اس کی قضا کی تو وہ گنہگار ہوگا یا نہیں؟“

---

(۱) ردّ المحتار، ملخصًا، ج:۱، ص:٤١٨، كتاب الطهارة، باب التيمم، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) ردّالمحتار، كتاب الصلاة، باب الوتر والنوافل، ج:۲، ص:٤٩٠، دارالكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٢٤ھ / ٢٠٠٣ء

اس سوال کے جواب میں اکثر مقالہ نگاروں نے لکھا ہے کہ وہ گنہ گار ہوگا لیکن ان کے درمیان گناہ کی نوعیت میں اختلاف ہے۔ جو لوگ چلتی ٹرین پر نماز کے صحیح ہونے کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ اس نے قدرت کے باوجود وقت پر نماز ادا نہیں کی، اس لیے اس پر نماز ترک کرنے کا گناہ ہوگا، بعد میں اس کی قضا کرنے سے بھی یہ گناہ ختم نہ ہوگا، جب تک بارگاہِ الٰہی میں اس سے توبہ نہ کرلے۔

اور جو لوگ چلتی ٹرین پر نماز کے صحیح ہونے کے قائل نہیں وہ کہتے ہیں کہ اس کے لیے اس صورت میں حکم یہ تھا کہ جس طرح بھی ممکن ہو ٹرین میں وقت پر نماز ادا کرلے، پھر عذر ختم ہونے کے بعد نماز دہرائے۔ اس نے قدرت کے باوجود اس حکم شرع پر عمل نہیں کیا، اس لیے اس حکم شرع پر عمل نہ کرنے کا گناہ اس کے ذمہ عائد ہوا۔

اور مفتی آلِ مصطفیٰ صاحب اس میں یہ تفصیل کرتے ہیں کہ:

''جو حضرات چلتی ہوئی ٹرین پر نماز پڑھنے کی صورت میں نماز کا اعادہ واجب مانتے ہیں ان کے قول کے مطابق اگر ٹرین پورے وقت چلتی رہی اور ٹرین میں فرض نماز نہیں پڑھی تو گنہ گار ہونے اور نہ ہونے کی صورت، سفر کی نوعیت پر مبنی ہوگی، اگر وہ سفر، اور خاص ایسی ٹرین سے سفر ضرورتِ شرعیہ کے درجے میں نہ ہو جیسا کہ عموماً یہی ہوتا ہے تو بلا شبہہ وہ تارکِ فرض، گنہ گار، مستحق غضبِ جبار و مستوجبِ نار ہوگا، اور وتر میں گنہ گار ہونے کی صورت، سفر کی حاجت پر مبنی ہوگی، اگر یہ سفر اور خاص اس ٹرین سے سفر حاجت شرعیہ کے درجے میں نہ ہو تو گنہ گار ہوگا کہ قصداً تارکِ فرض اور اسی طرح تارکِ وتر ہوا، اور یہاں بھی مواضع ضرورت مستثنیٰ ہیں۔''

- لیکن مفتی ابرار احمد امجدی صاحب کا نظریہ یہ ہے کہ وہ گنہ گار نہیں ہوگا، کیوں کہ عذر کی وجہ سے نماز کی ادائگی اس سے ساقط ہے، اور عذر ختم ہونے پر واجب ہے۔ لہٰذا عذر ختم ہونے پر فوراً ادا کرے۔ اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی سفر کی وجہ سے روزہ نہ رکھے تو گناہ گار نہیں، مگر قضا واجب ہے، یوں ہی نیند کی وجہ سے نماز قضا ہوگئی تو گناہ گار نہیں، مگر قضا واجب ہے۔
- اور ہمارے چوالیس مقالہ نگاروں میں سے بارہ حضرات نے اس سوال کے جواب کی طرف توجہ نہیں فرمائی۔

جوابات سوال نمبر (۵)

پانچواں سوال یہ تھا کہ اگر چلتی ٹرین میں نماز پڑھ لی اور بعد میں اسے نہیں دہرایا تو کیا اس پر ترکِ صلاۃ کا گناہ ہوگا یا اس میں کچھ تخفیف ہوگی؟

اس سوال کے جواب میں علمائے کرام کے تین نظریات ہمارے سامنے ہیں:

پہلا نظریہ: یہ ہے کہ ایسے شخص پر کوئی گناہ و وبال نہیں، کیوں کہ جب چلتی ہوئی ٹرین پر پڑھی ہوئی نماز صحیح ہے، واجب الاعادہ نہیں ہے تو پھر بعد میں اس کے نہ دہرانے سے کسی وبال و گناہ کا کیا سوال؟ یہ نظریہ انھیں حضرات کا ہے جو چلتی ٹرین پر نماز کے صحیح ہونے کے قائل ہیں۔ اگرچہ اس نظریہ کے حامل صرف سولہ حضرات نے صراحت کے ساتھ یہ جواب دیا ہے، اور تیرہ حضرات نے اس کا کوئی واضح جواب نہیں دیا ہے، لیکن چلتی ٹرین پر نماز کے صحیح اور درست ہونے کا

نظریہ رکھنے کی بنیاد پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ بھی اس حکم سے متفق ہوں گے۔

دوسرا نظریہ: یہ ہے کہ اس پر ترکِ صلاۃ کا گناہ ہوگا، کیوں کہ چلتی ٹرین پر نماز کی صورت میں پایا جانے والا عذر، عذرِ سماوی نہیں، بلکہ عذر من جهة العباد ہے جو اسقاطِ حق اللہ اور اسقاطِ فرض میں موثّر نہیں۔ یہ نظریہ چھ علمائے کرام کا ہے۔

تیسرا نظریہ: یہ ہے کہ اس پر ترکِ صلاۃ کا گناہ نہیں ہوگا بلکہ ترکِ واجب کا گناہ ہوگا۔ کیوں کہ چلتی ٹرین پر پڑھی ہوئی نماز کا بعد میں دہرانا واجب تھا، اور اس نے بعد میں اسے نہیں دہرایا تو واجب کا تارک ہوا۔ یہ نظریہ سات علمائے کرام کا ہے۔

جوابات سوال نمبر (٦)

سوال نمبر چھ یہ تھا کہ "مذکورہ بالا صورتوں میں نماز کی ادائیگی کا اگر کوئی اور شرعی طریقہ ہو تو اسے بھی تحریر فرمائیں۔"

اس سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات کی رائیں مختلف ہیں:

پہلی رائے: یہ ہے کہ ہمارے فقہائے کرام نے اس کے لیے جو طریقہ بتایا ہے کہ وقت نکلتا دیکھے تو ٹرین پر ہی نماز پڑھ لے، اور بعد میں دہرائے، اس کے علاوہ کوئی اور طریقہ نہیں۔ یہ رائے آٹھ علمائے کرام کی ہے:

دوسری رائے: یہ ہے کہ سفر کی صورت میں اگر حاجت شرعی ہو تو مثلِ ثانی میں نماز عصر پڑھنے کی اجازت ہے، کیوں کہ صاحبین (امام ابو یوسف و امام محمد علیہما الرحمہ) کے مذہب پر وقتِ عصر مثلِ ثانی سے شروع ہو جاتا ہے اور یہ قول بھی بہت سے فقہائے احناف کے نزدیک مفتیٰ بہ ہے۔ اور عذر سماوی کی صورت میں سفر میں جمع بین الصلاتین حقیقی بھی جائز ہے، لیکن چلتی ٹرین پر نماز کی ادائیگی کا عذر، عذر سماوی نہیں اس لیے یہاں اس کی اجازت نہیں ہے۔ یہ رائے مولانا محمد ناظم علی مصباحی صاحب کی ہے:

تیسری رائے: یہ ہے کہ ٹرین ٹھہرنے سے پہلے باوضو ہو لے، اور ٹرین ٹھہرتے ہی نیچے اتر کر یا ٹرین ہی میں نماز ادا کر لے۔ یہ رائے چھ اہل علم کی ہے۔

اس میں مولانا اختر کمال مصباحی صاحب یہ صراحت فرماتے ہیں کہ "ٹرین سے نیچے اتر کر نماز پڑھنے پر دل مطمئن ہو تو بہتر ہے کہ اتر کر اسٹیشن وغیرہ پر پڑھے۔" اور مولانا محمد سلیمان مصباحی صاحب لکھتے ہیں کہ: "ایسی ریل گاڑیاں اگر اوقات نماز میں قلیل وقت کے لیے رکتی ہوں کہ آدمی سنن ومستحبات کی رعایت کے ساتھ نماز نہیں پڑھ سکتا تو چاہیے کہ صرف فرائض وواجبات کی رعایت کے ساتھ نماز پڑھے جیسا کہ فقہائے کرام نے قضائے عمری کے تعلق سے نماز کا مسئلہ تحریر فرمایا ہے۔"

ان علما میں مولانا محمد سلیمان مصباحی صاحب کے علاوہ سبھی حضرات چلتی ٹرین پر نماز کے ادا ہونے کے قائل ہیں۔

چوتھی رائے: یہ ہے کہ اس صورت میں امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے مذہب پر عمل کرتے ہوئے دو نمازوں کو ایک نماز کے وقت میں ادا کرنا بھی جائز ہے، خواہ جمع تقدیم کریں، یا جمع تاخیر۔ مگر اس کے لیے یہ شرط ہے کہ اس کے تعلق سے امام شافعی کے مذہب میں جو قیود و شرائط معتبر ہیں، ان کی مکمل پابندی کریں۔ یہ رائے آٹھ علمائے کرام کی ہے:

ان حضرات نے در مختار، رد المحتار، ج:۲، ص:۴۶، ۷۴، جد الممتار ج:۱، ص:۲۰۱ اور فتاویٰ رضویہ، ج:۴، ص:۶۹۴ کی عبارتوں سے اپنا مدعا ثابت کیا ہے۔

ان میں سے مفتی عبد الحق رضوی صاحب جمع بین الصلاتین پر عمل کو چلتی ٹرین پر نماز کی ادائگی کی رخصت پر عمل کرنے سے مقدم قرار دیتے ہیں۔

اور مفتی آل مصطفی مصباحی صاحب جمع بین الصلاتین کے علاوہ مذہب صاحبین کے مطابق مثلِ ثانی میں نماز عصر کی ادائگی کی صورت بھی پیش کرتے ہیں۔ ان کے علاوہ اکیس مقالوں میں اس سوال کا کوئی واضح جواب نہیں۔

جوابات سوال نمبر (۷)

ساتواں سوال یہ تھا کہ ”ہوائی جہاز، پانی کے جہاز اور بس وغیرہ گاڑیوں پر نماز کا حکم بھی واضح فرمائیں۔“

اس کے جواب میں اکثر مندوبین کرام ہوائی جہاز پر نماز کو مطلقاً جائز قرار دیتے ہیں اور بعد میں اس کا دہرانا ضروری نہیں سمجھتے، اور چلتی ہوئی بس وغیرہ گاڑیوں پر مطلقاً نماز کی ادائگی کو صحیح قرار نہیں دیتے، اور کہتے ہیں کہ وقت نکلتا دیکھے تو جس طرح بھی ممکن ہو پڑھ لے اور بعد میں دہرائے۔ کیوں کہ اس میں عذر من جهة العباد ہی ہے۔ اور پانی کا جہاز، کشتی ہی کی جدید صورت ہے، اس لیے اس کے حکم میں وہی تفصیل ہے جو کشتی پر نماز کے سلسلے میں ہے۔

اور ہوائی جہاز کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ جب ہوائی اڈہ پر کھڑا ہو تو تخت کی طرح ہے جس پر نماز بلا شبہہ جائز ہے اور جب وہ پرواز کر رہا ہو تو وہ پانی میں چلتی ہوئی کشتی کی طرح ہے کہ اس میں پایا جانے والا عذر، عذر سماوی ہے۔

لیکن درج ذیل حضرات کا موقف بس وغیرہ گاڑیوں کے بارے میں ان سے الگ ہے جو کچھ اس طرح ہے:

- مولانا ابرار احمد اعظمی صاحب گاڑی سے باہر نکلنے کے دشوار ہونے یا قافلے سے بچھڑنے یا جان، مال، عزت آبرو پر ضرب آنے کے خوف سے بس پر بھی نماز کو جائز کہتے ہیں۔
- مفتی شہاب الدین اشرفی صاحب ٹرین کی طرح بس وغیرہ گاڑیوں پر اس لیے نماز کے صحیح ہونے کے قائل ہیں کہ نماز کے صحیح ہونے کے لیے نمازی کا زمین یا اس کی جنس کی کسی چیز پر استقرار ضروری ہے، اس کا اپنی جگہ رکا رہنا ضروری نہیں، اور یہ شرط بس وغیرہ گاڑیوں میں پائی جاتی ہے۔
- مولانا شمس الہدیٰ مصباحی صاحب فرماتے ہیں کہ ”بس وغیرہ میں اگر شرائط پائے جائیں تو جواز کا حکم ہوگا۔“
- مفتی شہاب الدین احمد نوری صاحب لکھتے ہیں کہ ”بس وغیرہ گاڑیوں میں بعذر شرعی نماز جائز ہے، اور بعد زوالِ عذرِ شرعی واجب الاعادہ نہیں۔ اگر عذر من جهة العباد ہے تو بعد زوال عذر واجب الاعادہ ہونے کا حکم ہوگا، ورنہ نہیں۔“
- قاضی فضل رسول مصباحی صاحب رقم طراز ہیں: ”بس وغیرہ میں چلنے کی حالت میں نمازیں درست نہیں، بلکہ ڈرائیور سے گاڑی روکنے کو کہے، اور کوئی عذر نہ ہو تو باہر آکر پڑھے، ورنہ ڈرائیور کو شریر چوپائے کی طرح مان کر اس پر پڑھ

لے، اور ایسی نمازوں کے اعادہ کا حکم نہیں ہونا چاہیے۔''

• مولانا عارف اللہ مصباحی صاحب عام حالات میں چلتی بس اور کار پر نماز کو صحیح قرار نہیں دیتے اور کہتے ہیں کہ وقت نکلتا دیکھے تو پڑھ لے اور بعد میں دہرائے۔ لیکن عذر شرعی کی صورت میں چلتی ہوئی بس پر ادائگی کو درست مانتے ہیں، اور اس کے دہرانے کو واجب قرار نہیں دیتے۔

یہ ہے فل اسکیپ سائز کے تین سو بتیس صفحات کا خلاصہ اور چوالیس مقالوں کا ایک جائزہ۔ اب اس کی روشنی میں درج ذیل امور تنقیح طلب معلوم ہوتے ہیں۔

تنقیح طلب امور

(۱) عذر من جهة العباد اور عذر من جهة الله کی واضح تعریف کیا ہے، اور زیر بحث موضوع کے متعلق شرعی احکام پر ان کے کیا اثرات مرتب ہوتے ہیں؟ کیا عذر کی دونوں قسموں کے تعلق سے فقہاے کرام نے جو فرقِ احکام کیا ہے یہ نصوص شرعی، نصوص مذہبی اور عقل سلیم کے خلاف ہے؟

(۲) بدلے ہوئے نظام کے پیش نظر دورِ حاضر میں چلتی ہوئی ٹرین پر نماز کے تعلق سے کون سا عذر پایا جاتا ہے، عذر سماوی، یا عذر من جهة العباد؟ اور چلتی ہوئی ٹرین پر فرض اور واجب حقیقی یا حکمی کے دائرہ میں آنے والی نمازیں ادا ہو جائیں گی، یا بعد میں عذر ختم ہونے پر ان کا دہرانا ضرور ہو گا؟ پھر یہ حکم مطلق ساری ٹرینوں کے لیے ہے یا اس میں کچھ تفصیل ہے؟

(۳) چلتی ہوئی ٹرین پر اول وقت یا درمیانِ وقت کسی نے نماز پڑھ لی جب کہ اسے معلوم ہے کہ آخر وقت تک ٹرین رکے گی اور اسے زمین پر اتر کر، یا رُکی ہوئی ٹرین پر نماز پڑھنے کا موقع مل جائے گا، تو اس کی نماز صحیح ہوئی یا نہیں؟ اور شرعاً اس کا یہ عمل کیسا ہے؟

(۴) واجب الاعادہ ہونے کی صورت میں اگر پورے وقت ٹرین چلتی رہے اور ٹرین میں نماز نہیں پڑھی اور بعد میں اس کی قضا کی تو وہ گنہ گار ہو گا یا نہیں؟

(۵) اگر چلتی ٹرین میں نماز پڑھ لی اور بعد میں اسے نہیں دہرایا تو اس پر گناہ ہو گا یا نہیں؟ بصورت اثبات اس پر ترکِ صلاۃ کا گناہ ہو گا، یا اس میں کچھ تخفیف ہو گی؟

(۶) مذکورہ بالا صورتوں میں نماز کی ادائگی کا اگر کوئی اور شرعی طریقہ ہو تو وضاحت کے ساتھ اسے بھی بیان فرمائیں۔

(۷) ہوائی جہاز، پانی کے جہاز اور بس وغیرہ گاڑیوں پر نماز کا حکم بھی واضح فرمائیں۔

☆☆☆

ریل کا بدلتا نظام: ایک مطالعہ، ایک جائزہ

از: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارکپور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم*حامدًا و مصلیاً و مسلما

ٹرینوں کا چلنا، رکنا پہلے بھی ایک مرتب نظام الاوقات کے تحت ہوتا تھا اور آج بھی ایک مرتب نظام الاوقات کے تحت ہوتا ہے۔ نماز و عبادت کے لیے ٹرین کل بھی نہیں روکی جاتی تھی اور آج بھی نہیں روکی جاتی ہے اس یگانگت کے باوجود دونوں اَدوار کے نظامِ ریل میں کچھ بنیادی فرق بھی ہیں جن کا اثر احکام پر مرتب ہوتا ہے۔ وہ فرق یہ ہیں:

۱۔ پہلے ریل کا نظام پرائیویٹ کمپنیوں اور خود مختار ہاتھوں میں تھا اور آج حکومت کے مضبوط ہاتھوں میں ہے۔

۲۔ کل کے دور میں زیادہ تر سواری گاڑیاں چلتی تھیں جو عموماً ہر چھوٹے، بڑے، اسٹیشن پر رکتے ہوئے اپنی منزل کی طرف رواں دواں رہتی تھیں، چند اسٹیشنوں کے بعد وہ کوئلہ، پانی بھی لیتی تھیں جس کے باعث ان کے ٹھہرنے کا وقفہ زیادہ ہو جاتا تھا، اس کے برخلاف آج کی تیز گام ٹرینیں صرف بڑے بڑے اسٹیشنوں پر رُکتی ہیں، کچھ ضلع میں صرف ایک جگہ رکتی ہیں اور کچھ کا اسٹاپ تو طویل فاصلے پر ہوتا ہے اور پانی کے لیے ان کا رکنا تو بڑا طویل فاصلہ طے کرنے کے بعد ہی ہوتا ہے۔

۳۔ پہلے انگریزوں کے کھانے وغیرہ کے لیے ٹرینیں روکی جاتی تھیں جیسا کہ فتاوی رضویہ میں ہے مگر اب کسی کے کھانے کے لیے ٹرینیں نہیں روکی جاتیں، ہاں ریلوے انتظامیہ کی طرف سے ٹرین میں کھانے کے انتظام سے پہلے تک ہندوستان کے دور آزادی میں بھی ٹرینیں یوں روکی جاتی تھیں کہ اس کے لیے اسٹیشن پر ٹھہرنے کا وقفہ کچھ زیادہ رکھا جاتا تھا۔

۴۔ ریلوے کو "قومی ملکیت" کا درجہ ۱۹۵۰ء میں حاصل ہوا۔ تو معلوم ہوا کہ اس سے پہلے یہ "قومی ملکیت" نہ تھا۔

ہم ان امور کی وضاحت کے لیے ریل کی ایجاد، تاریخ اور زیر بحث مسئلے سے تعلق رکھنے والے کچھ ضروری دستور [1] پیش کرتے ہیں

---

(۱) مجھے یہ قیمتی معلومات دو ذرائع سے حاصل ہوئیں:

۱۔ جناب اقبال احمد صاحب سینئر لا آفیسر ساؤتھ ویسٹرن ریلوے بنگلور۔ ۲۹ر جمادی الآخرہ ۱۴۳۴ھ مطابق ۱۱ر مئی ۲۰۱۳ء بروز شنبہ کو جامعہ بلال، بنگلور میں موصوف سے اس بارے میں گفتگو ہوئی۔ یہ گفتگو سوال و جواب کی شکل میں ہے۔ پھر ۱۶ر اور ۱۷ر مئی ۲۰۱۳ء کو بالترتیب ریلوے کے دو "اسٹیشن سپرنٹنڈنٹ" سے اس بارے میں گفتگو کی تو انہوں نے اقبال صاحب کی فراہم کردہ معلومات کی تصدیق کرتے ہوئے اور بھی کچھ اہم امور سے آگاہ کیا جیسا کہ عنقریب مطالعہ سے عیاں ہوگا۔

۲۔ انٹرنیٹ سے محمد ضیاء الدین برکاتی (متعلّم درجۂ ثالثہ جامعہ اشرفیہ مبارکپور) نے انگریزی مضامین حاصل کر کے اردو میں ترجمہ کیا، پھر راقم الحروف نے جناب اقبال احمد صاحب موصوف، لا آفیسر ریلوے کو سنا کر ان کی تائید حاصل کی۔ یہ مضمون ویب سائٹ کے حوالوں کے ساتھ ہے۔ ۱۲ منہ

جن سے اس مسئلے کے کچھ دوسرے گوشے بھی اِن شاءاللہ تعالیٰ واضح ہوں گے۔

ریل کی ایجاد-تاریخ-اور کچھ ضروری دستور

ایجاد: پہلی مرتبہ ریل بھاپ کے انجن سے ۱۸۳۲ء میں انگلینڈ میں ایجاد ہوئی۔اس کے بعد مئی ۱۸۴۳ء میں ایک نوجوان انجینئر ''گراہم کلارک'' بمبئی کے بندرگاہ پر جہاز سے اترا۔ اسے انڈیا میں مانچسٹر، لینکا شائر، لیورپل (Manchester, Lancashire, Liverpool) کے کپڑا صنعت کاروں کی سفارش پر اس بات کا پتہ لگانے کے لیے بھیجا گیا تھا کہ بھارت میں کیسے اور کس حصے میں ریل چلائی جاسکتی ہے تاکہ ہندوستان کے دور دراز علاقوں سے سستی کپاس کو بمبئی بندرگاہ تک لانے اور پھر اسے بذریعہ جہاز انگلینڈ بھیجنے میں سہولت ہو۔

ہندوستان میں ریل کا آغاز:

اس کے بعد یکم اگست ۱۸۴۹ء میں ''گریٹ انڈین پینسولار ریلویز کمپنی'' (Great Indian Peninsular Railways Company) بھارت میں قائم کی گئی۔ ۱۸/ اگست ۱۸۴۹ء کو ''گریٹ انڈین پینسولار ریلویز کمپنی'' اور ''ایسٹ انڈیا کمپنی'' کے مابین ایک قرارداد پر دستخط ہوئے۔اس قرارداد کے نتیجے میں بمبئی سے تھانے تک ۵۶ کلومیٹر تک کی ریلوے لائن بچھاکر تجربہ کیا گیا۔ ۱۶/ اپریل ۱۸۵۳ء میں پہلی ٹرین سروس بمبئی سے تھانے تک شروع کی گئی۔ پھر ۱۵/ اگست ۱۸۵۴ء میں دوسری ٹرین سروس ہوڑہ اور ہُبلی کے بیچ شروع کی گئی اور یکم جولائی ۱۸۵۶ء کو ساؤتھ انڈیا میں پہلی مرتبہ واے سرپاڈی (Vyasarpadi) اور والاجاہ روڈ (Walajah Road) کے بیچ شروع کی گئی۔ اور اسی دن ''مدراس ریلوے کمپنی'' نے بھی واے سرپاڈی اور رویاپورم (Vyasarpadi Royapuram) کے درمیان ریل کی شروعات کی۔[1]

بھارتیہ ریلوے کی تاریخ

۱۸۹۵ء سے ہندوستان نے اپنا ریل انجن بنانا شروع کر دیا تھا اور جلد ہی مختلف ریاستیں اپنے خود مختار ریل نظام سے جڑ گئیں اور ان کا نیٹ ورک آسام، راجستھان اور آندھرا پردیش تک پھیل گیا۔ ۱۹۰۵ء میں ریلوے بورڈ کا قیام عمل میں آیا جس کا انتظامی اختیار وائسرائے لارڈ کرزن کو دیا گیا۔ ریلوے بورڈ تجارت اور صنعت و حرفت کے شعبے کے ماتحت کام کرتا تھا یہ تین ارکان پر مشتمل تھا:

(۱) چیئرمین، (۲) ریلوے مینیجر۔ اور (۳) ایجنٹ۔

۱۹۰۷ء میں بہت سی ریلوے کمپنیاں حکومت کے کنٹرول میں آگئیں اور اس کے اگلے سال ہی بجلی کے انجن بھی ایجاد ہوگئے۔ ۱۹۲۰ء میں حکومت نے ریلوے نظام کو اپنے قبضے میں لے لیا، اور اس کی آمدنی کو دوسری سرکاری سالانہ آمدنی سے الگ کر دیا۔

---

(۱) [Brief History of Indian Railways and RPF] بحوالہ: www.icf.indianrailways.gov.in

آزادی کے بعد سارے خود مختار ۴۲ ریلوے نظام ۳۲ لائنوں کے ساتھ ایک یونٹ میں ضم کر دیے گئے جو بھارتیہ ریل کے طور پر تسلیم کیا گیا۔ ۱۹۹۵ء میں ریلوے کے ریزرویشن نظام کو کمپیوٹرائزڈ کر دیا گیا۔[۱]

☆ بھارتیہ ریلوے بورڈ کا قیام ۱۹۰۵ء میں ہوا۔

☆ ریلوے کو قومی ملکیت کا درجہ ۱۹۵۰ء میں حاصل ہوا۔

☆ زمین کے اندر میٹرو ریل کا انتظام کولکاتہ اور دہلی میں ہے اس کی شروعات ۲۴ر اکتوبر ۱۹۸۴ء کو کلکتہ میں ہوئی۔

☆ بھارتیہ ریل کی پہلی بجلی ریل گاڑی ۳ر فروری ۱۹۲۵ء کو بمبئی اور کُرلا کے بیچ چلی۔

☆ ۱۹۵۲ء تک ریلوے کو چھ (۶) زون میں باٹا گیا تھا لیکن موجودہ دور میں ریلوے کو سترہ (۱۷) زون میں باٹا گیا ہے۔[۲]

ہندوستانی ریلوے ۱۶۰ سال کی ہوگئی

پہلی ایئر کنڈیشن (AC) ٹرین ۱۹۳۴ء میں فرنیٹر میل تھی، اس وقت اے سی ٹرین کو ٹھنڈا رکھنے کے لیے بَرف کا استعمال کیا جاتا تھا، اس کے لیے ایک خاص قسم کا طریقہ وضع کیا گیا تھا۔ بیٹری سے ایک بلور (ایک چمک دار معدنی جوہر) برف سے بھرے کوچ میں چلایا جاتا تھا اور اس سے ٹھنڈی ہوا سوراخوں سے ان کوچوں میں جاتی تھی جن میں انگریز سفر کر رہے ہوتے تھے برٹش افسر فرنیٹر میل سے ہی سفر کرتے تھے۔ پہلی راجدھانی ایکسپریس ۱۹۶۹ء میں ہوڑہ سے نئی دہلی تک شروع کی گئی یہ ہندوستان کی پہلی سُپر فاسٹ اور پہلی فُل اے سی ٹرین تھی۔ پہلی شتابدی ٹرین ۱۹۸۸ء میں دہلی سے جھانسی کے درمیان شروع کی گئی۔[۳]

کچھ ضروری دستور

(سینیر لا آفیسر اقبال صاحب سے پوچھے گئے سوالات اور جوابات)

کیا آزادی کے بعد کھانے کے لیے ٹرین روکنے کا کوئی دستور تھا، یا ہے؟

اس کے جواب میں اقبال صاحب نے کہا:

ہاں! کوئی بیس، بائیس سال پہلے تک جب ریل میں پینٹری کار (Pantry Car) یعنی مطبخ نہیں تھا ریلوے کا دستور یہ تھا کہ کسی اسٹیشن پر ۱۵، ۲۰ منٹ کا اسٹاپ کرتے تھے اس وقفے میں لوگ کھا، پی لیتے اور ریلوے کا کام سامان کی لوڈنگ وغیرہ بھی مکمل ہو جاتا۔

جب لمبی مسافت کی ٹرینوں میں پینٹری کار (مطبخ) لگ گیا تو کھانے کے لیے ٹرین معمول سے زیادہ روکنے کا سلسلہ ختم

---

(۱) بحوالہ: www.iloveindia.com/india-railways/history.htm

(۲) بحوالہ: Samanya Gyan by Arihant in hindi

(۳) بحوالہ: www.urdutahzeeb.net/currentaffairs/news /first-brit-soldiers-death-in-2011reported-from-aghanistan

کر دیا گیا۔

اور ''کھانے کے لیے روکنے'' کا مطلب یہ نہیں تھا کہ جہاں بڑا اسٹیشن دیکھا روک لیا، بلکہ یہ سب ایک مقررہ نظامُ الاوقات کے تحت تھا جیسا کہ آج کے دور میں ٹرین کا رُکنا، چلنا مقررہ نظامُ الاوقات کے ماتحت ہوتا ہے۔

جن ٹرینوں میں پینٹری کار نہیں ہوتا کیا انھیں کھانے کے لیے روکا جاتا ہے؟

جواب: نہیں۔ جن ٹرینوں میں پینٹری کار نہیں ہوتا ان میں ریلوے کی طرف سے یہ انتظام ہوتا ہے کہ ریلوے کا عملہ مسافروں سے مل کر کھانے کا آرڈر بک کرا لیتا ہے اور اگلے اسٹیشن پر اطلاع کر دیتا ہے کہ اتنے پلیٹ کھانا تیار رکھو، وہاں ٹرین پہنچتے ہی آرڈر کے مطابق کھانے کے پلیٹ ٹرین میں پہنچا دیے جاتے ہیں اور ٹرین میں ہی آرڈر دینے والے مسافروں کو کھانا دے دیا جاتا ہے، اب کھانے کے لیے ٹرینیں نہیں روکی جاتیں۔

انگریزوں کے دور حکومت میں ٹرینیں بہت کم تھیں مگر اب آبادیوں میں غیر معمولی اضافہ اور مسافرین کی کثرت کی وجہ سے ٹرینیں بہت زیادہ چلا دی گئی ہیں اگر ٹرین دیر تک کھانے پینے کے لیے روکی جائے تو ٹرینوں کی آمد و رفت بے پناہ متاثر ہوگی۔ ٹرین زیادہ چلانے اور فاسٹ چلانے کے مقصد سے اسے اسٹیشن پر بلا ضرورت زیادہ نہیں روکا جاتا۔ یہی نظام اب پسنجر ٹرینوں کے چلنے، رُکنے کا بھی ہے۔

کیا اسٹاف کے لیے آج کے دور میں ٹرین روکی جاتی ہے؟

جواب: ہاں، اسٹاف کے لیے ایک دو پسنجر (PASSANGER) ٹرینیں روکی جاتی ہیں اور یہ بھی ریلوے ٹائم ٹیبل کے مطابق ہوتا ہے، ٹائم ٹیبل میں یہ صراحت ہوتی ہے کہ فلاں فلاں اسٹیشن پر ٹرین اتنے منٹ اور اتنی دیر رُکے گی، ان میں کچھ اسٹاپ ایسے بھی ہوتے ہیں جہاں کے لیے ہم عوام کو ٹکٹ بُک نہیں کرتے اور نہ ہی وہاں سے دوسرے اسٹیشنوں کے لیے عوامی ٹکٹ بُک کیے جاتے ہیں کیوں کہ وہ اسٹیشن جنگل میں ہوتے ہیں، وہاں کوئی آبادی نہیں ہوتی، نہ کوئی مارکیٹ ہوتی ہے مگر وہاں ریلوے ملازمین رہتے ہیں اور ان کی آمد و رفت کے لیے سوائے ٹرین کے کوئی انتظام نہیں ہوتا۔ ان کے لیے ہم ٹرین کا ایک اسٹاپ وہ بھی رکھتے ہیں، البتہ اکسپریس اور سُپر فاسٹ ٹرینیں ایسے اسٹاپ پر بھی اسٹاف کے لیے نہیں روکی جاتیں اور سب پسنجر ٹرینیں بھی اس کے لیے نہیں روکی جاتیں۔

دور نتو، راج دھانی، سمپرک کرانتی کے اسٹاپ تو بڑے لمبے لمبے فاصلے کے ہوتے ہیں اس طرح کی ٹرینیں صرف ریلوے کی ضرورت کے لیے کچھ مقررہ اسٹاپ پر روکی جاتی ہیں۔ ''ضرورت'' سے مراد وہ کام ہیں جنھیں ٹالا نہیں جا سکتا۔

ریلوے کی ضرورت کیا ہے؟

جواب: یہ کئی چیزیں ہیں، جو یہ ہیں: (۱) ڈیزل لینا، اس کے بغیر ٹرین چل نہیں سکتی۔ (۲) ڈرائیور بدلنا۔ مختلف علاقوں کے لیے مختلف ڈرائیور رکھے جاتے ہیں جو اپنے اطراف کے راستے سے بخوبی واقف ہوتے ہیں اس لیے ایک مقررہ حد کے بعد ڈرائیور بدل دیے جاتے ہیں۔ (۳) ڈبوں میں پانی بھرنا۔ یہ اہم انسانی ضرورت ہے اس کے بغیرہ چارہ نہیں۔

(۴) انجن چینز کرنا۔ مثلاً ڈیزل کے انجن کی جگہ الکٹرک انجن اور الکٹرک انجن کی جگہ ڈیزل انجن لگانا۔ (۵) اسٹاف تبدیل کرنا (۶) صفائی کا اہتمام (۷) کراسنگ کی ضرورت۔ (۸) ایمر جنسی و ہنگامی ضروریات۔

ان اسٹیشنوں پر روکنے کے لیے پہلے سے نظام الاوقات مقرر ہوتا ہے۔ ان کے سوا کہیں اور نہیں روکتے، نیز مقررہ وقت سے زائد نہیں روکتے۔

کیا اہم شخصیات مثلاً وُزرا، وغیرہ کے لیے ٹرین روکی جاتی ہے؟

جواب: نہیں، کسی بھی بڑی سے بڑی شخصیت وزیر، وزیر اعظم، بلکہ صدر جمہوریہ کے لیے بھی ٹرین نظام الاوقات کے خلاف نہ روکی جاتی ہے اور نہ ہی انھیں اس طرح کی کوئی رعایت دی جاتی ہے۔

سابق وزیر اعظم آں جہانی اندرا گاندھی اپنے دور حکومت میں ایک بار اپنے کارواں کے ساتھ آندھرا پردیش کے ایک لیوَل کراسنگ (ریلوے کراسنگ) سے گزر رہی تھیں جب تک گیٹ بند کرنے کا وقت آ گیا تو ملازم نے گیٹ بند کر دیا، ہمراہیوں نے بہت کوشش کی مگر اس نے نہیں کھولا، اس پر بعد میں اندرا گاندھی نے اسے انعام سے نوازا۔

خلاصہ یہ کہ ریلوے یا سفر کی ضروریات کے لیے ٹرین اپنے ٹائم ٹیبل کے مطابق روکی جاتی ہے اور ضروریات ایسی ہوتی ہیں جنھیں ہم ٹال نہیں سکتے ان کے علاوہ بڑی سی بڑی شخصیت کے لیے بھی ٹرین نہیں روکی جاتی، نہ اب کھانے پینے کے لیے روکی جاتی ہے۔ (گفتگو ختم ہوئی)

ہم نے ۱۶/ مئی ۲۰۱۳ء بروز جمعرات جامعہ البرکات کے گیسٹ ہاؤس میں یہ گفتگو جناب نصیر الدین صاحب ریٹائرڈ اسٹیشن ماسٹر علی گڑھ کو پڑھ کر سنائی تو انھوں نے اس کی تصدیق کی، اور بعض باتیں مزید بتائیں جو درج ذیل ہیں:

(۱) کھانے کے لیے ٹرین نہیں روکی جاتی۔ ہاں! کبھی مال زیادہ لوڈ ہوتا ہے تو اسے اتارنے کے لیے اسٹیشن ماسٹر ٹرین ایک دو منٹ لیٹ کر دیتے ہیں اور یہ کام ریلوے کے ہی نفع کے لیے کرتے ہیں، اس میں ان کا کوئی نفع نہیں ہوتا، پھر بھی وہ قانون کی خلاف ورزی سے بچنے کے لیے ظاہر یہی کرتے ہیں کہ ٹرین وقت سے آئی اور وقت سے گئی، اور ایک دو منٹ کی جو تاخیر ہوتی ہے اسے ڈرائیور پورا کر لیتا ہے، اور اگر پانچ چھ منٹ تاخیر ہو جائے تو اسٹیشن ماسٹر کو جواب دہ ہونا پڑتا ہے۔

(۲) اور اب تو کمپیوٹرائزڈ کنٹرول سسٹم نافذ ہے، ریل اگر کہیں لیٹ ہوئی تو کنٹرولر کو معلوم ہو جاتا ہے کہ فلاں اسٹیشن کے بعد ٹرین لیٹ ہو رہی ہے، پھر وہ پوچھتا ہے کہ ایسا کیوں ہوا۔ اور اسٹیشن ماسٹر کو جواب دہ ہونا پڑتا ہے اور ایک دوسرا افسر ڈرائیور اور گارڈ سے بھی پوچھتا ہے کہ ٹرین لیٹ کیوں ہوئی، اگر بیانات میں اختلاف ہوا تو اس کی الگ سے جانچ ہوتی ہے۔

(۳) اگر کہیں سگنل خراب ہو گیا یا انجن میں کوئی خرابی پیدا ہو گئی تو اسے درست کرنے کے لیے کنٹرول روم سے تھُرو (through) ٹرین کے ذریعہ بھی گاڑی بنانے والوں کو بھیج دیا جاتا ہے اور جہاں سگنل یا گاڑی خراب ہے وہاں انھیں اتار دیا جاتا ہے اگرچہ اس گاڑی کا وہاں اسٹاپ نہ ہو؛ تاکہ جلد از جلد وہ خرابی دور ہو جائے اور گاڑیاں اپنے حساب سے چل سکیں۔ اور اس طرح کی دوسری ایمر جنسی ضروریات کے لیے بھی ایسا کرنا پڑتا ہے۔

(۴) علی گڑھ کے ایک ایم پی کو دہلی جانا تھا، اتفاق سے ایک تھرو ٹرین یعنی جس کا اسٹاپ علی گڑھ نہیں تھا وہ کسی خرابی کی وجہ سے اسٹیشن پر رک گئی اور وہ ایم پی صاحب اس گاڑی پر سوار ہو گئے، اخبار والوں نے ان کے ''سوار ہونے کی حالت'' کا فوٹو لے لیا اور اگلے دن یہ خبر شائع کر دی کہ اسٹیشن ماسٹر نصیر الدین نے علی گڑھ میں ایک ایم پی کو بٹھانے کے لیے تھرو ٹرین روک دی۔

اس خبر کے شائع ہونے کے بعد الہ آباد ''ریلوے زونل ڈویزنل ہیڈ کوارٹر'' سے مواخذہ ہوا کہ آپ نے ایسا کیوں کیا، تو اس کا جواب دینا پڑا اور اس بات کا تحریری ثبوت بھی فراہم کرنا پڑا کہ واقعی گاڑی خراب ہو گئی تھی اور فلاں انجینئر نے اسے ٹھیک کیا۔ (گفتگو ختم ہوئی)

۱۷ر مئی ۲۰۱۳ء بروز جمعہ شام کے وقت اے. آر. خان ریلوے اسٹیشن سُپر نٹنڈنٹ سے ملاقات ہوئی تو انھوں نے مزید یہ باتیں بھی بتائیں:

☆ میٹرو کو مرکزی ریلوے نہیں چلاتی، مقامی کارپوریشن چلاتی ہے۔ حکومت کا ان پر کنٹرول ہوتا ہے۔ تنخواہ بھی مقامی کارپوریشن ہی دیتی ہے۔ میٹرو میں مرکزی ریلوے ملازمین کے پاس (Pass) تسلیم نہیں کیے جاتے۔

☆ کوکن ریلوے آج بھی پرائیویٹ ہے۔ یہ گوا کے علاقے میں چلتی ہے۔ اس کا الگ سسٹم ہے۔ اس کے ملازمین کا الگ یونیفارم ہے مگر حفاظتی بندوبست مرکزی ریلوے کے دستور کے تحت ہوتا ہے۔

☆ پوری دنیا میں ٹرین کا سب سے زیادہ استعمال ہندوستان میں ہوتا ہے۔

☆ اسپیشل ملیٹری ٹرین۔ جس میں صرف ملیٹری کے جوان سفر کرتے ہیں۔ ان کے کھانے کے لیے روکی جاتی ہے۔

☆ یوں ہی ''اسپیشل ٹرین'' کسی مقصد۔ مثلاً زیارت یا احتجاجی مظاہرہ، وغیرہ۔ کے لیے بک کرائی جاتی ہے تو اس کو بھی بک کرانے والوں کی فرمائش کے مطابق اسٹاپ دیا جاتا ہے۔ (گفتگو ختم ہوئی)

خلاصۂ گفتگو

ان تفصیلات کا خلاصہ یہ ہوا کہ:

۱۔ اپریل ۱۸۵۳ء میں پہلی ٹرین سروس ممبئی سے تھانے تک شروع کی گئی۔

۲۔ ایک عرصہ تک ریلوے کا نظام خود مختار کمپنیوں کے ہاتھوں میں تھا۔

۳۔ ۱۹۰۷ء میں بہت سی ریلوے کمپنیاں حکومت کے کنٹرول میں آگئیں۔

۴۔ آزادیِ ہند کے بعد ۱۹۴۷ء میں سارے خود مختار ریلوے نظام کو ایک یونٹ میں ضم کر کے بھارتیہ ریل کے طور پر تسلیم کیا گیا۔

۵۔ ریلوے کو قومی ملکیت کا درجہ ۱۹۵۰ء میں حاصل ہوا۔

۶۔ بیس (۲۰) بائیس (۲۲) سال پہلے تک مسافروں کے کھانے، پینے کی سہولتوں کے پیش نظر بڑے بڑے اسٹیشنوں پر ٹرینوں کے رکنے کا وقفہ زیادہ رکھا جاتا تھا۔

۷۔ پھر بہت سی ٹرینوں میں پنٹری کار لگا کر اور بہت سی ٹرینوں میں ریلوے کے عملہ کے ذریعہ ٹرین میں ہی کھانا پہنچانے کا انتظام کرکے یہ زائد وقفہ ختم کر دیا گیا۔ —— ایسا اس لیے ہوا تاکہ ٹرین زیادہ چلے اور فاسٹ رہے اور اس کا نظامِ آمد و رفت متاثر نہ ہو۔

۸۔ اب ٹرین نہ ریلوے ملازمین کے لیے روکی جاتی ہے نہ کسی بڑی سی بڑی شخصیت مثلاً وزیر، وزیر اعظم، اور صدر جمہوریہ کے لیے روکی جاتی ہے، یہاں تک کہ لیول کراسنگ بھی ان کے لیے نہیں کھولا جاتا۔

۹۔ جو ملازمین کسی ضرورت کی وجہ سے جنگل میں رکھے جاتے ہیں اور وہاں سے کوئی بس وغیرہ بھی نہیں گزرتی، نہ وہاں کوئی بازار ہوتا ہے ان کی آمد و رفت اور حوائج کی فراہمی کے لیے جنگل میں کچھ دیر کا اسٹاپ رکھنا ایک استثنائی امر ہے وہ بھی وہاں بس ایک دو پسنجر ٹرینیں روکی جاتی ہیں، باقی پسنجر اور تیز گام ٹرینیں قطعاً نہیں روکی جاتیں۔

۱۰۔ پہلی اے سی ٹرین ۱۹۳۴ء میں، پہلی راج دھانی ایکسپریس ۱۹۶۹ء میں، پہلی شتابدی ٹرین ۱۹۸۸ء میں شروع کی گئی۔

۱۱۔ کہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کے زمانے میں عام طور پر پسنجر ٹرینیں چلتی تھیں، اور اسی سے سفر آسان بھی تھا اور بریلی شریف سے جبل پور اور جبل پور سے بریلی شریف کا جو تاریخی سفر آپ نے میل ٹرین سے کیا تھا اس کا انتظام خصوصی طور پر زرِ کثیر صرف کرنے کے بعد ہوا تھا۔ آپ کے ہم عصر الاسد الاشد حضرت مولانا وصی احمد محدث سورتی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے التعلیق المجلّی میں اپنے سو سے زیادہ اَسفار کا حال بیان کیا ہے اس سے ظاہر یہی ہے کہ وہ اَسفار پسنجر ٹرین سے ہوئے تھے۔

التعلیق المجلی میں ہے:

والأحوط أن لا يصلّي فيه صلاةً عند مسيرہٖ و لا يتيمّم فيه لها، فإنّ له وقفاتٍ لَتسع لأداء الصلاة بأحسن وجه و قلّما لا يوجد الماء في وقفة منها ، و إنّي ركبتُ فيه ما يزيد على مأة مرة طولَ الليل و كمالَ النهار، فكلّما حان الصلاة نزلتُ عنه عند وقفة فتوضّأتُ فيها ثم ركبتُ و نزلتُ عند وقفة أخرىٰ فصليتُ فيها. و ما اتّفق لي مرة أن لم أقدر على الصّلاة خارجة أو لم أجد الماءَ. فالأشبهُ عدمُ جواز الصلاة فيه عند مسيرہٖ.

ترجمہ: زیادہ احتیاط یہ ہے کہ چلتی ٹرین میں نماز نہ پڑھے، نہ نماز کے لیے تیمم کرے کیونکہ اسٹیشنوں پر ٹرین کے ٹھہرنے کا وقفہ اتنا ہوتا ہے جس میں خوب اچھی طرح نماز ادا کرنے کی گنجائش ہوتی ہے اور کم ہی ایسا ہوتا ہے کہ کسی اسٹیشن پر پانی نہ ملے۔ میں نے تو سو بار سے زیادہ رات رات بھر اور دن دن بھر ٹرین سے سفر کیے ہیں اور اس دوران جب بھی نماز کا وقت آیا ایک اسٹیشن پر اتر کر وضو کر لیا اور ٹرین میں سوار ہو گیا پھر دوسرے اسٹیشن پر اتر کر نماز پڑھ لی اور کبھی ایسا اتفاق نہ ہوا کہ ٹرین سے باہر نماز

نہ پڑھ سکوں، یا پانی نہ پاؤں۔ لٰہذا حق سے زیادہ مشابہ بات یہ ہے کہ چلتی ہوئی ٹرین میں نماز ناجائز ہے۔[۱]

اس عبارت سے ایک بات یہ معلوم ہوئی کہ:

اس زمانے میں عام اَسفار پسنجر ٹرین سے ہوتے تھے کہ زیادہ وہی ٹرین چلتی تھی۔

دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ اسٹیشن پر ان ٹرینوں کا اسٹاپ اتنا ہوتا تھا کہ پلیٹ فارم پر اتر کر اچھی طرح نماز ادا کی جا سکتی تھی اور سو بار سے زیادہ کے طویل اسفار میں کبھی ایسا سانحہ نہ پیش آیا کہ پلیٹ فارم پر نماز نہ ادا کی جا سکے مگر آج کے حالات اس سے بالکل مختلف ہیں۔

جائزہ

یہ چند مفید اور اہم معلومات ہیں جن سے ریل کے زیر بحث مسئلے پر روشنی پڑتی ہے ہم ایک جائزہ کے ذریعہ اسے مزید روشن کرتے ہیں۔

(۱) آزادیِ ہند سے پہلے بیالیس [۴۲] خود مختار ریلوے نظام یہاں جاری تھے بلفظ دیگر پرائیویٹ کمپنیاں اپنے اپنے حساب سے ریل چلا رہی تھیں۔ خود مختار ہونے کی وجہ سے انھیں یہ اختیار حاصل تھا کہ لوگوں کی دینی و دُنیوی ضرورتوں کے مطابق اپنے نظامُ الاوقات بنائیں اور اپنے حساب سے ریل چلائیں انھیں کسی کی باز پرس اور مواخذے کا قطعی اندیشہ نہیں تھا جیسے آج کی نجی ٹراویلس کمپنیاں بس چلانے، روکنے میں اس کا لحاظ رکھیں تو ان پر تعزیراتِ ہند کی کوئی دفعہ نافذ نہ ہوگی، یا آج بھی کوئی کمپنی حکومت سے اجازت لے کر ریل چلائے اور وہ مسافروں کی دینی، دُنیوی ضروریات کا خیال کرتے ہوئے نظامُ الاوقات بنالے تو کوئی ان سے باز پُرس نہ کرے گا، بلکہ ایسا بارہا ہوا بھی ہے کہ کسی مسلم تنظیم یا پارٹی نے حکومت سے ریل کرایے پر لے لی اور انھوں نے اپنی نماز کے لیے بھی ریل روکی اور حکومت راضی رہی کہ یہ سب خود مختار تھے۔

(۲) اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان نے اپنے ایک فتوے میں جو یہ انکشاف فرمایا ہے کہ:

انگریزوں کے کھانے وغیرہ کے لیے (ریل) روکی جاتی ہے اور نماز کے لیے نہیں تو منع مِن جِهةِ العباد ہوا۔[۲]

اس کا تعلق ایسے ہی خود مختار ریلوے نظام سے ہے، اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ یہ نہیں فرما رہے ہیں کہ ”انگریز اپنے کھانے کے لیے روکتے ہیں“ بلکہ یہ فرما رہے ہیں کہ ”انگریزوں کے کھانے کے لیے روکی جاتی ہے“ اس لفظ سے ظاہر یہی ہے کہ چلانے اور روکنے کا انتظام کسی اور ہاتھ میں تھا، انگریزوں کے ہاتھوں میں نہیں تھا۔ اور واقعہ بھی یہی ہے کہ یہاں کی انگریزی حکومت ریل نہیں چلاتی تھی۔

---

(۱) التعليق المجلى حاشيه مينة المصلى، ص: ۲۵۴، مجلس بركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور

(۲) فتاویٰ رضویه، ص: ۴۴، ج: ۳، رضا اكيڈمی، ممبئی.

واضح ہو کہ یہ فتویٰ اوائل شعبان ۱۳۳۹ھ مطابق اپریل ۱۹۲۱ء کا ہے۔ ۱۲ منہ

''کھانے کے لیے روکنے'' کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جہاں کھانے کا وقت ہوا ڈرائیور نے اپنی مرضی سے روک دیا، بلکہ یہ مطلب ہے کہ ریلوے ٹائم ٹیبل میں کھانے کا وقفہ بھی شامل ہوتا ہے اور کھانے کے وقت میں جہاں ریل کا اسٹاپ ہوتا ہے وہاں ریلوے کمپنی کی طرف سے انگریزوں کو نگاہ میں رکھ کر کھانے کے لیے وقفہ بڑھا کر رکھا جاتا ہے۔ یہ ہے ''کھانے وغیرہ کے لیے روکنا''۔ تو کمپنی کا انگریز بہادر کے کھانے وغیرہ کے لیے ٹائم ٹیبل میں وقفہ رکھنا اور نماز کے لیے وقفہ نہ رکھنا یہ خالص بندے یعنی کمپنی کا فعل ہے جس میں وہ خود مختار ہے کسی قانونِ مملکت کے تحت مجبور نہیں ہے۔

ہاں! ''۱۹۰۷ء میں بہت سی ریلوے کمپنیاں حکومت کے کنٹرول میں آگئیں'' اس کا یہ مطلب نہیں کہ ''ریلوے'' انگریزی حکومت کی ملک ہو گیا، بلکہ یہ مطلب ہے کہ ''ریلوے'' کمپنیوں کی ہی ملک رہا مگر حکومت نے انتظامی و حفاظتی اصلاحات اور اپنے مالی وسائل میں فروغ کے لیے اسے اپنے کنٹرول میں لیا۔ تقریبِ فہم کے لیے عرض ہے کہ اس سے کچھ قریب اور ملتی جُلتی شکل آج کے اَنڈر ٹکن (Under Taken) بسوں کی ہے کہ بسیں مِلک ہیں عوام کی، اور ان پر کنٹرول ہے حکومت کا، مگر بسوں کے مالکان مجبور نہیں ہیں۔

ریلوے کمپنیاں اپنے مقررہ حدود میں ریل چلاتی تھیں، مسافر کو اس حد سے آگے جانا ہوتا تو اس حد پر واقع اسٹیشن پر اتر کر وہاں سے دوسری کمپنی کے ریل میں سوار ہو کر منزل تک پہنچتا، حکومت کی اصلاحات سے یہ فائدہ ہوا کہ ایک کمپنی کی ریل دوسری کمپنی کی حدود میں بھی چلنے لگی جس سے مسافروں کو بہت سہولت ہوئی اور کمپنیوں نے باہم کچھ اخراجات دینے، لینے کی قرار داد پاس کر لی۔

(۳) ۱۹۵۰ء میں ریل کو قومی ملکیت کا درجہ حاصل ہوا اور محکمۂ ریل نے مختصر اور طویل سے طویل تر اَسفار کی سہولتیں فراہم کرنے کی ہر ممکن کوشش کی، آج کا ریلوے نظام ایک جامع و منضبط نظام ہے، اب پسینجر، ایکسپریس، سُپر فاسٹ، راجدھانی، شتابدی، سمپرک کرانتی کوئی ٹرین کسی کی شخصی، دینی، دُنیوی ضرورت کے لیے نہیں روکی جاتی، ریلوے ٹائم ٹیبل میں اس امر پر نظر مرکوز رکھی جاتی ہے کہ ٹرین زیادہ اور فاسٹ کیسے چلے، اس کی خلاف ورزی قانون کی نگاہ میں جرم ہے اس لیے ڈرائیور کو ہرگز یہ اختیار حاصل نہیں کہ جہاں چاہے ٹرین روک دے، یا اپنی مرضی سے مقررہ وقفہ سے زیادہ روک دے۔

ہاں ''حسّی اختیار'' اسے ضرور حاصل ہے کہ جب چاہے بریک لگا کر ٹرین کے دیو ہیکل وجود کو منجمد کر دے مگر پھر قانون بھی اس کے اس ''اختیارِ حسی'' پر ضرب کاری لگائے بغیر نہیں رُکے گا۔

واقعہ یہ ہے کہ حکومت کے قانونِ تعزیرات کی مخالفت ناجائز و گناہ ہے کیوں کہ یہ مخالفت ذلت و رسوائی اور قید و بند کی صعوبتوں سے دوچار کرتی ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ ملازمت سے ہی برطرف ہونا پڑے جو ''شقیقِ نفس'' مال کو ٹھوکر مارنے کے مترادف ہے، خود اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان نے ملکی قانون کی مخالفت کو فتاویٰ رضویہ میں متعدّد مقامات پر ناجائز و گناہ قرار دیا ہے۔

تو موجودہ حالات میں ڈرائیور کو غیر قانونی طور پر ٹرین روک دینے کا ''اختیارِ شرعی'' ہرگز حاصل نہیں۔ پھر قانون کی مخالفت کی صورت میں ایک شریف اور باعزت انسان کو ذلت و رسوائی کا جو خوف پیدا ہو گا وہ تو اللہ عزوجل کی طرف سے ہے۔

(۴) جو مسافر معذور نہ ہو وہ ”چین پُلنگ“ کر کے جہاں چاہے ٹرین اپنے دینی، دُنیوی امور کے لیے روک سکتا ہے یعنی اسے اس کا ”اختیارِ حسّی“ حاصل ہے مگر جیسا کہ ابھی بیان ہوا عام حالات میں اسے اس کا ”اختیار شرعی“ حاصل نہیں کہ کچھ ایمر جنسی صورتوں کے سوا ”چین پُلنگ“ کرنا شرعاً ناجائز و گناہ ہے اور بہر حال اس ”قانونِ تعزیر“ کی خلاف ورزی پر اس کے دل میں بھی اللہ تعالیٰ کی جانب سے خوف پیدا ہو گا جو عُذرِ سماوی ہے۔

احکام پر اثر

قدیم و جدید نظامِ ریل کے ایک مختصر مطالعہ پھر اس کے جائزے سے چلتی ریل میں نماز کے جو احکام عیاں ہو کر سامنے آتے ہیں وہ یہ ہیں:

۱۔ انگریزوں کے عہدِ حکومت میں ریل کا نظام خود مختار کمپنیوں کے ہاتھوں میں تھا، انھیں اس بات کا کُلّی اختیار حاصل تھا کہ نماز کے اوقات میں ریل کے ٹھہرنے کا وقفہ بڑھا دیں جیسا کہ کھانے کے اوقات میں انھوں نے ٹھہرنے کا وقفہ بڑھا رکھا تھا۔ انھیں کسی قانونِ تعزیر کا خوف نہیں تھا، نہ ہی کسی کو اس بارے میں اُن سے مواخذے اور باز پُرس کا حق حاصل تھا، پھر بھی وہ انگریزوں کے کھانے کے لیے ٹرین روکتے تھے اور نماز کے لیے نہیں روکتے تھے تو یہ یقیناً ”مَنع مِنْ جِهَةِ العِباد“ ہوا جیسا کہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے فتاوی رضویہ میں تحریر فرمایا، تو پھر اس کا حکم بھی وہی ہو گا جو فتاوی رضویہ میں مرقوم ہے کہ چلتی ٹرین میں فرض اور واجبِ حقیقی اور واجبِ حکمی نمازیں نہیں ہوں گی، وقت نکلتا دیکھے تو احترامِ وقت کے لیے پڑھ لے، پھر بعد میں اعادہ کرے۔

۲۔ مگر اب وہ سارا نظام مکمل بدل چکا ہے، اب نہ خود مختار کمپنیاں ہیں، نہ ان کا ریلوے نظام، نہ وہ وسیع اختیارات و حقوق۔ اب حکومت ہند کے محکمہ ریل کا نظام مکمل طور پر نافذ ہے اور اس کے قانونِ تعزیرات کے مضبوط اور سخت پنجے سے ہر عام و خاص آگاہ۔ مسافر اور ڈرائیور سب کو معلوم ہے کہ اس سے پنجہ آزمائی سخت ذلت و رسوائی کا سبب ہو گا جو ناجائز ہے، نیز قانون کو توڑتے وقت ہر باضمیر شخص کے دل میں یہ خوفِ ذلت و رسوائی پیدا ہو گا اور جیسا کہ ثابت شدہ ہے یہ خوف خدائے قادر و توانا کی طرف سے پیدا ہوتا ہے، جیسا کہ فتاویٰ رضویہ جلد اول، رسالہ: ”حسن التعمم“ میں اس کی صراحت ہے۔ اس لیے اب یہ عذر سماوی ہے اور ”منع مِن جهة الله“ لہٰذا اب چلتی ریل میں فرض، واجبِ حقیقی اور واجبِ حکمی ساری نمازیں پڑھنا جائز ہے جیسا کہ نوافل اور عام سُنن پڑھنا جائز ہے۔

چلتی ٹرین میں جواز نماز کی یہ دلیل بجائے خود اہم ہے کہ یہ خود اعلیٰ حضرت امام احمد رضا رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے کلام کا مفہوم [1]

---

(۱) ”مفہوم“ سے مراد ہے ”مفہوم مخالف“ اور مطلب یہ ہے کہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے جو یہ فرمایا کہ: ”انگریزوں کے کھانے وغیرہ کے لیے (ریل) روکی جاتی ہے اور نماز کے لیے نہیں تو ”مَنع مِن جِهَةِ العباد“ ہوا، اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ انگریزوں کے کھانے کے لیے ٹرین نہ روکی جائے اور نماز کے لیے بھی نہیں تو ”منع من جهة العباد“ نہ ہو گا اور آج کے حالات یہی ہیں کہ ریل نہ کسی کے کھانے کے لیے روکی جاتی ہے، نہ نماز کے لیے۔ لہٰذا یہ منع مِن جِهَةِ العباد نہیں، تو خود فتاویٰ رضویہ کے مفہوم سے ثابت ہوا کہ آج کے زمانے میں چلتی ریل میں نماز جائز ہے، یہ ہے کلام رضا کی مراد۔ ۱۲ منہ

و مراد ہے۔

ایک سوال: یہ صحیح ہے کہ اب ٹرین کا سارا نظام بدل چکا ہے اور قانون کے خلاف اسے روکنے میں ذلت و رسوائی کا خوف ہے، نیز قانون شکنی شرعاً ناجائز ہے مگر یہ ''عذرِ سماوی'' کیسے ہے؟

''عذرِ سماوی'' تو اسے کہتے ہیں جس کے باعث بندہ حکم الٰہی کی بجاآوری سے عاجز ہو اور اس میں کسی بندے کے عمل کا کوئی دخل نہ ہو۔ اور یہاں تو ''قانونِ تعزیر'' بندہ ہی بناتا ہے جو مکمل طور پر بندے کا عمل ہے تو یہ عذر از جانبِ بندہ ہوا، نہ کہ از جانبِ رب۔ اور بندے کی جانب سے عذر پایا جائے تو نماز کا اعادہ واجب ہوتا ہے۔

جواب: واقعہ یہی ہے کہ ریلوے کا قانونِ تعزیر بندے کا بنایا ہوا ہے مگر حکومت کی طرف سے اس قانون کے نفاذ کے وقت سے ہی قانون ساز بندہ بھی اس کے آگے بے دست و پا ہو جاتا ہے یہاں تک کہ حکومت بھی بے اختیار ہو جاتی ہے، حکومت نام ہے ''وزیر اعظم اور اس کی کابینہ کا'' اور جیسا کہ دستور کے زیر عنوان بیان ہوا یہ لوگ ریلوے کراسنگ کا گیٹ بھی اپنے ہاتھ سے نہیں کھول سکتے، نہ ہی اپنے اس ادنیٰ ملازم سے کھلوا سکتے ہیں۔ اس حقیقت کو پیش نظر رکھ کر دیکھا جائے تو روز روشن کی طرح عیاں ہوگا کہ جب ٹرین چل رہی ہوتی ہے اس وقت اسے روکنے سے ڈرائیور بھی عاجز ہوتا ہے، گارڈ بھی، اور حکومت و قانون ساز بورڈ بھی، اس وقت اس عجز میں بندے کے کسب واختیار اور صنع و عمل کا کوئی دخل نہیں ہوتا کیونکہ اس وقت تو وہ عاجز ہے، بے اختیار ہے، اس کے اختیار و عمل کا دخل کیا ہوگا، اس لیے یہ عذر سماوی ہے۔ ''عذر از جانب عبد'' اس وقت ہوتا ہے جب کہ بندہ اپنے عمل واختیار سے عذر کا سببِ قریب و سببِ مباشر بنے جیسا کہ فقہی جزئیات اس کی شاہد ہیں اور یہاں ایسا نہیں، لہٰذا یہ ''عذر از جانبِ بندہ'' نہیں بلکہ ''از جانب رب'' ہے۔ اور حکم ہے کہ چلتی ٹرین میں نماز پڑھ لے، پھر بعد میں اسے دُہرانے کی حاجت نہیں۔

دوسری دلیل:

اب انھیں اصولوں سے روشنی حاصل کرتے ہوئے جواز نماز کی دوسری دلیل ملاحظہ فرمائیں:

فقہ حنفی کا مسئلہ ہے کہ مسافر کسی عذر شرعی کی بنا پر سواری سے اترنے سے عاجز ہو مثلاً اسے اپنی جان یا مال کا خطرہ ہے، یا دوبارہ سواری پر سوار نہ ہو سکے گا تو اسے چلتی ہوئی سواری پر نماز پڑھنا جائز ہے، یہاں تک کہ اگر اسے یہ امید ہو کہ وقتِ نماز کے اندر ہی وہ عذر ختم ہو جائے گا تو بھی اسے چلتی سواری پر نماز پڑھنے کی اجازت ہے کہ گو یہ عذر آگے چل کر ختم ہو جائے گا مگر ابھی تو اسے وسعت نہیں ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ وجوبِ نماز کا سبب وہ وقت ہوتا ہے جس میں نماز شروع کی جائے اور اس مسافر نے جس وقت نماز شروع کی اس وقت وہ سواری سے اترنے سے معذور تھا۔

ردالمحتار میں اس کا ذکر ان الفاظ میں ہے:

تنبیہ: بقی شئ لم أر من ذکرہ، وھو أن المسافر إذا عجز عن النزول عن الدابّة لعذرٍ من الأعذار المارّة وکان علی رجاء زوال العذر قبل خروج الوقت کالمسافر مع رکب الحاج الشریف، ھل له أن یُصلّی العشاء مثلا علی الدابّة أو المحمل فی أول الوقت إذا خاف من النزول.

أم یؤخر إلی وقت نزول الحجّاج فی نصف اللّیل لأجل الصلاة؟ —— والذی یظھر لی الأول، لأن المُصلّی إنما یکلّف بالأرکان والشروط عند إرادة الصلاة والشروع فیھا، ولیس لذلک وقت خاص، ولذا جاز له الصلاة بالتیمم أول الوقت وإن کان یرجو وجود الماء قبل خروجه، وعلّلوہ بأنه قد أدّاھا بحسب قدرته الموجودة عند انعقاد سببھا وھو ما اتّصل به الأداء اھ. ومسألتنا کذلک.

و فی تیمم الحلیة عن المبتغی: بل الظاھر الجواز، وإن لم یخف فوت الوقت کما ھو ظاھرُ إطلاقھم، نعم الأَوْلیٰ أن یصلی کذلک، إلا إذا خاف فوت الوقت بالتأخیر (فیجبُ-ن) کما فی الصّلاة بالتیمّم اھ.

ترجمہ: مسافر جب مذکورہ اَعذار میں سے کسی کی بنا پر چوپائے سے اترنے سے عاجز ہو اور اسے وقت نکلنے سے پہلے عذر کے جاتے رہنے کی توقع (ظن غالب) ہو جیسے شریف حاجیوں کے قافلے کے ساتھ سفر کرنے والے کو اس کی توقع ہوتی ہے، تو کیا:

(۱) اس کے لیے یہ جائز ہے کہ چوپائے پر ہی عشا کی نماز اولِ وقت میں پڑھ لے جب کہ اسے سواری سے اترنے پر خوف واندیشہ ہو؟

(۲) یا نصفِ شب میں حاجیوں کے نماز کے لیے اُترنے کے وقت تک نماز میں دیر کرے؟

میری نگاہ میں ظاہر یہ ہے کہ اسے اولِ وقت میں عشا پڑھ لینا جائز ہے، اس لیے کہ نمازی نماز شروع کرنے کے وقت ارکان وشرائطِ نماز کا مکلف ہوتا ہے اور پورے وقتِ نماز میں ”شروعِ نماز“ کے لیے کوئی جز خاص نہیں ہے اور یہی وجہ ہے کہ اولِ وقت میں تیمم کرکے اسے نماز پڑھ لینا جائز ہے اگرچہ اسے وقت نکلنے سے پہلے پانی مل جانے کی امید ہو۔ فقہا نے اس کی علّت یہی بتائی ہے کہ نماز کا سببِ وجوب وقت کا وہ جز ہے جو ادا سے متّصل ہو اور اس سبب کے پائے جانے کے وقت اسے جو قدرت میسر ہوئی اس کے مطابق اس نے نماز ادا کرلی، ہمارے زیرِ بحث مسئلے کا حال بھی ایسا ہی ہے۔

اور حلیہ کے بابِ تیمم میں مبتغی کے حوالے سے ہے کہ ظاہر اولِ وقت میں نماز کا جواز ہے اگرچہ وقت فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو کہ اطلاقِ فقہا سے ظاہر یہی ہے۔ البتہ اولیٰ یہ ہے کہ زوالِ عذر تک تاخیر کرے مگر یہ کہ تاخیر کی صورت میں نماز

فوت ہونے کا اندیشہ ہو (تو پہلے ہی پڑھ لینا واجب ہے) جیسا کہ تیمم سے نماز کا حکم اسی طور پر ہے۔ (۱)

"إذا خاف مِنَ النُّزول" فرما کر علامہ ابنِ عابدین شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے یہ وضاحت فرمائی ہے کہ چلتی سواری پر نماز کی اجازت "خوف بوجہِ نزول" کی بنا پر ہے یعنی سواری سے اترنے پر جان یا مال کی ہلاکت کا اندیشہ ہو، یا یہ اندیشہ ہو کہ اترنے کے بعد دوبارہ سوار نہ ہو سکے گا۔

ریل کے مسئلے میں بھی یہ دونوں اندیشے موجود ہیں۔

چلتی ٹرین سے کوئی کودنے کی جُرأت کرے تو جان کا اندیشہ ظاہر ہے اور مال کے ضیاع کا اندیشہ بھی ضرور ہے اور چلتی ٹرین سے کودنے کے بعد دوبارہ اس پر سوار ہونے سے عجز ظاہر ہے۔ اس لیے "خاف من النزول" یہاں خوب صادق ہے۔

جب "خوف بوجہِ نزول" کے باعث چلتے چوپاے پر نماز جائز ہے تو اسی طرح کے، بلکہ اس سے بھی بڑے خوف کی بنا پر چلتی ٹرین پر بھی نماز جائز ہوگی۔

رفعِ اشکال:

یہاں یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ پھر اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے فتاوی رضویہ میں اعادہ کا حکم کیوں دیا؟

تو عرض ہے کہ آپ کے دور میں انگریزوں کے کھانے کے لیے ٹرین روکی جاتی تھی اور نماز کے لیے نہیں، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ریل چلانے والے مالکان ٹرین روکنے پر قادر تھے اور نماز کے لیے ٹرین روکنے پر انھیں اپنے وقار اور عزتِ نفس کا کوئی خطرہ نہ تھا تو ان کا انگریزوں کے کھانے کے لیے ٹرین روکنا اور نماز کے لیے نہ روکنا اپنے اختیار وکسب سے ہوا، یہ کسی قانون اور دستور کے تحت نہ ہوا، کسی قانون اور دستور کے ماتحت ہوتا تو کیا طعام اور کیا نماز سکے لیے ٹرین رکتی یا کسی کے لیے نہ رکتی۔

اس کے برخلاف قافلۂ حُجاج کا اُس زمانے میں۔ جیسا کہ عبارتِ منقولہ سے ظاہر ہوتا ہے۔ یہ دستور تھا کہ وہ نصفِ شب کے وقت نماز کے لیے قیام کرتے، ایسا نہ تھا کہ بعض اشخاص یا بعض اہلِ مذاہب یا سالار قافلہ کے لیے پہلے رُکیں اور باقی کے لیے نصف شب میں۔ تو ان کا وہ عمل ایک مقررہ دستور کے مطابق تھا اس لیے انھیں اعادۂ نماز کا حکم نہ ہوا۔ اور آج اب ریل بھی ایک مقررہ دستور کے تحت چلتی ہے اس لیے آج چلتی ریل میں بھی نماز پڑھنے پر اعادۂ نماز کا حکم نہ ہوگا۔

ایک دوسرے اشکال کا ازالہ:

پچھلے زمانے میں جب لوگ چوپاے پر سفر کرتے تھے انھیں چوپائے سے اتر کر نماز پڑھنے میں قافلے کے چلے جانے پھر تنہا ہونے پر جان و مال کا اندیشہ تھا اس لیے یہ عذرِ سماوی ہوا۔ مگر آج کے زمانے میں ریل سے اتر کر نماز پڑھنے کی

---

(۱) رد المحتار، باب الوتر والنوافل. مطلب في القادر لقدرة غيره، ص: ۴۹۰، ۴۹۱، ج: ۲، دار الكتب العلمية، بيروت

صورت میں عموماً تنہا ہو جانے کا خوف نہیں رہتا، نہ ہی جان و مال کا اندیشہ۔

تو عرض ہے کہ اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان نے "ریل چلے جانے کے اندیشے کو قافلہ چلے جانے کے اندیشے" کے حکم میں ہی مانا ہے جیسا کہ فتاوی رضویہ کے درج ذیل اقتباس سے عیاں ہے:

اقول: ریل میں ہے اور اُس درجے میں پانی نہیں اور دروازہ بند ہے تو تیمم کرے مگر جب پانی پائے طہارت کرکے نماز پھیرے لأنّ المانع مِن جهة العباد.

اور اگر (ریل سے) اتر کر پانی لانے میں مال جاتے رہنے کا خوف ہو تو اعادہ بھی نہیں۔ اور اگر (اتر کر پانی لانے میں) ریل چلے جانے کا اندیشہ ہو جب بھی تیمم کرے اور اعادہ نہیں۔ یہ اس مسئلے کے حکم میں ہے کہ پانی میل سے کم ہے مگر اتنی دور ہے کہ اگر یہ وہاں جائے تو قافلہ چلا جائے گا اور اُس کی نگاہ سے غائب ہو جائے گا۔

اقول: یا اگرچہ ابھی نگاہ سے غائب نہ ہو گا مگر یہ ایسا کمزور ہے کہ (قافلہ سے) مل نہ سکے گا۔ قال فی البحر: عن أبي يوسف: إذا كان بحيث لو ذهب إليه و توضّأ تذهب القافلة و تغيب عن بصره فهو بعيد و يجوز له التيمم و استحسن المشايخ هذه الرواية ، كذا في التجنيس اھ. (۱)

حق یہ ہے کہ چوپائے سے اترنے میں بھی خوف ہے اور ریل سے اترنے میں بھی، گو خوف کی نوعیت جدا جدا ہے۔ اسی لیے فقیہ فقید المثال اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے "ریل چلے جانے کے اندیشے" پر وہی حکم جاری فرمایا جو "قافلہ چلے جانے کے اندیشے" پر جاری فرمایا ہے۔

فائدہ: جو اَعذار تیمم کے جواز کے لیے معتبر ہیں وہ اَعذار چلتی سواری پر نماز کے جواز کے لیے بھی معتبر ہیں اس حیثیت سے دیکھا جائے تو فتاوی رضویہ کے درج بالا اقتباس سے یہ امر ثابت ہو جاتا ہے کہ ریل کے چلے جانے کے اندیشے سے چلتی ریل میں نماز جائز و صحیح ہے کہ یہ خوف از جانب رب عزّوجل ہے، نہ کہ از جانبِ بندہ۔ اس لیے اس مقام پر اچھی طرح غور کر لینا چاہیے، یہ چلتی ریل میں جوازِ نماز کی تیسری دلیل ہوئی۔

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ کے کلام میں ایسی باریکیاں پائی جاتی ہیں جنہیں اچھی طرح غور و فکر کے بعد ہی سمجھا جا سکتا ہے اور کچھ بھی عجلت لغزشِ فہم و شعور کا سبب بن سکتی ہے۔

خلاصۂ احکام

۱۔ حضرت صدر الشریعہ (مصنف بہار شریعت) رحمۃ اللہ علیہ کے استاذِ جلیل حضرت مولانا وصی احمد محدث سورتی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی تحقیق کے مطابق ان کے زمانے میں میں اَحوط وَاَشْبَہ یہ تھا کہ چلتی ٹرین میں نماز ناجائز ہے کیونکہ ٹرین ہر اسٹیشن پر اتنی دیر ٹھہرتی تھی جس میں اچھی طرح نماز ادا کی جا سکے۔ مگر آج کا حال اس سے بہت زیادہ مختلف ہے کہ ایک تو عام

(۱) فتاویٰ رضو یہ، ص: ٦١٤، ج: ۱، رسالہ حسن التعمم. رضا اکیڈمی، ممبئی

طور پر ٹھہرنے کا وقفہ کم ہوتا ہے، دوسرے ٹرین رکتے ہی مسافروں اور سامان بیچنے والوں کا ہجوم بے تحاشا اِدھر اُدھر تیزی سے بھاگتا ہے۔ اس کے باعث ریل کے قریب سکون کے ساتھ نماز کی جگہ نہیں مل پاتی۔

۲۔ اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان کے دور میں انگریزوں کے کھانے وغیرہ کے لیے ریل روکی جاتی تھی اور اب کسی کے لیے نہیں روکی جاتی، بلکہ اب کسی کے کھانے وغیرہ کے لیے روکنا قانوناً جرم ہے اس لیے اب چلتی ٹرین میں فرض اور واجب نمازیں صحیح ہیں، ان کے اعادہ کی حاجت نہیں۔

ہاں اگر ظن غالب ہے کہ وقت کے اندر ٹرین کسی بڑے اسٹیشن پر پہنچ جائے گی جہاں اس کا اسٹاپ آٹھ، دس منٹ یا زیادہ ہے تو بہتر یہ ہے کہ باوضو تیار رہے اور اسٹیشن آتے ہی اتر کر فرض اور واجب نمازیں پڑھ لے اور اگر یہ انتظار کیے بغیر پہلے ہی پڑھ لی تو بھی جائز ہے، کوئی حرج نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم.

☆☆☆

فیصلے

چلتی ٹرین پر فرض اور واجب نمازوں کے احکام

اجمالی فیصلہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم - حامداً و مصلّیاً وّ مُسَلِّمًا

اس بات پر جملہ مندوبین کرام کا اتفاق ہے کہ موجودہ ریلوے نظام کے تحت چلنے والی ٹرینوں میں جب وہ چل رہی ہوں اس وقت بھی فرض وواجب نمازوں کی ادائگی جائز وصحیح ہے اور بعد میں ان کا اعادہ نہیں۔[ا] واللہ تعالیٰ أعلم

اس پر تمام مندوبین نے دستخط ثبت فرمائے۔ پھر بعد میں ذرا تفصیل کے ساتھ یہ فیصلہ یوں تحریر ہوا:

[ا]-● کہاجاتا ہے کہ چلتی ٹرین میں نماز نہ ہونے پر اجماعِ اہلِ سنت ہے، اجماعِ مسلمین ہے، اجماعِ امت ہے۔
مگر حق یہ ہے کہ اس پر نہ اجماعِ اہلِ سنت ہے، نہ اجماعِ مسلمین ہے، نہ اجماعِ امت ہے۔

(ا) یہ مسئلہ شروع سے ہی اختلافی رہا، حضرت مولانا عبد الحی فرنگی محلی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے عمدۃ الرعایہ حاشیہ شرح وقایہ میں جوازِ نماز کی صراحت فرمائی، حضرت محدث سورتی مولانا وصی احمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے «احوط واشبہ عدم جواز» لکھا۔ اہلِ علم جانتے ہیں کہ «عدم جواز» اور «احوط عدم جواز» میں فرق ہے، خاص کر اس صورت میں کہ انھوں نے «اشبہ عدمِ جواز» لکھ کر یہ وضاحت فرمائی: مع أنَّ فیه خروجًا عن الخلاف المندوب إلیه في کتب معاشرنا الأحناف. اس میں خلاف سے بچنا بھی ہے جو ہمارے ائمۂ حنفیہ کی کتابوں میں مندوب لکھا ہے۔(۱)

نیز آپ نے لکھا ہے کہ: چلتی ٹرین میں نماز کے تعلق سے رسائل وفتاویٰ تالیف کیے گئے۔ عامۂ علما نے فساد صلاۃ کا اور بعض علما نے جواز کا موقف اختیار کیا، «صرح الحمایہ» میں صراحت کی کہ یہ مسئلہ اجتہادی ہے اور موارد نصوص پر نگاہ ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز فاسد نہ ہوگی، ملخصًا۔(۲)

فقیہِ اعظم پاکستان مولانا نور اللہ بصیرپوری علیہ الرحمہ نے بھی جواز کا فتویٰ دیا اور اجماع کی نفی کے لیے ایک فقیہ کا خلاف واختلاف بھی کافی ہوتا ہے۔

(۲) اجماع نام ہے ایک وقت کے تمام مجتہدین کے کسی امرِ دینی پر اتفاق کا۔ اور عرصہ سے اصحابِ اجتہاد پائے ہی نہیں جاتے، پھر ساری دنیا

---

(۱) التعلیق المجلی، ص: ۲۵٤، مسائل فریضة الثانیه: القیام، مجلس برکات، مبارك پور

(۲) مصدر سابق

کے تمام فقہاو علما کا اس باب میں کیا موقف ہے اس کی نہ تحقیق کی گئی ہے، نہ آسانی سے کی جاسکتی ہے۔
فتاویٰ رضویہ میں ہے:
"اجماع میں ایک وقت کے تمام مجتہدین کا اتفاق درکار ہے، ایک کے خلاف سے بھی اجماع نہیں رہتا۔"(۱)
عنایہ شرح ہدایہ میں ہے:
لا يقال : "إنما احتجّ به (الشافعي رحمه الله تعالىٰ) لأنّه إجماعٌ معنىً، فإن أبيًّا كان يؤمّ بمحضر من الصّحابة ولم ينكر عليه أحدٌ فحلَّ مَحَلَّ الإجماع."
لأن خلاف ابن عمر قد ثبت حيث قال : لا اعرف القنوت إلّا طول القيام ومع خلافه لا ينعقد الإجماع. اھ(۲)
و فى الخلاصة: ليس احدٌ من أهل الاجتهاد فى زماننا.(۳)
اور اس کی کامل تحقیق "فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت جلد دوم" بحث اجماع میں ہے۔
(۳) اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان فرماتے ہیں:
"اجماعِ شرعی جس میں اتفاقِ مجتہدین پر نظر تھی، علما نے تصریح فرمائی کہ بوجہِ شیوع و انتشارِ علما فی البلاد دو صدی کے بعد اس کے ادراک کی کوئی راہ نہ رہی۔
"مسلم الثبوت" اور اس کی شرح "فواتح الرحموت" میں ہے:
قال الإمامُ أحمد : مَنِ ادّعى الإجماع علىٰ أمر فهو كاذب.
امام احمد بن حنبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ اب جو کسی امرِ دینی پر اجماع کا دعویٰ کرے وہ جھوٹا ہے۔"(۴)
● کہا جاتا ہے کہ:
"صحتِ صلاۃ کے لیے استقرار علی الأرض شرطِ اجماعی ہے اور جو حکم کسی امرِ اجماعی پر متفرع ہو وہ بھی اجماعی ہوتا ہے، جیسا کہ درج ذیل عبارت سے واضح ہے:
فيه دليل على ان المكتوبة لا تجوز إلىٰ غير القبلة وعلى الدَّابَّةِ ، وهذا مجمعٌ عليه إلّا في شدّة الخوف.(۵)
یہ عبارت امام ابو زکریا محی الدین نووی شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی ہے جو انھوں نے شرح صحیح مسلم میں ایک حدیث کے ذیل میں تحریر فرمائی ہے۔
اب اس کے تعلق سے چند معروضات ہیں:
(۱) شرح صحیح مسلم کی عبارت میں اس بات کا کوئی ذکر نہیں کہ صحتِ صلاۃ کے لیے استقرار علی الأرض شرط ہے، پھر بھلا اِس سے اُس شرط کے اجماعی ہونے کا ثبوت کیوں کر ہوگا۔

(۱) فتاویٰ رضویہ، کتاب القضاء والدعاوی، ص:۴۸۲، ج:۷، سنی دار الاشاعت، مبارک پور.
(۲) العناية على هامش فتح القدير، ص:۳۷۸، ج:۱، بابُ صلاةِ الوتر، کوئٹہ، پاکستان.
(۳) فواتح الرحموت، ص:۴۳۳، ج:۲، دار النفائس، ریاض.
(۴) فتاویٰ رضویہ، کتاب الاجارہ، رسالہ : المنیٰ والدُّرر، ص:۲۱۰، ج:۸، سنی دار الاشاعت، مبارک پور.
(۵) حاشیہ نووی، ج:۱، ص:۲۴۴

اجماع کے لیے «مُستند شرعی» ضروری ہے اور وہ مستند شرعی یہاں حدیث ہے جسے دلیل بناکر امام نووی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے وہ مسئلہ تحریر فرمایا ہے۔

(۲) خود امام نووی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے عبارتِ مذکورہ کے بعد متّصلاً اپنے مذہب کا جو مسئلہ نقل کیا ہے اس سے کھلے طور پر ثابت ہوتا ہے کہ ان کے یہاں «استقرار علی الأرض» شرط نہیں۔ عبارت یہ ہے:

فلو أمكنهُ استقبالُ القبلة والقيامُ والركوعُ والسّجودُ على الدّابّة واقفةً، عليها هودج أو نحوهُ جازت الفريضة على الصّحيح في مذهبنا. (۱)

اگر چوپایہ ٹھہرا ہوا ہو اور اس کی پشت پر رکھے ہَودہ یا سیٹ، وغیرہ پر استقبال قبلہ وقیام ورکوع وسجود کے ساتھ نماز پڑھنا ممکن ہو تو ہمارے مذہبِ صحیح پر فرض نماز جائز ہے۔

اس مسئلے میں نمازی کا استقرار زمین پر نہیں، دابّہ (مثلاً اونٹ یا گھوڑے) پر ہے اور دابّہ نہ زمین ہے، نہ تابعِ زمین۔ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”دابّہ پر بلا عذر (نماز) جائز نہیں، اگرچہ کھڑا ہو کہ دابّہ تابع زمین نہیں۔“(۲)

(۳) شرح صحیح مسلم کی درج بالا عبارت میں «دابّہ پر نماز» کا ذکر ہے اور کھلی ہوئی بات ہے کہ ریل ہرگز دابّہ نہیں، دابّہ تو جان دار ہے، اپنے اختیار سے چلتا ہے اور ریل نہ جان دار، نہ اس میں اپنے اختیار سے چلنے کی صلاحیت۔ اس لیے اگر دابّہ ٹھہرا ہوا ہو تو ہمارے مذہب میں اس پر نماز جائز نہیں، مگر ٹھہری ہوئی ٹرین کو تخت کے مثل قرار دیتے ہوئے اس پر نماز کے جواز کا حکم ہے۔

چلتے دابّہ پر فرض نماز بالا جماع ناجائز ہے، اور چلتی کشتی پر بالا جماع جائز، مگر ریل نہ دابّہ کی طرح ہے، نہ کشتی کی طرح، اسی وجہ سے چلتی ریل میں نماز کے تعلق سے اختلاف ہوا۔ لہٰذا دابّہ پر فرض نماز کا عدم جواز اجماعی ہونے سے یہ استدلال نہیں کیا جاسکتا کہ ریل پر نماز کا عدم جواز بھی اجماعی ہے۔

ہاں ریل زمین پر چلتی ہے اس حیثیت سے یہ دابّہ کے مشابہ ہے اور خود سے نہیں چلتی، بلکہ کشتی کی طرح کسی کے چلانے سے چلتی ہے، اس حیثیت سے یہ کشتی کے مشابہ ہے۔

اب اگر ایک مشابہت کی وجہ سے ریل پر دابّہ کا حکم جاری ہو سکتا ہے تو دوسری مشابہت کی وجہ سے ریل پر کشتی کا حکم بھی جاری ہو سکتا ہے، اگرچہ راقم اس کا قائل نہیں۔

(۴) پھر امام نووی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے جو اجماع بتایا ہے وہ غیر حالتِ عذر سے مقید ہے اور حالتِ عذر میں غیر قبلہ کی جانب نماز اور دابّہ پر نماز کا جواز اجماعی اور دلیل قطعی سے ثابت ہے، اس پر آیت وحدیث وفقہ کی شہادتیں موجود ہیں، مگر قید کو ترک کر کے مطلقاً اجماع کا ذکر عوام کے لیے سخت غلط فہمی واشتباہ کا باعث ہے۔

مجلسِ شرعی کے فیصلے کا تعلق حالتِ عذر سے ہے، مجلس یہ تسلیم کرتی ہے کہ آج کے حالات میں ریل کا چلتے رہنا مسافر کے لیے شرعاً عذر ہے اور عذر ہو تو زمین پر قرار کے بغیر نماز پڑھنا بلا شبہ جائز وصحیح ہے جیسا کہ خود فتاویٰ رضویہ، ص:۴۴، ج:۳ میں اس کی صراحت ہے۔ اب اگر غیر حالتِ عذر میں «زمین پر قرار» کی شرط اجماعی بھی ہو تو حالتِ عذر پر اس کا انطباق کیسے؟ اور مجلس کے فیصلے پر اس کا کیا اثر؟ غیر حالتِ عذر میں نہ ہماری گفتگو ہے، نہ یہ مجلس کے زیرِ بحث۔

(۱) شرح صحیح مسلم، باب جواز الصلاة النافلة على الدّابة، ص:۲۴۴، ج:۱، مجلسِ برکات، مبارك پور.
(۲) فتاویٰ رضویہ، اماکن الصلاۃ، ص:۴۴، ج:۳، سنی دار الاشاعت، مبارك پور.

(۵) مذہب شافعی میں تختِ رواں پر جوازِ نماز کا واضح جزئیہ:

امام ابوزکریا نووی شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اپنے مذہب کے کچھ ایسے جزئیات کا بھی انکشاف فرمایا ہے جو چلتی ٹرین میں نماز کے جواز وصحت کی واضح دلیل ہیں، مثلاً تختِ رواں پر ان کے نزدیک نماز جائز وصحیح ہے جو چلتی ٹرین کی نظیر ہے۔ چناں چہ آپ «المجموع شرح المهذب» میں لکھتے ہیں:

وتصحُّ الفريضةُ في السفينة الواقفة والجارية والزورق المشدود بطرف الساحل بلا خلاف إذا استقبل القبلة وأتمّ الأركان، فإن صلّى كذلك في سرير يحمله رجال أو أرجوحة مشدودة بالحبالِ ... ففي صحّه فريضتهٖ وجهان، الأصحُ: الصحّةُ كالسّفينة، وبه قطع القاضي أبو الطيب فقال في «باب موقف الإمام والمأموم»: قال أصحابُنا: لو كان يصلّي على سرير فحملهٗ رجال وساروا بهٖ صحّت صلاتُهٗ.(۱)

ترجمہ: فرض نماز ٹھہری ہوئی کشتی، چلتی کشتی اور ساحل سے بندھی ہوئی چھوٹی کشتی میں بغیر کسی اختلاف کے صحیح ہے، بشرطے کہ استقبالِ قبلہ اور اتمام ارکان ہو۔ اگر اس طرح کسی ایسے تخت پر نماز پڑھی جسے چند افراد اٹھائے ہوئے ہیں یا ایسے جھولے پر جو رسیوں سے بندھا ہوا ہے، تو اس پر فرض نماز کی صحت کے بارے میں دو قول ہیں۔ اصح یہ ہے کہ کشتی کی طرح اس پر بھی نماز صحیح ہے، قاضی ابوالطیب نے اس پر جزم کیا۔ وہ «باب موقف الامام والماموم» میں فرماتے ہیں: ہمارے اصحاب نے فرمایا: اگر کسی تخت پر نماز پڑھ رہا تھا پھر تخت کچھ لوگوں نے اٹھایا اور اسے لے کر چلتے رہے تو نماز صحیح ہے۔ (شرح المهذب)

یہ حکم نجی تختِ رواں کا ہے وہ بھی غیر حالتِ عذر کا، جس میں استقبالِ قبلہ مقدور ہوتا ہے پھر بھی یہ مسئلہ چلتی ٹرین کی نظیر یقیناً ہے جب کہ اس میں استقبالِ قبلہ ممکن ہو۔

کیا روزِ روشن کی طرح یہ فقہی انکشاف اس امر کی دلیل قطعی نہیں ہے کہ ”زمین پر قرار کی شرط“ اجماعی نہیں ہے۔

اس صریح جزئیے کی روشنی میں شرطِ اجماعی کا دعویٰ اور ”اجماعی پر متفرع“ کے بھی اجماعی ہونے کا دعویٰ بخوبی جانچا، پرکھا جا سکتا ہے۔

- اس مقام پر ایک فقہی ضابطہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ:

”جو حکم کسی امرِ اجماعی پر متفرع ہو وہ بھی اجماعی ہوتا ہے۔“

یہ ضابطہ کبھی نظر سے نہ گزرا، اس لیے فقہا یا علماے اصول سے اس کی نقل یا پھر واضح دلیلِ شرعی کی ضرورت ہے۔ جیسے استقرار کی شرط کا اجماعی ہونا ثابت کرنے کے لیے کسی صریح عبارت اور دلیل کی ضرورت ہے۔

کسی «امر» کا اجماعی ہونا الگ بات ہے اور اس کی «فرع» کا اجماعی ہونا الگ بات۔ اجماع کا معنیٰ عزم واتفاق ہے اور اس کے لیے قصد کی حاجت ہے۔ قال سیّدي بحر العلوم: فانّ العزم فيه جمع الخواطر، والاتّفاق فيه جمع الآراء. (فواتح الرحموت)

یہاں یہ امر بھی واضح رہے کہ ابوابِ فقہ میں نقلِ اجماع بھی اسی کا معتبر ہوگا جو مذاہبِ فقہ پر بہت وسیع اور گہری نظر رکھتا ہو اور ہلکا پھلکا اختلاف بھی اس کے احاطۂ نگاہ سے باہر نہ ہو، کیوں کہ دوسرے علم وفن کے علما بسا اوقات اکثر کے اتفاق پر بھی مجازاً اجماع کا اطلاق کر دیتے ہیں، اسے «اجماعِ اکثری» کہتے ہیں۔

ہمیں اس بات پر بھی نظر رکھنی چاہیے کہ مجددِ اعظم امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان نے اپنی بے پناہ وسعتِ نظر کے باوجود «استقرار علی الأرض» کی شرط کو اجماعی نہ فرمایا، بلکہ یہ فرمایا ”تحقیق یہ ہے۔ عند التحقیق“ جب کہ مسئلہ اجماعی ہوتا تو فرماتے: ”بالاجماع۔ اس پر اجماع ہے“ کچھ تو ہے جس کے باعث اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ جیسے فقیہ بے مثال مقامِ استدلال میں اجماع کی بات نہیں کر رہے ہیں، اس پر ٹھنڈے دل سے غور ہونا چاہیے۔ (مرتب غفرلہ)

(۱) المجموع شرح المهذب، باب استقبال القبلة، ص: ۲۱٤، الجزء الثالث، دار الفكر، بيروت، لبنان.

تفصیلی فیصلہ

مجلس شرعی، الجامعۃ الاشرفیہ، مبارک پور کے بیسویں فقہی سیمینار (منعقدہ ۶/۷/۸/ رجب ۱۴۳۴ھ مطابق ۱۷/۱۸/۱۹/ مئی۔ جمعہ، سنیچر، اتوار، بمقام جامعۃ البرکات، علی گڑھ) کا ایک موضوع ہے: "چلتی ٹرین پر فرض نمازوں کا حکم۔"

اس عنوان کے تحت سوال نامہ میں یہ تفصیل دی گئی کہ فرض اور واجب حقیقی یا حکمی کی ادائیگی صحیح ہونے کے لیے زمین یا تابع زمین پر استقرار اور اتحاد مکان (تمام ارکان کی ایک جگہ ادائیگی) شرط ہے۔ مگر جب کوئی مانع درپیش ہو تو حکم بدل جاتا ہے۔

اگر یہ مانع یا عذر، سماوی ہے تو دونوں شرطوں کے فقدان کے باوجود فرض و واجب کی ادائیگی صحیح ہوگی اور بعد میں اس نماز کا اعادہ بھی نہیں۔ لیکن مانع اگر ایسا ہے جو کسی بندے کی جانب سے ہے اور وہ براہ راست یا بطور سببِ قریب صحیح طریقے پر ادائے نماز سے روک رہا ہے تو حکم یہ ہے کہ بحالت مانع جیسے ممکن ہو نماز پڑھ لے پھر بعد میں اس کا اعادہ کرے۔

چلتی ٹرین میں استقرار علی الارض کی شرط مفقود ہے۔ ہاں اگر ٹرین رکی ہوئی ہو تو وہ تخت کی طرح زمین پر مستقر ہے اور اس پر نماز صحیح ہے۔ چلتی ٹرین میں استقرار سے مانع براہ راست بندہ ہے یا یہ بندے کے اختیار سے نکل کر مانع سماوی قرار پاچکا ہے؟ بصورت اول چلتی ٹرین میں ادائیگی کے بعد اعادہ واجب ہے، بصورتِ دوم ادائیگی کے بعد اعادہ نہیں۔

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری برکاتی قدس سرہ نے ۱۹۲۱ء میں یہ لکھا تھا کہ "(ریل) انگریزوں کے کھانے، وغیرہ کے لیے روکی جاتی ہے اور نماز کے لیے نہیں تو منع مِن جهة العباد ہوا۔ اور ایسے منع کی حالت میں حکم وہی ہے کہ نماز پڑھ لے اور بعد زوالِ مانع اعادہ کرے۔"(۱)

بھارتیہ ریلوے کی تاریخ اور ریلوے نظام کی تبدیلی کا جائزہ لینے سے معلوم ہوا کہ آزادیِ ہند سے پہلے کچھ پرائیویٹ کمپنیاں ٹرین چلاتی تھیں، یہ ریلوں کے چلنے اور رکنے کا نظام بنانے میں خود مختار ہوتی تھیں، ان کمپنیوں نے انگریزوں کے دور میں ان کے کھانے وغیرہ کے لیے ٹرین روکنے کی رعایت رکھی تھی اور مسلمانوں کی نماز کے لیے یہ رعایت نہ رکھی تھی اس لیے نمازی اس پر مجبور تھے کہ یا تو ٹرین رکنے پر فرض و واجب ادا کریں یا چلتی ٹرین پر پڑھیں، چلتی ٹرین پر پڑھنے میں استقرار کی شرط مفقود ہوتی اور اس سے مانع یہ پرائیویٹ کمپنیاں تھیں جنھوں نے اپنے نظام میں مسلمانوں کی رعایت نہ رکھی اس لیے اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے اسے منع مِن جهة العباد قرار دے کر حسب امکان ادائگی، پھر بعد میں اعادہ کا حکم دیا۔

آزادی کے بعد ریلوے نظام پرائیویٹ کمپنیوں کے ہاتھ سے نکل کر خود حکومت کے ہاتھوں میں آگیا۔ حکومت نے منزل تک جلد پہنچانے اور مسافروں کی راحت رسانی کے خیال سے ایسی ٹرینیں چلائیں جن میں اسٹاپ کم سے کم ہو اور مسافروں کی بشری ضروریات کی فراہمی خود ٹرین میں مکمل کرنے کی کوشش کی۔ اب جہاں کہیں ٹرینیں رکتی ہیں تو سب کے لیے، جہاں نہیں رکتیں تو کسی کے لیے نہیں۔ یہ صورت حال زمانۂ اعلیٰ حضرت کے حال سے مختلف ہے اس لیے آج حکم بھی

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۳، ص:۴۴، سنی دار الاشاعت مبارکپور

مختلف ہوگا۔ جب ٹرین کسی فرد یا قوم یا جماعت کے خاص کام کے لیے نہیں روکی جاتی تو خاص نماز سے روکنے کا فاعل ریلوے محکمہ کو قرار نہیں دیا جاسکتا، کم از کم اتنا ضرور ماننا ہوگا کہ وہ منعِ نماز کا نہ مباشر ہے نہ اس کا سببِ قریب۔ اس لیے یہ منع اب منع مِن جهة العباد نہ رہا۔[ا]

[ا]-● کہا جاتا ہے کہ:

ریلوے نظام الاوقات بنانے میں جیسے پرائیویٹ کمپنیاں خود مختار تھیں، ویسے ہی آج حکومت کا محکمۂ ریل بھی نظام الاوقات بنانے میں خود مختار ہے، اس لیے نماز کے اوقات میں ٹرین کا چلتے رہنا مانع من جهة العباد ہے۔

ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ایک صدی پیش تر جب پرائیویٹ کمپنیاں ٹرین چلاتی تھیں تو وہ ریل کا نظام الاوقات بنانے میں خود مختار تھیں، کسی کو ان سے باز پرس کا کوئی حق نہ تھا، نہ ان کے نظام کے خلاف کوئی تحریک چلا سکتا تھا۔

مگر حکومت کا محکمۂ ریل ایسا خود مختار نہیں، اگر وہ ہمارے وضو و نماز کے لیے ہر نماز کے وقت میں اپنے ٹائم ٹیبل میں مناسب وقفہ بڑھا دے اور پانچوں اوقات میں ٹرینیں معمول سے زیادہ وقفہ کے لیے اسٹیشنوں پر رکیں اور جہاں اسٹاپ نہ ہو وہاں بھی رکیں تو پورے ہندوستان میں عوام کی طرف سے نہ تھمنے والا ہنگامہ کھڑا ہو جائے گا، تحریکیں چلیں گی، مظاہرے ہوں گے اور عجب نہیں کہ فسادات بھی شروع ہو جائیں، اس لیے حکومت بے بس ہے، وہ کسی مذہب کی عبادات کے لیے ٹائم ٹیبل میں غیر معمولی وقفہ بڑھانے اور جہاں اسٹاپ نہ ہو وہاں ٹرین روکنے میں خود مختار نہیں۔ مخالف موجود ہو، اس کا خوف ہو، مگر اس نے دھمکی نہ دی ہو تو عذر سماوی مانا جاتا ہے، اس لیے یہ عذر بھی آج سماوی ہوگا۔

ولو خاف بدون توعدٍ من العدو، فلا — لأنّ الخوف أوقعه الله تعالىٰ في قلبه.(١)

کھلی ہوئی بات ہے کہ پرائیویٹ کمپنیوں کے لیے ایسی کوئی مجبوری و بے بسی نہ تھی، اس لیے اس زمانے میں عذر از جانب بندہ تھا، اور مانع من جهة العباد۔

کہا جاتا ہے کہ ”جس کے ہاتھ میں نظام الاوقات کا اختیار ہوتا ہے وہی مانع ہوتا ہے“ یہ صحیح ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ نظام الاوقات میں جس اسٹیشن پر ٹرین کا اسٹاپ ہوتا ہے وہاں وہ ضرور رکتی ہے اور جس اسٹیشن پر اس کا اسٹاپ نہیں ہوتا وہاں نہیں رکتی، یوں ہی رکنے کا جو وقفہ ہوتا ہے، اس سے زیادہ نہیں رکتی لیکن اگر نظام الاوقات بنانے والے خاص نماز کے لیے کسی اسٹیشن پر ٹرین روکنے یا زیادہ دیر تک روکنے میں کسی وجہ سے بے بس ہیں تو عذر سماوی قرار پائے گا، اور یہاں غیر مسلم اکثریتی ملک کا حال ایسا ہی ہے کہ وہ نماز کے لیے کسی اسٹیشن پر ٹرین روکنے یا زیادہ دیر تک روکنے میں عوامی احتجاج اور ہنگاموں کے خوف کے باعث بے بس ہیں۔

پھر بھی اگر کہا جائے کہ محکمۂ ریل خود مختار ہے اور نظام الاوقات میں نماز کا خصوصی لحاظ نہ رکھنے کے باعث وہی مانع ہے تو یہ منع من جهة العباد ہے، لہٰذا چلتی ٹرین میں نماز پڑھنے پر اعادہ واجب ہوگا۔

تو ہم عرض کریں گے کہ یہی حکم ہوائی جہاز کا بھی ہونا چاہیے، کیوں کہ ہوائی جہاز کا محکمہ بھی اپنے نظام الاوقات میں اوقاتِ نماز کا لحاظ رکھنے میں خود مختار ہے، اور وہ اس کا لحاظ کر لے تو نمازی مسافروں کو یہ سہولت ضرور حاصل ہوگی کہ نماز پڑھ کر مثلاً سوار ہوں، اور اترنے کے بعد دوسری نماز پڑھیں۔

(١) فتاویٰ رضویه، ص:٦١٦، ج:١، سنی دار الاشاعت، مبارك پور

اس کی ایک دلیل خود اعلیٰ حضرت قدس سرہ کی مذکورہ بالا عبارت ہے۔ اس لیے کہ حنفیہ کے نزدیک مفہومِ مخالف نصوص کتاب و سنت میں اگرچہ معتبر نہیں مگر عبارتِ فقہا و کلام علما میں ضرور معتبر ہے۔

"(ٹرین) انگریزوں کے کھانے وغیرہ کے لیے روکی جاتی ہے اور نماز کے لیے نہیں تو منع مِن جهة العباد ہوا۔"(۱)

اس عبارت سے واضح ہے کہ اول کے لیے روکنے اور دوم کے لیے نہ روکنے کے سبب منع مِن جهة العباد ہونے کا حکم ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہوا کہ "اگر دونوں کے لیے روکی جائے تو سرے سے منع ہی نہیں اور اگر دونوں کے لیے نہ روکی جائے تو منع مِن جهة العباد نہیں۔"[ا]

اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ "ہوائی جہاز وقتِ نماز میں روکا جائے تو بھی فضا میں ہی رہے گا زمین پر نہ ٹھہرے گا" یہ اس وقت ہے جب اس کے نظام الاوقات میں نماز کے اوقات کا لحاظ نہ رکھا گیا ہو، لیکن اگر اس میں نماز کے اوقات کا لحاظ کر لیا جائے اور پرواز اوقاتِ نماز کی رعایت کے ساتھ ہو تو وہ سوال ہی نہیں پیدا ہوگا کیوں کہ وقتِ نماز میں وہ کسی ایرپورٹ پر ٹھہرا ہوگا، تو جیسے ریلوے ٹائم ٹیبل میں اوقاتِ نماز کی عدم رعایت منع من جهة العباد کا سبب ہوئی ویسے ہی ہوائی جہاز کے ٹائم ٹیبل میں اوقاتِ نماز کی عدم رعایت بھی منع من جهة العباد کا سبب ہوگی۔ مگر حیرت ہے کہ چلتی ٹرین میں نماز پڑھنے پر اعادہ کا حکم دیا جاتا ہے اور ہوائی جہاز میں نماز پڑھنے پر اعادہ کا حکم نہیں دیا جاتا۔ اربابِ فقہ کو اس پر ٹھنڈے دل سے غور کرنا چاہیے۔

اور اگر ہوائی جہاز یا ریلوے ٹائم ٹیبل کو بے اثر مانتے ہوئے یہ کہیں کہ جب نماز کا وقت ہو جائے تو ٹرین روکی جائے خواہ وہاں اس کا اسٹاپ ہو یا نہ ہو تو اب ٹرین اور ہوائی جہاز کے احکام میں فرق ہوگا، مگر اس طرح ٹرین روزانہ نمازِ پنجگانہ کے لیے روکی جائے تو شدید احتجاج ناگزیر ہوگا، جیسا کہ ہم نے عرض کیا اور عن قریب اس پر مزید روشنی ڈالیں گے۔ (مرتب غفرلہ)

[ا]- • یہاں اس کے تعلق سے ایک بات یہ کہی گئی ہے کہ:

مفہومِ مخالف اس وقت معتبر ہوتا ہے جب وہ واقع کے خلاف نہ ہو، نیز کسی امرِ صریح، ثابت کے معارض نہ ہو۔ جب کہ فتاویٰ رضویہ کی عبارت کا مفہومِ مخالف امرِ صریح ثابت کے معارض بھی ہے اور خلافِ واقع بھی۔

عرض ہے کہ مفہومِ مخالف کے معتبر ہونے کے لیے جو شرطیں بیان کی گئی ہیں وہ صحیح ہیں لیکن فتاویٰ رضویہ کا مفہومِ مخالف واقع کے بھی مطابق ہے اور اس امرِ صریح کے بھی جو شرعاً ثابت ہے۔

عام مسافرین کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ سفر جلد سے جلد اور کم سے کم وقت میں طے ہو اور منزلِ مقصود تک پہنچ کر ہمارا وقت اصل کام میں صَرف ہو، اسی لیے کثیر اہلِ استطاعت ہوائی جہاز کا سفر اختیار کرتے ہیں، جب کہ اس میں بھاری رقم دینی پڑتی ہے، لیکن وقت کی بچت اور کام کی اہمیت کے پیشِ نظر مسافر اسے بخوشی ادا کرتا ہے، مگر یہ سفر اکثر باشندگانِ ملک کی وسعت سے باہر ہے، اس لیے حکومت نے پسنجر ٹرینوں، تیز رفتار ٹرینوں اور اب نان اسٹاپ ٹرینوں کا انتظام کیا اور اس میں بھی سلیپر، اے۔ سی۔ فرسٹ کلاس، سکنڈ کلاس، تھرڈ کلاس وغیرہ درجات رکھے تاکہ ہر طرح کے مسافرین اپنی وسعت کے مطابق مقصودہ منزلوں تک پہنچ سکیں۔ ان ٹرینوں کے اوقات، وقفوں اور مقررہ کرایوں کا بھی اعلان کر دیا، مسافرین نے یہ سب جان کر اپنی وسعت اور سہولت کے مطابق جس کسی ٹرین کے کسی درجے کا ٹکٹ حاصل کر لیا تو طرفین سے عقدِ اجارہ مکمل ہو گیا، اب کسی اعلان شدہ محلِ وقوف پر ٹرین نہ روکنا، یا کسی غیر اعلان شدہ مقام پر بے سبب ناگہانی ٹرین روکنا، تنہا

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۳، ص:۴۴، سنی دار الاشاعت مبارکپور

خود اسی عبارت سے مفہوم و مستفاد ہوا کہ اب ٹرین چوں کہ کسی فرد یا افراد کے کام کے لیے نہیں روکی جاتی تو منع من جهة العباد نہ رہا لہٰذا چلتی ٹرین پر ادائے نماز کے بعد اعادۂ نماز کا حکم بھی نہ رہا۔

دوسری دلیل: فتاویٰ رضویہ جلد اول (ص:۶۱۴) میں پانی سے عجز کی ۱۷۵ صورتوں کے ذکر اور جواز تیمم کے بیان میں صورت نمبر ۶۰ کے تحت ہے: ”اگر اتر کر پانی لانے میں مال جاتے رہنے کا خوف ہو تو اعادہ بھی نہیں۔ اور یہ نمبر ۳۴ ہے۔(نمبر ۳۴ یہ ہے: مال پاس ہے اپنا، خواہ امانت اور پانی پر ساتھ لے جانے کا نہیں، نہ یہاں کوئی محافظ، اگر پانی لینے جائے تو اس کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہے۔ جب کہ وہ مال ایک درم سے کم نہ ہو، ص:۶۱۳) اور اگر ریل چلے جانے کا اندیشہ ہو جب بھی تیمم کرے اور اعادہ نہیں۔ یہ نمبر آئندہ کے حکم میں ہے۔“ (نمبر آئندہ یہ ہے: نمبر ۶۱ - پانی میل سے کم مگر اتنی دور ہے کہ اگر یہ وہاں جائے تو قافلہ چلا جائے گا اور اس کی نگاہ سے غائب ہو جائے گا۔ (ص:۶۱۴)

کتب فقہ میں یہ صراحت ہے کہ جن اعذار کی وجہ سے تیمم جائز ہے ان کی وجہ سے چلتی سواری پر نماز بھی جائز ہے تو اُتر کر نماز پڑھنے میں اگر مال جانے یا ٹرین چلی جانے کا اندیشہ ہو تو بھی چلتی ٹرین پر نماز جائز ہے اور اعادہ نہیں۔ قافلہ چھوٹ جانے یا نگاہ سے غائب ہو جانے کے باعث نمازی کو جو پریشانی ہوتی وہ مال جانے یا ٹرین چھوٹنے میں بھی ہے اس لیے یہاں بھی جواز بلا اعادہ کا حکم ہے۔ یہ خود اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ کی تصریحات بالا سے واضح ہے۔

الحاصل: موجودہ حالات میں چلتی ٹرین پر سنن و نوافل کی طرح فرض و واجب نمازوں کی ادائگی بھی صحیح ہے اور ان کا اعادہ نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم

سوال: چلتی ٹرین پر کسی نے اول وقت، یا درمیان وقت میں نماز پڑھ لی جب کہ اسے امید ہے کہ آخر وقت تک ٹرین رکے گی اور اسے زمین پر اتر کر، یا رُکی ہوئی ٹرین پر نماز پڑھنے کا موقع مل جائے گا تو اس کی پڑھی ہوئی نماز ادا ہوئی یا نہیں؟

محکمۂ ریلوے کے اختیار میں نہ رہا۔ اس لیے کہ ایسا کرنے سے طے شدہ عقد اجارہ کی خلاف ورزی اور حقوقِ مسافرین کی پامالی ہوگی۔ اگر مسافرین صرف مسلمان ہوں اور وہ اپنے لیے کوئی ٹرین خاص کرالیں جو اوقاتِ نماز میں رکتی ہوئی چلے تو ظاہر ہے کہ اس پر کسی کو کوئی اعتراض نہ ہوگا، لیکن عام ٹرینوں کو اگر وہ اوقاتِ نماز میں روکنا چاہیں یا محکمۂ ریلوے غیر اعلان شدہ اوقات میں روکتا چلے تو عقد اور اعلان کی خلاف ورزی کی وجہ سے تمام بے نمازیوں اور غیر مسلموں کو سخت اعتراض ہوگا اور نوبت زبردست احتجاج اور عظیم فتنہ و فساد تک پہنچ سکتی ہے۔

اس لیے حق یہ ہے کہ بطریقِ معہود عقد کی تکمیل ہو جانے کے بعد محکمہ بھی بے بس ہے اور ان عام ٹرینوں پر اسپیشل طے شدہ وقفاتِ نماز والی ٹرین کا حکم جاری کرنا زیادتی اور فقہی اور ملکی دونوں قانون کی خلاف ورزی ہے۔ محکمہ جب روکنے کے معاملے میں بے بس ٹھہرا تو اس کی جانب سے نہ منع رہا، نہ منع من جهة العبد کا صدق ہوا تو اس عذر شدید کی وجہ سے چلتی ٹرین پر ادا کی ہوئی نماز کے اعادے کا حکم بھی نہ رہا۔

امام اہل سنت قدس سرہ نے نماز کے لیے ٹرین نہ روکنے کو منع من جهة العبد اُس زمانے میں قرار دیا ہے جب انگریزوں کے کھانے وغیرہ کے لیے ٹرین روکی جاتی تھی، حکومت بھی انگریزوں کی تھی، ہندوستانی مسلم و غیر مسلم اس تفریق کو برداشت کرتے تھے اور کسی فتنہ و فساد کا اندیشہ نہ تھا، اب نہ وہ صورتِ حال ہے، نہ فتنوں سے وہ بے خوفی، نہ وہ اختیار، نہ وہ حکم۔

مانعین کے بیان کردہ مفہومِ موافق و مخالف کو مان کر بھی ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ بطریقِ معہود عقدِ اجارہ کی تکمیل کے بعد محکمہ کے پاس اس کی خلاف ورزی کا اختیار نہ رہا تو منع من جهة العبد کا حکم بھی نہ رہا، جیسا کہ تفصیلاً ذکر ہوا۔ (مرتب غفرلہ)

جواب: ایسے شخص کی نماز صحیح ہے، اسے بعد میں دہرانے کی حاجت نہیں، کیوں کہ نماز کا وقت نماز کے لیے "ظرف" ہے۔ "معیار" نہیں، اور نماز کا سبب اس کے وقت کا وہ حصہ ہے جو نماز کی ادائگی سے متّصل ہے۔ جیسا کہ اصول فقہ کی کتابوں میں اس کی صراحت موجود ہے تو اس نمازی نے سبب پائے جانے کے ساتھ نماز ادا کی اور چوں کہ عذر سماوی کی بنا پر بعض شرائط کی تکمیل سے قاصر تھا اس لیے اس کی نماز ہوگئی اور اعادہ کی حاجت نہیں کیوں کہ نمازی، نماز کے ارادہ اور آغاز ادا کی حالت کے اعتبار سے ہی شرائط وارکان کی ادائگی کا مکلف ہوتا ہے اور اس نے اپنی موجودہ قدرت کے اعتبار سے نماز ادا کر لی ہے۔ البتہ اس کے لیے نماز کو آخری وقت تک مؤخر کرنا مستحب ہے۔ اس کی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ مسافر کو جب آخری وقت تک پانی ملنے کا یقین یا ظن غالب ہو تو اس کے لیے تیمم کو آخری وقت تک مؤخر کرنا مستحب ہے، واجب نہیں لہٰذا اگر وہ آخری وقت کا انتظار کیے بغیر اس سے پہلے ہی تیمم کر کے نماز پڑھ لے تو نماز صحیح ہے۔ اور وقت کے اندر پانی مل جانے کے بعد اس کو وضو کر کے دوبارہ نماز پڑھنے کا حکم نہیں۔ ردالمحتار میں ایسا ہی ایک دوسرا مسئلہ بھی ہے۔[۱]

(ملاحظہ ہو تنویر الابصار، در مختار، ردالمحتار باب التیمم۔ ج:۱، ص:۳۰۷، دار احیاء التراث العربی۔ بیروت، باب الوتر والنوافل، ج:۲، ص:۴۹۰، دار الکتب العلمیہ، بیروت طبع ثانی)

---

[۱]- ● اور وہ اس مسئلے کی دوسری نظیر ہے۔ وہ دوسری نظیر یہ ہے کہ:

زمین ہر طرف ناپاک ہے اور بارش وغیرہ کے سبب بھیگی ہوئی ہے تو ظاہر یہ ہے کہ اشارے سے نماز پڑھ لے، ہاں اگر اسے ظن غالب ہو کہ وقت کے اندر پاک زمین تک پہنچ جائے گا تو اس وقت تک موخر کرنا مستحب ہے، واجب نہیں۔

درِ مختار میں پہلی نظیر کا ذکر اس طرح ہے: (وندب لواجیه) رجاءً قويًا (آخر الوقت) المستحب، ولو لم يؤخّر وتيمم و صلّى جاز إن كان بينه و بين الماء ميل، وإلّا لا.

اسی کے تحت ردالمحتار میں ہے:

قوله (رجاء قويًا) المراد به غلبة الظن ومثله التيقن كما في الخلاصة و إلّا فلا يؤخر ، لأن فائدة الانتظار أداء الصلاة باكمل الطهارتين-بحر- قوله : (المستحب) هذا هو الأصح، وقيل: وقت الجواز . وقيل: إن كان علىٰ ثقة من الماء فإلىٰ آخر وقت الجواز. وإن كان علىٰ طمع فإلىٰ آخر وقت الاستحباب-سراج- وفي البدائع: يؤخر إلىٰ مقدار مالم يجد الماء لأمكنه أن يتيمم و يصلّى فى الوقت. وفي التاتر خانية عن المحيط: ولا يفرط فى التاخير حتى لا تقع صلاة في وقت مكروه. (۱)

اور دوسری نظیر کا ذکر ردالمحتار میں ان الفاظ میں ہے:

...ورأيت في تيمم الحلية عن المبتغى: مسافر لا يقدر أن يصلي على الأرض لنجاستها وقد ابتلت الأرض بالمطر يصلى بالإيماء إذا خاف فوت الوقت .اه ثم قال: وظاهره أنه لا يجوز إذا لم يخف فوت الوقت . وفيه نظر، بل الظاهر الجواز، وإن لم يخف فوت الوقت كما هو ظاهر إطلاقهم. نعم الأولىٰ أن لا يصلى إلا إذا خاف فوت الوقت بالتاخير كما فى الصلاة بالتيمم. اه وهذا عين ما بحثته أوّلاً فليتأمل. (۲) ۱۲ مرتب غفرله

---

(۱) رد المحتار، ملخصًا، باب التيمم، ص: ۳۷۰، ج:۱، دار احياء التراث العربى، بيروت، لبنان، ۱۴۱۹ھ/ ۱۹۹۸م

(۲) رد المحتار، ص: ۴۷۱، ج:۱، دار احياء التراث العربى، بيروت، لبنان.

جینیٹک ٹیسٹ کا شرعی حکم

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

جینیٹک ٹیسٹ کا شرعی حکم

ترتیب: مولانا محمد ناصر حسین مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

جینیٹک ٹیسٹ کا تعارف:

جینیٹک بنا ہے جین (Gene) سے، اس لیے جینیٹک ٹیسٹ کو سمجھنے کے لیے پہلے جین کا سمجھنا ضروری ہے۔

جین: انسان کے خلیے میں چار طرح کے پروٹین ہوتے ہیں جن کے الگ الگ نام ہیں۔ A.G.T.C

۱- A (ایڈنین) **۲-** G (گوانین) **۳-** T (تھائمین) **۴-** C (سائٹوسین)

ان میں سے کسی بھی دو پروٹین کی جوڑی بنتی ہے، مثلاً ایک جوڑی AG، دوسری جوڑی TC، تیسری جوڑی AT، اور چوتھی جوڑی GC۔ پھر یہ جوڑیاں ایک قطار میں جڑ کر سائیکل کی چین کی طرح باہم زنجیر بنتی چلی جاتی ہیں۔

سراج الفقہا استاذِ گرامی حضور مفتی نظام الدین رضوی صاحب نے اپنے ایک مقالے میں ڈی این اے کا تعارف کراتے ہوئے فرمایا ہے:

”انسان کے .D.N.A میں چار طرح کے پروٹین ہوتے ہیں جن کے الگ الگ نام ہیں۔ ان میں سے کسی بھی دو پروٹین کی جوڑی بنتی ہے، مثلاً ایک جوڑی AG، دوسری جوڑی TC تیسری جوڑی AT، اور چوتھی جوڑی GC۔ جوڑی اس طرح بنتی ہے۔

A G C T G A C C T A G C G G A C A A T G A

T C G A C T G G A T C G C C T G T T A C G

پھر ان جوڑیوں کی سائیکل کی چین کی طرح باہم زنجیریں بنتی چلی جاتی ہے، ایک زنجیر میں تقریباً تین سو کروڑ پروٹین کی جوڑیاں ہوتی ہیں اور یہ قدرت کی عجیب و غریب صناعی سے ہے کہ **انسان کے ایک سیل (خلیہ) کے اندر اس طرح کی ۲۳ر زنجیریں ہوتی ہیں جنھیں کروموسوم کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے**، مرد کے نطفے اور عورت کے بیضۂ تولید میں

بھی یہ کروموسوم ۲۳، ۲۳ کی تعداد میں ہوتے ہیں اور جب ان کے ملاپ سے حمل کا استقرار ہوتا ہے تو اس میں یہ سارے کروموسوم منتقل ہو کر ایک دوسرے کے ساتھ متّصل ہو جاتے ہیں اور اب ان کی تعداد چھیالیس ہوتی ہے جن میں سے ۲۳ مرد کے نطفے سے آتے ہیں اور ۲۳ عورت کے بیضۂ تولید سے۔''

وکی پیڈیا میں ہے:

''جین (Gene) کروموسومز میں تسبیح کے دانوں کے مثل قطار میں پڑی ہوئی ننھی منّی مخلوق کا نام ہے جو خصوصیات کو ایک نسل سے دوسری نسل میں منتقل کرنے کی ذمہ دار ہوتی ہیں، جن کو موروثی اکائی بھی کہا جاتا ہے، ساخت کے اعتبار سے جین ایک خاص قسم کے اُس ''مالکیول'' (سالمہ) کا حصہ ہوتے ہیں جسے DNA کہا جاتا ہے۔ ایک خلیے میں DNA کے اربوں یونٹ ہوتے ہیں۔ یہ ''جین'' والدین کا کوئی خاصہ یا کئی خصوصیات مثلاً آنکھ کا رنگ، جسم کا قد وغیرہ اولاد کو منتقل کرتی ہے۔''

کروموسوم کے ۲۳ / زنجیروں میں پروئے ہوئے کروڑوں جین کی چیک اپ یا جانچ کا نام جینیٹک ٹیسٹ ہے۔

ہر جین کی دو کاپی ہوتی ہے، ایک اچھی اور صحیح ہوتی ہے اور دوسری خراب ہوتی ہے، جس کے اندر بیماری پیدا کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے، اچھی کاپی خراب کاپی پر ہمیشہ غالب رہتی ہے۔ یہ کاپی جنین کے خلیوں میں ۴۶ زنجیروں (کروموسوم) میں پروئی ہوتی ہیں، ان میں دو کروموسوم ایک جوڑا بناتے ہیں جس میں ایک ماں اور ایک باپ کا کروموسوم ہوتا ہے۔ اس طرح بچے میں ماں کے ۲۳ / کروموسوم اور باپ کے ۲۳ / کروموسوم سے مل کر ۲۳ / جوڑے ہوئے۔ یعنی ماں اور باپ دونوں کے تیئس تیئس کروموسوم بچے میں منتقل ہوئے جن کی تعداد بچے میں چھیالیس ہوئی اور ماں کے کروموسوم، باپ کے کروموسوم سے مل کر کل ۲۳ / جوڑے ہوئے۔

ماں اور باپ دونوں کے ذریعہ جین برابر بچوں میں جاتا ہے، خراب اور اچھے جین ماں اور باپ دونوں میں ہوتے ہیں۔ اب اگر ماں اور باپ میں سے کسی کے کروموسوم میں بہتر جین ہوں تو وہ خراب جین پر غالب ہوتے ہیں اور بچہ اچھا ہوتا ہے، اور اگر بچے میں دونوں کے خراب جین آئے تو بچہ بیمار یا کمزور ہو جاتا ہے۔ اور یہ بیماری اپاہج پن، کمزوری، خون کی خرابی، دل، گردے، پھیپھڑے کے خراب ہونے، بانجھ پن، پاگل پن، ہجڑا پن وغیرہ جیسی کسی بھی صورت میں ہو سکتی ہے۔

جین پوری زندگی اسی شکل میں رہتا ہے جس شکل میں وہ ماں باپ سے آیا ہے یعنی بدلتا نہیں ہے، خراب ہے تو خراب ہی رہے گا اور اچھا ہے تو اچھا ہی رہے گا۔ ایک آدمی کے اندر عموماً چھ خراب جین موجود ہوتے ہیں۔

- عموماً ۴۶ / کروموسوم ہوتے ہیں۔ اگر ۴۷ / کروموسوم ہو جائیں تو بچہ پاگل پن کا شکار ہو جاتا ہے۔
- ۴۵ / کروموسوم ہو جائیں تو ہجڑا یا بانجھ پن کی بیماری ہوتی ہے۔
- کروموسوم تو ۴۶ / ہوں مگر وہ ٹوٹے ہوئے ہوں تو خون کی بیماریاں پیدا ہوتی ہیں۔
- ۴۶ / کروموسوم میں سے ہر جوڑا ایک ہی قسم کا ہو تو لڑکی پیدا ہوتی ہے، اور اگر ہر جوڑا الگ الگ کروموسوم سے بنا ہو تو لڑکا پیدا ہوتا ہے۔

❖ کروموسوم توصحیح وسالم ہوں مگر اس میں پروئے ہوئے جین خراب ہوں تو ہموفیلیا، جیسی بیماری پیدا ہوتی ہے۔

آج بہت سے ترقی پذیر اور ترقی یافتہ ملکوں میں نکاح سے قبل زوجین کے جینیٹک ٹیسٹ کا رواج ہو رہا ہے، اور اس کا مقصد خوشگوار ازدواجی زندگی گزارنا ہے۔ تحقیق سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ زوجین میں سے کسی ایک کے جین میں خرابی کی وجہ سے اولاد مختلف قسم کے امراض کی حامل ہوتی ہے، اور ان کے اندر پیدائشی عیوب و نقائص ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے بہت سے ملکوں کے محکمۂ صحت نے بھی اس جانب خصوصی توجہ دی ہے، اور شادی سے قبل صحت معلوم کرنے کی ہدایت زوجین کو دی ہے، اس سے بہت سے جنسی عیوب و نقائص کا پتہ چل جاتا ہے۔

درستی کی شرح: جینیٹک ٹیسٹ کے ذریعہ جو رپورٹ آتی ہے وہ محض امکان یا امر موہوم نہیں ہوتی بلکہ طبّی اصولوں پر نناوے فیصد درست ہوتی ہے۔

جینیٹک ٹیسٹ کے اغراض و مقاصد:

(۱) جینیٹک ٹیسٹ اس لیے کیا جاتا ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ مرد یا عورت میں سے کوئی ایک قوت تولید سے محروم تو نہیں ہے۔

(۲) جینیٹک ٹیسٹ کے ذریعہ یہ معلوم کیا جاتا ہے کہ جنین کسی جسمانی یا پیدائشی مرض سے دوچار ہوگا یا صحت مند و تندرست، ناقص الاعضا ہوگا یا کامل الاعضا۔ اس کے علاوہ اور بھی بہت سی خلقی کمزوریاں ہیں جن کا پتہ لگانے کے لیے یہ ٹیسٹ کیا جاتا ہے تاکہ جنین کا علاج کیا جاسکے۔

کچھ لوگ اس لیے ٹیسٹ کراتے ہیں تاکہ دیکھیں کہ بچہ صحیح سالم ہوگا یا اپاہج و لنجا، اگر اچھا ہونا معلوم ہوا تو باقی رکھتے ہیں اور اگر خراب ہونا معلوم ہوا تو حمل ساقط کرا دیتے ہیں۔ اس ٹیسٹ کی خاص خوبی یہ ہے کہ استقرار حمل کے چند ہفتوں بعد ہی یہ ٹیسٹ ہو جاتا ہے، اور اس وقت جنین کے اسقاط سے ماں کو کم تکلیف ہوتی ہے۔

(۳) اِس ٹیسٹ کے ذریعہ جنین کے تین مہینے مکمل ہونے سے پہلے ہی یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ رحم مادر میں پلنے والا جنین کسی جسمانی نقص کا مریض یا ناقص الاعضا ہوگا۔ یہ بات الٹراساؤنڈ سے بھی معلوم ہو جاتی ہے مگر اس سے تین ماہ کے جنین کا جسمانی نقص معلوم نہیں کیا جاسکتا۔

(۴) اِس ٹیسٹ کے ذریعہ یہ معلوم کیا جاتا ہے کہ جنین مذکر ہوگا یا مؤنث۔

(۵) مرد و زن میں سے کسی کے اندر ایڈز، ایچ آئی وی یا کینسر جیسی بیماریوں کا پتہ لگانے کے لیے بھی یہ ٹیسٹ ہوتا ہے۔

جینیٹک ٹیسٹ کے فوائد:

(۱) بعض عورتیں دوران حمل کچھ نقص کی وجہ سے بہت پریشان رہتی ہیں، اپنی پریشانی کو دور کرنے کے لیے زنانہ امراض کے ماہر اور اسپیشلسٹ ڈاکٹر کے پاس جاتی ہیں، مگر بیماری کی شناخت نہ ہونے کی وجہ سے ہر طرح کی دوائیں استعمال کر

نے کے باوجود وہ آرام نہیں پاتیں۔ جینیٹک ٹیسٹ سے اس طرح کی بیماریوں کی شناخت ہو جاتی ہے، اور اس کی روشنی میں علاج بھی مفید و مؤثر ہوتا ہے۔

(۲) بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ ماں کے پیٹ میں پلنے والا جنین آگے چل کر ناکارہ ہو جاتا ہے، یا ناقص پیدا ہوتا ہے، جس سے ماں کو شدید نقصان اور پریشانی کا سامنا کرنا پڑتا ہے، اس طرح کی شکایتوں سے بچنے کے لیے جینیٹک ٹیسٹ بہت کامیاب راستہ ہے۔

جینیٹک ٹیسٹ کے نقصانات:

(۱) چوں کہ اس ٹیسٹ سے نر و مادہ کا پتہ بھی چل جاتا ہے، اس لیے آج بہت سے لوگ حمل میں لڑکی ہونے کی صورت میں حمل کو گرا دیتے ہیں اور لڑکوں کو باقی رکھتے ہیں۔ لیکن اس پر قانونی طور سے پابندی ہے، پھر بھی اس کو چُھپے انداز میں غلط طریقے سے کیا جاتا ہے جو معاشرے کے لیے نقصان دہ ہے۔

(۲) اس ٹیسٹ میں ماں کے رحم سے میٹریل نکالا جاتا ہے، اس میں زخم آنے کا بھی ڈر رہتا ہے لیکن اگر اچھے اوزار سے احتیاط کے ساتھ نکالا جائے تو نقصان معمولی ہوتا ہے۔

اِن تفصیلات کی روشنی میں درج ذیل سوالات علمائے کرام کی خدمت میں حاضر ہیں، امید کہ جینیٹک ٹیسٹ کے مصالح و مفاسد کو مدّ نظر رکھتے ہوئے جواب عنایت فرما کر شاد کام کریں گے۔

سوالات

(۱) کیا نکاح سے پہلے مردانہ یا زنانہ امراض کا پتہ لگانے کے لیے جینیٹک ٹیسٹ کی اجازت ہے؟ جس طرح نکاح میں کفاءت کے پیش نظر خاندان، حسب و نسب، پیشہ، چال چلن، عادات و خصائل وغیرہ کی تحقیق کرنے کی اجازت ہے، کیا اسی طرح شریعت نے اس بات کی بھی اجازت دی ہے کہ امراض کا پتہ لگانے کے لیے مرد و عورت میں سے کسی کو نکاح سے پہلے کسی طبی معائنہ سے گزارا جائے؟

(۲) بچے کو پیدائشی امراض اور خلقی کمزوریوں سے بچانے کے لیے جینیٹک ٹیسٹ کرانا جائز ہے یا ناجائز؟

(۳) اگر جینیٹک ٹیسٹ سے معلوم ہوا کہ رحم مادر میں پل رہے بچے کی وجہ سے ماں کی زندگی کو شدید نقصان پہنچے گا، یا بچہ ناقص و ناکارہ پیدا ہوگا، یا اپاہج و لنجا پیدا ہوگا تو کیا چار مہینے کے بعد اس کے اسقاط کی گنجائش ہے۔

☆☆☆☆

خلاصۂ مقالات بعنوان

جینیٹک ٹیسٹ شرعی نقطۂ نگاہ سے

تلخیص نگار: مولانا ساجد علی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہ و نصلی و نسلم علی رسولہ الکریم

مجلسِ شرعی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور کے اربابِ حل و عقد نے بیسویں فقہی سمینار میں تحقیق و مذاکرہ کے لیے جن تین موضوعات کا انتخاب کیا، ان میں تیسرا موضوع ہے "جینیٹک ٹیسٹ شرعی نقطۂ نگاہ سے"۔

اس موضوع سے متعلق سوال نامہ کی ترتیب کا کام مولانا محمد ناصر حسین مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور نے انجام دیا اور جینیٹک ٹیسٹ کا تعارف پیش کرتے ہوئے مسئلۂ دائرہ کی تحقیق اور اس کے صحیح حل کے لیے ہندوستان کے مختلف اضلاع اور ریاستوں میں تدریس و تبلیغ اور تحقیق و افتا کا فریضہ انجام دینے والے علمائے کرام و مفتیانِ عظام کی خدمت میں درج ذیل تین سوالات پیش کیے۔

(۱) کیا نکاح سے پہلے مردانہ یا زنانہ امراض کا پتہ لگانے کے لیے جینیٹک ٹیسٹ کی اجازت ہے؟ جس طرح نکاح میں کفاءت کے پیشِ نظر خاندان، حسب و نسب، چال چلن، عادات و خصائل وغیرہ کی تحقیق کی اجازت ہے، کیا اسی طرح شریعت نے اس بات کی بھی اجازت دی ہے کہ امراض کا پتہ لگانے کے لیے مرد و عورت میں سے کسی کو نکاح سے پہلے کسی طبی معاینہ سے گزارا جائے؟

(۲) بچے کو پیدائشی امراض اور خلقی کمزوریوں سے بچانے کے لیے جینیٹک ٹیسٹ کرانا جائز ہے یا ناجائز؟

(۳) اگر جینیٹک ٹیسٹ معاینہ سے معلوم ہوا کہ رحمِ مادر میں پل رہے بچے کی وجہ سے ماں کی زندگی کو شدید نقصان پہنچے گا، یا بچہ ناقص و ناکارہ پیدا ہوگا، یا اپاہج و لنجا پیدا ہوگا، تو کیا چار مہینے کے بعد اس کے اسقاط کی گنجائش ہے؟

ان سوالات کے تعلق سے اکتیس علمائے کرام و مفتیانِ عظام نے اپنے بیش قیمت تحقیقی مقالات اور گراں قدر آرا ارسال فرما کر مجلس شرعی کا دینی و علمی تعاون کیا۔ [اللہ جل شانہ ان سب حضرات کو جزائے خیر عطا فرمائے] یہ مقالات وآرا فل اسکیپ سائز کے ۱۳۱؍ صفحات پر مشتمل ہیں۔ ان کا خلاصہ پیش خدمت ہے۔

پہلا سوال اور اس کے جوابات

پہلا سوال ہے: کیا نکاح سے پہلے مردانہ یا زنانہ امراض کا پتہ لگانے کے لیے جینیٹک ٹیسٹ کی اجازت ہے؟ جس طرح نکاح میں کفاءت کے پیشِ نظر خاندان، حسب و نسب، چال چلن، عادات و خصائل وغیرہ کی تحقیق کی اجازت ہے، کیا اسی طرح شریعت نے اس بات کی بھی اجازت دی ہے کہ امراض کا پتہ لگانے کے لیے مرد و عورت میں سے کسی کو نکاح سے پہلے کسی طبی معاینہ سے گزارا جائے؟

اس سوال کے جواب میں ہمارے علمائے کرام کے تین نظریات ہیں:

پہلا نظریہ: نکاح سے پہلے مردانہ یا زنانہ امراض کا پتہ لگانے کے لیے جینیٹک ٹیسٹ کی اجازت ہے۔ یہ نظریہ ۱۳ر علمائے کرام کا ہے، ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

● مولانا عبد السلام رضوی مصباحی، مدرسہ انوار العلوم، بلرام پور ● مولانا محمد عالمگیر رضوی مصباحی، دار العلوم اسحاقیہ جودھ پور ● مولانا منظور احمد خاں عزیزی، جامعہ عربیہ، سلطان پور ● مولانا محمد مبشر رضا ازہر مصباحی، دار العلوم شیخ احمد کھٹو، احمد آباد، گجرات ● مولانا محمد اسحاق رضوی مصباحی، کیمری، رام پور ● مولانا محمد انور نظامی مصباحی، مدرسہ فیض النبی، ہزاری باغ ● مولانا محمد نظام الدین قادری مصباحی، دار العلوم علیمیہ، جمدا شاہی ● مولانا شہاب الدین احمد نوری، دار العلوم فیض الرسول، براؤں شریف ● مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی، مدرسہ فیض العلوم، محمد آباد ● مفتی شہاب الدین اشرفی، جامع اشرف، کچھوچھہ شریف ● مولانا محمد عرفان عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور ● مولانا محمد ہارون مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور ● مولانا محمد صلاح الدین نظامی، مدرسہ فیض العلوم، جمشید پور ● مولانا نور احمد قادری مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔

ان حضرات کے دلائل کچھ اس طرح ہیں:

❖ شادی سے قبل کیے جانے والے جینیٹک ٹیسٹ میں عورت کے رحم سے مٹیریل نکالنے یا مرد کے مادۂ منویہ کی حاجت نہیں ہوتی ہے، بلکہ یہ ٹیسٹ خون کے ذریعہ ہو جاتا ہے، ایسی شکل میں امراض کا پتہ لگانے کے لیے مرد و عورت کسی کو یا دونوں کو نکاح سے قبل طبی معاینہ سے گزارنے میں شرعاً کوئی حرج نہیں ہونا چاہیے؛ کیوں کہ اس کی حیثیت زیادہ سے زیادہ ایک حفاظتی تدبیر کی ہے جس کے بارے میں شرع سے ممانعت نہیں۔ ہاں! میڈیکل کی رو سے مرد و عورت میں سے کسی کے جین میں کسی نقص کا پتہ لگنے کی صورت میں اگر یہ رشتہ نامنظور ہو تو اس کی تشہیر درست نہ ہوگی؛ کیوں کہ یہ امر دوسرے لوگوں کے لیے اس سے رشتہ نہ کرنے کا باعث ہوگا اور اس طرح آدمی "ولا تجسسوا" کی وعید میں داخل ہوگا۔ [مولانا محمد نظام الدین قادری، علیمیہ، جمدا شاہی]

❖ ظاہر ہے کہ جین اور کروموزوم کی خوبی اور خرابی معلوم کرنے کے لیے انسانی جسم سے خون ہی کشید کر کے مختلف کیمیاوی تجربہ کے مراحل سے گزارا جائے گا، یہ کروموزوم یعنی A. G. T. C سے بنی ہوئی جوڑیاں اور ان کی زنجیریں اور ان میں

پائے جانے والے جین متعدّد اور مختلف اوصاف رکھتے ہیں جن پر اولاد کی صحت مندی اور بیماری کا مدار ہے، انھیں اوصاف کے پتہ لگانے کو جینیٹک ٹیسٹ کہتے ہیں، اور اتنی جانچ کرنے میں کسی ممنوع شرعی کا ارتکاب کرنے کی نوبت نہیں آتی؛ اس لیے نکاح سے پہلے جینیٹک ٹیسٹ جائز ہونا چاہیے۔ [مولانا نصر اللہ مصباحی]

❖ احادیث کریمہ سے ثابت ہے کہ نکاح سے پہلے عورت کو دیکھ لیا جائے، چنانچہ مشکوٰۃ المصابیح میں ہے:

عن أبي هريرة قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: إني تزوّجت امرأة من الأنصار قال: " فانظر إليها؛ فإن في أعين الأنصار شيئا ". رواه مسلم(۱)

اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے ملا علی قاری علیہ الرحمہ مرقاۃ المفاتیح میں فرماتے ہیں:

قال ابن المَلِك: فيه جوازالنظر إلى المخطوبة إلى وجهها وكفَّيْها ظاهرهما وباطنهما. قلت: في دلالته على جواز النظر إلى الكفين نظر، ويأبى عنه أيضا تعليله بقوله فإن في أعين الأنصار أي بعضهم شيئا أي مما يَنفِر عنه الطبع ولا يَستحسِنه؛ لأنه رآه في الرجال فقاس النساءَ عليهم؛ لأنهن شقائق الرجال، ولذلك أطلق الأنصار، أو لتحديث الناس به، أو أنه علم بالوحي. قال القاضي رحمه الله: لعل المرادَ بقوله تزوجتُ خطَبت ليفيد الأمرَ بالنظر إليها.

وللعلماء خلاف في جواز النظر إلى المرأة التي يريد أن يتزوجها، فجوزه الأوزاعي والثوري وأبو حنيفة والشافعي وأحمد وإسحاق رحمهم الله مطلقا أذِنت المرأة أم لم تأذَن لحديثَي جابر والمغيرة المذكورَين في أول الحسان، وجوّزه مالك بإذنها، وروي عنه المنع مطلقا، قال النووي رحمه الله: قيل: المراد بقوله شيئا صُفرة أو زُرقَة، وفي هذا دلالة على جواز ذكر مثل هٰذا للنصيحة، وفيه استحباب النظر إليها قبل الخِطبة حتى إن كرِهها تركها من غير إيذاء بخلاف ما إذا تركها بعد الخِطبة، وإذا لم يمكنه النظرُ استحب أن يبعث امرأة تصفها له، وإنما يباح له النظر إلى وجهها وكفيها فحسب؛ لأنهما ليسا بعورة في حقه فيستدل بالوجه على الجمال وضدِّه، وبالكفين على سائر أعضائها باللِين والخُشونة اھ. (۲)

اس حدیث سے واضح ہے کہ نکاح سے پہلے عورت کے بارے میں اس طرح کی معلومات حاصل کر لینی چاہیے جس سے مرد کو اطمینان حاصل ہو جائے کہ یہ رشتہ نفع بخش اور اطمینان بخش ہے، اصل نفع اولاد کی پیدائش ہے اور اصل اطمینان عورت کا اندرونی بیماریوں سے محفوظ ہونا ہے۔ اس ترقی یافتہ دور میں عام طور پر یہ چیزیں طبی ٹیسٹ کے ذریعہ حاصل ہوتی ہیں؛ لہٰذا جینیٹک ٹیسٹ کی اجازت ہے، خواہ مردانہ ٹیسٹ ہو یا زنانہ۔

---

(۱) مشکاۃ المصابیح ص ۲۶۸، کتاب النکاح، باب النظر الی المخطوبة، مجلس برکات، جامعه اشرفیه، مبارك پور

(۲) مرقاۃ المفاتیح، ج۳، ص ۴۰۸

❖ مشکوٰۃ المصابیح کی دوسری حدیث ہے:

وعن معقل بن يسار قال : قال رسول الله ﷺ : " تزوَّجوا الودود الولود ؛فإني مكاثر بكم الأمم " . رواه أبو داود والنسائي .(۱)

اس حدیث کی شرح میں ملا علی قاری علیہ الرحمہ مرقاۃ المفاتیح میں فرماتے ہیں:

قال رسول الله: تزوجوا الودود أي التي تُحب زوجَها، الولود أي التي تكثُر وِلادتُها وقيد بهذَين؛ لأن الولود إذا لم تكن ودودا لم يرغَب الزوج فيها والودود إذا لم تكن ولودا لم يحصل المطلوب وهو تكثير الأمة بكثرة التوالد ويُعرف هذان الوصفان في الأبكار من أقار بهن إذ الغالب سِراية طِباع الأقارب بعضِهن إلى بعض.(۲)

حدیثِ مذکور سے واضح ہوتا ہے کہ مردانہ یا زنانہ امراض کا پتہ لگانے کے لیے وہ اسباب استعمال کرنے کی اجازت ہے جن سے مرد و عورت کے اندرونی حالات کا علم ہوجائے، خواہ وہ ٹیسٹ کے ذریعہ ہو یا کسی اور طریقے سے ہو۔[مولانا عبد السلام رضوی مصباحی، و مولانا محمد عالمگیر مصباحی]

قبل از نکاح کینسر، ایڈز وغیرہ کا پتہ لگانے کے لیے طبی تحقیق سے گزارنا شرعاً ممنوع ہونے کی وجہ سمجھ میں نہیں آتی، محض ضرر عار کو دفع کرنے کے لیے جب تحقیقِ کفاءت کی اجازت ہے تو اس قسم کے متعدّی امراض کا پتہ لگانے کے لیے طبی تحقیق کی بھی اجازت ہونی چاہیے؛ کیوں کہ اس سے ضرر مرض و موت ہے جس کی وجہ سے محظور مباح ہوجاتا ہے۔ جیسے ترك صوم للمريض اور اكل ميته للجائع وغيرهما۔[مولانا محمد انور نظامی]

اس نظریہ کے حامل بعض علمائے کرام نے چند خدشات کا ذکر کرکے ان کا ازالہ کرنے کی بھی کوشش کی ہے۔

خدشات اور ان کا ازالہ: یہاں پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر مردانہ یا زنانہ امراض کی تحقیق کے نام پر جینیٹک ٹیسٹ کی اجازت دی گئی تو کتنے ہی مرد و زن نکاح جیسی نعمت سے محروم ہو کر تجرد کی زندگی گزارنے پر مجبور ہوجائیں گے اور اس سے فتنوں کے دروازے کھلیں گے، زنا جیسی خطرناک بلا عام ہوگی؛ اس لیے اس ٹیسٹ کی اجازت دے کر مفاسد کا دروازہ نہ کھولا جائے۔

ان خدشات کا ازالہ اس طرح کیا گیا ہے:

❖ یہاں پر جینیٹک ٹیسٹ لوگوں پر لازم نہیں کیا جارہا ہے، بلکہ بات صرف جواز کی حد تک ہے، مثلاً لڑکے کے اہل خانہ لڑکی والوں سے لڑکی کے جینیٹک ٹیسٹ کا مطالبہ کر رہے ہیں تو لڑکی والوں کو اختیار ہے چاہیں تو ٹیسٹ کرا کے رپورٹ ان کو سونپ دیں اور چاہیں تو انکار کردیں اور دوسرا رشتہ تلاش کریں۔ زیادہ تر لوگ تو ایسے ہی ہیں جن کو ایسے کسی بھی ٹیسٹ سے کوئی سروکار نہیں ہوتا۔

(۱) مشكاة المصابيح ص ۲٦٧، الفصل الثانی من كتاب النكاح ، مجلس بركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور
(۲) مرقاة المفاتيح، ج۳، ص ٤٠٧

❖ اگر جینیٹک ٹیسٹ وغیرہ سارے مراحل رازدارانہ طور پر انجام دیے جائیں اور ان کی تشہیر نہ کی جائے تو فتنوں سے بچا جاسکتا ہے۔

❖ جینیٹک ٹیسٹ کے ذریعہ جب امراض معلوم ہوں گے تو ان کے ازالے کی فکر بھی ہوگی اور بیماری خواہ کیسی ہی خطرناک کیوں نہ ہو اس کا علاج ضرور موجود ہے حدیث پاک میں ہے : ما أنزل الله داءً إلا أنزل له شفاءً (۱) اس طرح لوگوں میں ان بیماریوں کے ازالے کی تحریک پیدا ہوگی اور معاشرے سے بیماریوں کا خاتمہ ہوگا۔

❖ جب جینیٹک ٹیسٹ کا رواج ہوجائے گا تو لوگ اپنی اولاد کا جینیٹک ٹیسٹ شادی کی عمر سے پہلے ہی کرالیا کریں گے اور کوئی بیماری سامنے آنے کی صورت میں اس کے علاج کی تدبیر کریں گے تو اس طرح بہتر معاشرہ تشکیل پائے گا۔ [مولانا محمد ہارون مصباحی، و مولانا محمد عرفان عالم مصباحی]

دوسرا نظریہ: نکاح سے پہلے مردانہ یا زنانہ امراض کا پتہ لگانے کے لیے جینیٹک ٹیسٹ کی ضرورت ہو تو جائز ہے، ورنہ ناجائز ہے۔ یہ نظریہ مفتی شہاب الدین اشرفی، جامع اشرف، کچھوچھہ شریف کا ہے۔ موصوف نے اس نظریہ کی صراحت تو نہیں کی ہے، لیکن ان کے کلام سے کچھ ایسا ہی معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ وہ اپنے مقالہ میں رقم طراز ہیں:

” اگر کوئی مرد یا عورت معاشرہ میں کسی مرض سے مطعون ہے جس کے سبب اس کے نکاح میں دشواری پیش آرہی ہے تو اس کے لیے شرعاً جینیٹک ٹیسٹ کرانا جائز ہے؛ کیوں کہ اس قسم کی اذیت کو دفع کرنے کے لیے جینیٹک ٹیسٹ میں پائے جانے والے مفاسد کے ارتکاب کی شرعاً اجازت ہوگی۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام پر بنی اسرائیل نے آدر ہونے کا الزام لگا کر ان کو اذیت دی تو اللہ تعالیٰ نے ان کو ”فر الحجر بثو به“ والے واقعہ کے ذریعہ اس الزام سے بری ہونا ثابت کردیا۔ شوقیہ ٹیسٹ کرانا ممنوع ہے کیوں کہ جو چیز ضرورت کے سبب مباح ہوتی ہے اس کی اباحت ضرورت کی حد تک ہوتی ہے“ ۔

تیسرا نظریہ: نکاح سے پہلے مردانہ یا زنانہ امراض کا پتہ لگانے کے لیے جینیٹک ٹیسٹ کی اجازت نہیں، اور نہ مرد و عورت کو اس طرح کے کسی طبی معاینہ سے گزارنا صحیح ہے۔ یہ نظریہ ۱۷ علمائے کرام کا ہے، ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں :

• مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، مدرسہ سراج العلوم، مہراج گنج • مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، جامعہ عربیہ ضیاء العلوم، بنارس • مولانا محمد رفیق عالم رضوی مصباحی، جامعہ نوریہ رضویہ، بریلی شریف • مولانا شبیر احمد مصباحی، مدرسہ سراج العلوم، مہراج گنج • مولانا محمد سلیمان مصباحی، جامعہ عربیہ، سلطان پور • مولانا محمد مسیح احمد قادری مصباحی، جامعہ عربیہ انوار القرآن، بلرام پور • مولانا محمد قاسم اعظمی مصباحی، جامعہ احسن البرکات، مارہرہ شریف • مولانا محمد معین الدین مصباحی، دار العلوم بہار شاہ، فیض آباد • مولانا محمد ابرار احمد امجدی برکاتی، مرکز تربیت افتا، اوجھا گنج، بستی • مولانا محمد نوشاد مصباحی ازہری، جامعہ احسن البرکات، مارہرہ شریف • مولانا محمد عارف اللہ مصباحی، مدرسہ فیض العلوم، محمد آباد • مولانا ابرار احمد اعظمی، دار العلوم ندائے حق، جلال پور • مولانا زاہد علی سلامی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور • مفتی آل مصطفیٰ مصباحی، جامعہ امجدیہ

---

(۱) مشکاۃ المصابیح، ص: ۳۸۷، کتاب الطب والرقی، الفصل الأول، مجلس برکات، جامعہ اشرفیہ، مبارك پور

رضویہ، گھوسی • مولانا ناظم علی رضوی مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور • مولانا محمد عابد حسین قادری مصباحی، مدرسہ فیض العلوم، جمشید پور • مفتی شیر محمد رضوی، دارالعلوم اسحاقیہ، جودھ پور، راجستھان۔

ان حضرات کے دلائل کچھ اس طرح ہیں :

❖ اس ٹیسٹ میں عورت کے رحم سے کچھ مادّہ نکالا جاتا ہے جو دو خرابیوں سے خالی نہیں۔(۱) عورت کے رحم میں زخم آنا جس میں خود عورت کے لیے ضرر ہے۔(۲) غیر کے سامنے عورتِ غلیظہ کا کھولنا جو شرعا حرام و گناہ اور موجبِ لعنتِ خداوندی ہے، مشکوٰۃ المصابیح میں ہے: لعن الله الناظر والمنظور اليه .(۱)

طبیب کے لیے بھی اس کا دیکھنا اور چھونا اسی وقت جائز ہے جب کہ اس پر ضرورتِ شرعیہ یا حاجتِ شرعیہ کا تحقق ہو جائے۔ ہدایہ کتاب الکراہیۃ میں ہے:

ويجوز للطبيب أن ينظر إلى موضع المرض منها للضرورة ... ولا يحل له أن يمَسّ وجهَها و لا كفها وإن كان يأمَن الشهوة لقيام المحرم و انعدام الضرورة و البلوىٰ .(۲)

فقہا کے نزدیک استنجا جو انسانی ضرورت ہے اس کے لیے کسی کے سامنے ستر کھولنا جائز نہیں تو جہاں سرے سے ضرورت ہی نہ ہو وہاں عورتِ غلیظہ کھولنا کیوں کر روا ہوگا۔[مولانا قاضی فضل رسول مصباحی و مولانا محمد رفیق عالم رضوی مصباحی]

❖ مردانہ اور زنانہ امراض جو نکاح کے اصل مقصد میں حارج ہیں اور مرد و زن کا جن بیماریوں سے محفوظ رہنا ایک پاکیزہ معاشرہ اور زوجین کی خوش گوار زندگی کا اصل راز ہے، جینیٹک ٹیسٹ اس کے بارے میں کچھ نشاندہی نہیں کرتا، مثلا مرد کے پوشیدہ جسم میں سحر یا مرض کی وجہ سے قوت جماع کا فقدان، مرد کا ایسا صغیر الآلہ یا مقطوع الآلہ ہونا کہ وظیفۂ زوجیت ادا کرنے سے قاصر ہو، شکّاز یعنی ایسا سریع الانزال جو اختلاط سے پہلے ہی جمود و تعطل کا شکار ہو جائے، یا ذکاوتِ حس کا ایسا شکار کہ جنس مخالف سے گفتگو کرتے کرتے اس کی قوت ممسکہ جواب دے جائے، عورت کے پوشیدہ جسم میں رتق، یا قرن کا پایا جانا جس کی وجہ سے وہ مرد کے قابل نہ ہو۔

اب اگر ایک توہم پرستی کی بنیاد پر ازدواجی رشتہ میں منسلک ہونے سے پہلے جینیٹک ٹیسٹ کرانے کی اجازت دے دی جائے تو عین ممکن ہے کہ کسی شخص کے اندر قوت شہوانی کا ہیجان اس قدر ہو کہ شریعت نے اس پر نکاح کرنا فرض قرار دیا ہو، مگر جین کی خرابی سے طبی رپورٹ اسے نکاح کا نااہل قرار دے دے، اور مصلحت شرع کے واقف کار سے پوشیدہ نہیں کہ جس پر شریعت نے نکاح کرنا فرض قرار دیا ہو اگر جینیٹک ٹیسٹ رپورٹ کے پیش نظر ایسے شخص پر حکم امتناعی نافذ کر دیا جائے تو اس پر فتن ماحول میں مزید فتنوں کو ہوا دینے کے مترادف ہوگا۔ والفتنة أشد من القتل۔ پھر سماج میں اس شخص کی بے آبروئی، انگشت نمائی، بدگمانی اور تہمت و غیبت کا جو بازار گرم ہوگا وہ ایک الگ مصیبت ہوگی، جب کہ ہمارے نبی صلی اللہ

(۱) مشكاة المصابيح ص ۲۷۰، كتاب النكاح، الفصل الثالث، مجلس بركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور
(۲) هدايه ج ٤، ص ٤٤٣، كتاب الكراهية، فصل في الوطي والنظر والمس، مجلس بركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور

تعالیٰ علیہ وسلم نے بدگمانی اور تہمت کی جگہوں سے بچنے کی تاکید فرمائی ہے۔[مولانا ابرار احمد اعظمی]

❖ عورت کے اندر قوت تولید ہے یا نہیں؟ اس کی جانچ کے لیے گوکہ جینیٹک ٹیسٹ ایک کامیاب ذریعہ ہے، لیکن یہ متعدّد عیوب و نقائص اور اندرونی خامیوں پر مشتمل ہے؛ اس لیے نکاح سے قبل شرعاً جینیٹک ٹیسٹ کی اجازت نہ ہوگی۔ اس امر کی جانچ کے لیے کہ عورت کے اندر قوت تولید ہے یا نہیں، حدیث اور شارحین حدیث کی وضاحت پر اکتفا کیا جائے گا؛ اس لیے کہ جینیٹک ٹیسٹ کے ذریعہ کروموزومس کے صالح اور ناقص ہونے کا پتہ لگاتے ہیں اور کروموزومس ماں باپ ہی سے آتے ہیں تو اس کا اندازہ ماں باپ کو دیکھ کر کیا جا سکتا ہے جیسا کی شارحین حدیث نے اس کی وضاحت کر دی ہے۔

علاوہ ازیں ایک مسلمان کو اس ٹھوس حقیقت پر بھی ایمان رکھنا فرض ہے کہ تولید و عدم تولید کا مسئلہ بھی تقدیر سے جڑا ہوا ہے، اس کا عقل سے تعلق نہیں، مشاہدہ شاہد ہے کہ مرد و عورت بانجھ ہوتے ہیں، لیکن کسی وجہ سے عورت مرد سے علاحدہ ہو کر دوسرے سے نکاح کرتی ہے تو اس کے اولاد ہو جاتی ہے اور یہی حال مرد کا بھی ہوتا ہے۔

[مولانا محمد ابرار احمد امجدی و مولانا زاہد علی سلامی مصباحی]

❖ جینیٹک ٹیسٹ میں ایک یا ایک سے زائد عضو کی قطع و برید ہوتی ہے جو بلا ضرورت حرام سخت حرام ہے، یہ عضو اللہ عزوجل کی امانت ہے اس میں بلا ضرورت شرعیہ قطع و برید امانت میں خیانت ہے۔[مفتی آل مصطفیٰ مصباحی]

❖ فقہی عبارتوں سے ثابت ہے کہ علاج و دوا واجب نہیں، بلکہ فعل مباح ہے، اور جینیٹک ٹیسٹ میں شرم گاہ دیکھنا، دکھانا اور چھونا لازم، اور یہ بلا ضرورتِ شرعیہ حرام و گناہ، تو ایک فعل مباح کے لیے فعل حرام کی اجازت کیسے دی جا سکتی ہے؛ لہٰذا اس کی اجازت نہ ہوگی۔[مولانا محمد رفیق عالم رضوی مصباحی]

❖ پھر اس ٹیسٹ سے بہت سے راز سربستہ کھل جائیں گے جس کی ہمیں اجازت نہیں۔ تفسیر کبیر میں ہے:

ولا تجتهدوا في طلب اليقين في معايب الناس .(۱)

اور تفسیر روح البیان میں ہے:

ولا تبحثوا عن عورات المسلمين و عيوبهم . (۲) [مولانا محمد ابرار احمد امجدی]

❖ اللہ جل شانہ کا ارشاد ہے: وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ جس کے بارے میں علم نہ ہو اس کے پیچھے نہ پڑو۔ لہٰذا مرد و عورت کے باطنی امراض کی چھان بین کی اجازت نہ ہوگی۔ حدیث شریف میں ہے: لا ضرر و لا ضرار في الإسلام۔(۳) نیز ایک امر موہوم باطنی مرض کی تحقیق کے لیے کشف عورت، مادہ منویہ

(۱) تفسیرِ کبیر، ج:۱۰، ص:۱۱۰

(۲) تفسیرِ روح البیان، ج:۹، ص:۸۶

(۳) سنن ابن ماجه، ج:۲، ص:۱۶۹، باب من بنى في حقه مايضر بجلاه .

کا اخراج، جسمانی اذیت، مال کا صرفہ اور وقت کا ضیاع جیسے امور کا ارتکاب بلا وجہ شرعی کرنا لازم آئے گا؛ اس لیے نکاح کے لیے جینیٹک ٹیسٹ کی اجازت نہیں ہوگی کہ قاعدہ مشہور ہے: درء المفاسد أولیٰ من جلب المنافع. [مولانا محمد معین الدین مصباحی]

❖ حدیث شریف میں ہے:

إذاأ تاكم من ترضون خلقه و دينه فزوِّجوه ،إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض و فساد عريض . (۱)

اس حدیث سے پتہ چلتا ہے کہ اگر مرد و عورت دین دار اور اچھے اخلاق و اوصاف والے ہوں تو نکاح کر دینا چاہیے ورنہ زمین میں فساد ہوگا۔ اب اگر جینیٹک ٹیسٹ کی اجازت دی جائے اور اس کے ذریعہ رپورٹ آئے کہ مرد یا عورت میں تولید کی صلاحیت نہیں ہے تو کوئی بھی ان سے نکاح کرنے کے لیے تیار نہ ہوگا، اور ایسی صورت میں ان کے ذریعہ زمین میں فساد ہو سکتا ہے۔

❖ قبل از دواج اس ٹیسٹ کا مقصد یہ ہے کہ مرد و عورت کے اندر اگر کوئی بیماری ہو تو ظاہر ہو جائے، اب اگر اس کی اجازت دے دی جائے تو فریقین میں سے ہر ایک کی کوشش یہ ہوگی کہ رپورٹ ایسی آنی چاہیے جو اس کو ہر بیماری سے بَری ثابت کر دے، اور اس کے لیے وہ ڈاکٹروں کو رشوت دے کر ایسی رپورٹ حاصل بھی کر لیں گے، تو اس طرح سے قبل نکاح اس ٹیسٹ کا جو مقصد ہے وہ فوت ہو جائے گا اور ساتھ ہی ساتھ رشوت کے لین دین کی ایک نئی راہ کھل جائے گی جو حرام ہے۔ [مولانا محمد نوشاد مصباحی ازہری]

❖ سماجی طور پر یہ ٹیسٹ اس لیے نامناسب اور مضر ہے کہ اس سے یہ خطرہ ہے کہ اگر کسی کی ٹیسٹ رپورٹ میں کوئی نقص آیا اور لوگوں کو اس کی اطلاع ہوگئی تو وہ پوری طرح سماج سے الگ تھلگ ہو کر رہ جائے گا جس کا لازمی نتیجہ ہوگا اس کا دل شکستہ، مایوس اور کبیدہ خاطر ہونا۔ اور اس کے خاندان کے دوسرے لڑکوں اور لڑکیوں کی شادیوں میں سخت مشکلات کھڑی ہونا۔ [مولانا محمد عارف اللہ مصباحی]

☆ اب یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب نکاح میں کفاءت کے پیشِ نظر خاندان، حسب و نسب، پیشہ، چال چلن اور عادات و خصائل وغیرہ معلوم کرنے کی اجازت ہے تو اس کے صحت و مرض کے بارے میں جاننے کے لیے جینیٹک ٹیسٹ کی اجازت کیوں نہیں ہو سکتی؟

❖ ہمارے بعض مندوبینِ کرام نے اس کا جواب یہ دیا کہ: اس مسئلہ کا قیاس مسئلہ کفاءت پر نہیں کیا جا سکتا، **اولاً:** اس لیے کہ قیاس مجتہد کا وظیفہ ہے اور ہم مقلد ہیں۔ **ثانیاً:** اس لیے کہ مسئلہ کفاءت پر نص شرعی موجود ہے اور مسئلہ ہذا پر کوئی نص فقہی تک موجود نہیں۔ **ثالثاً:** نکاح میں کفاءت کے پیش نظر حسب و نسب، صنعت و حرفت اور عادات و خصائل وغیرہ کی تحقیق کرنے میں کسی فعل حرام کا ارتکاب لازم نہیں آتا، اور اس میں بلا ضرورت شرعیہ فعل حرام کا ارتکاب لازم آتا ہے؛ اس لیے اُس کی اجازت ہے اور اِس کی اجازت نہیں ہے۔ [مولانا محمد رفیق عالم رضوی مصباحی]

---

(۱) سنن ابن ماجه، ج:۱، ص:۱٤۱، باب الأكفاء من أبواب النكاح

دوسرا سوال اور اس کے جوابات

دوسرا سوال ہے: بچے کو پیدائشی امراض اور خلقی کمزوریوں سے بچانے کے لیے جینیٹک ٹیسٹ کرانا جائز ہے یا ناجائز؟

اس سوال کے جواب میں ہمارے علمائے کرام کے تین نظریات ہیں:

پہلا نظریہ: بچے کو پیدائشی امراض اور خلقی کمزوریوں سے بچانے کے لیے جینیٹک ٹیسٹ کرانا جائز ہے۔ یہ نظریہ ۱۳؍ علمائے کرام کا ہے، ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

• مولانا عبد السلام رضوی مصباحی، مدرسہ انوار العلوم، بلرام پور • مولانا محمد عالمگیر رضوی مصباحی، دار العلوم اسحاقیہ، جودھ پور • مولانا منظور احمد خاں عزیزی، جامعہ عربیہ، سلطان پور • مولانا محمد مبشر رضا ازہر مصباحی، دار العلوم شیخ احمد کھٹو، احمد آباد، گجرات • مولانا محمد انور نظامی مصباحی، مدرسہ فیض النبی، ہزاری باغ • مولانا محمد معین الدین مصباحی، دار العلوم بہار شاہ، فیض آباد • مولانا شہاب الدین احمد نوری، دار العلوم فیض الرسول، براؤں شریف • مفتی شہاب الدین اشرفی، جامع اشرف، کچھوچھہ شریف • مولانا محمد عرفان عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور • مولانا محمد ہارون مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور • مولانا زاہد علی سلامی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور • مولانا نور احمد قادری مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور • مولانا ناظم علی رضوی مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔

ان حضرات کے دلائل کچھ اس طرح ہیں:

❖ اس جانچ کے بارے میں معلوم ہوا کہ اس میں بھی رحم مادر سے کچھ نکالنے کی ضرورت نہیں پڑتی، بلکہ ماں کے خون کی جانچ سے ہی بچے کی بیماریوں کا پتہ چل جاتا ہے؛ لہٰذا اس کی اجازت ہونی چاہیے کیوں کہ شریعت طاہرہ نے اگر علاج کا وجوبی حکم نہیں دیا ہے تو اس سے روکا بھی نہیں ہے۔

مشکوٰۃ شریف میں ہے:

”قال رسول الله ﷺ: ما أنزل الله داءً إلا أنزل له شفاءً“ . (۱)

اور اسی میں دوسری حدیث ہے:

” قالوا : یا رسول الله ! أ فنتداوى ؟ قال : نعم یا عباد الله! تداوَوا ، فإن الله لم یضع داءً إلا وضع له شفاءً غیر داءٍ واحد الهرم “ .(۲)

اور جانچ علاج ہی کے لیے ہے؛ لہٰذا اس کی اجازت ہونی چاہیے۔ [مختلف مقالات]

❖ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

”لا ینبغي للحامل أن تَحتجم ولا تفتصد مالم یتحرك الولدُ فإذا تحرك جاز مالم تقرُب

---

(۱) مشکاۃ المصابیح ص ۳۸۷، کتاب الطب والرقیٰ، الفصل الأول، مجلس برکات، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

(۲) مشکاۃ المصابیح ص ۳۸۷، کتاب الطب والرقیٰ، الفصل الأول، مجلس برکات، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

الولادة محافظة على الولد إلا إذا لحقها ضرر بين. (۱)

اس جزئیہ فقہیہ سے ظاہر ہے کہ شکم مادر میں پل رہے جنین کی حفاظت کی وجہ سے حاملہ کو فصد و حجامت کی اجازت نہیں تاکہ جنین کا ضیاع و سقوط نہ ہو، پس اس جزئیہ سے جنین کی حفاظت کی خاطر جینیٹک ٹیسٹ کی بھی اجازت ہونی چاہیے ؛تاکہ بچہ پیدائشی امراض اور خلقی کمزوریوں سے محفوظ رہے۔ [مولانا محمد معین الدین مصباحی]

❖ صاحبِ جلالین "هُوَ الَّذِیْ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا ☆ " کی توضیح میں فرماتے ہیں:

"لتنتفعوا به و تعتبروا" [ص۷]

یعنی خداوند قدوس نے دنیا کی تمام اشیا کو انسان کے نفع حاصل کرنے اور عبرت کے لیے پیدا کیا۔

سنن ابن ماجہ میں ہے:

" الحلال ما أحل الله و الحرام ما حرم الله في كتابه و ما سكت عنه فهو مما عفا عنه". (۲)

خلاصہ یہ ہے کہ حلال وہ ہے جو خداوند کریم نے اپنی کتاب مقدس میں حلال فرمایا اور حرام وہ ہے جو خدائے قدیر نے اپنی کتاب میں حرام فرمایا اور جس کا ذکر نہیں کیا وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے معاف ہے، اس کے کرنے پر کوئی مؤاخذہ نہیں ہے۔

حضرت علامہ ملا علی قاری علیہ رحمۃ الباری اس حدیث پاک کے تحت فرماتے ہیں :"فيه أن الأصل في الأشياء الإباحة" یعنی اشیا میں اصل جائز ہونا ہے؛ لہذا احفاظتی تدابیر کے لیے اور اپنے بچوں کو بیماریوں اور خلقی کمزوریوں سے بچانے کے لیے جینیٹک ٹیسٹ کرانا اور اس سے فائدہ اٹھانا جائز و درست ہے۔ [مولانا عبد السلام رضوی و مولانا محمد عالمگیر رضوی مصباحی]

❖ دور حاضر میں بعض بیماریوں کا موروثی ہونا تحقیق و تجربے سے ثابت ہو چکا ہے اور اس کی تائید حدیث پاک سے بھی ہوتی ہے کہ ماں باپ اور ان کے خاندان والوں کی بعض جسمانی خصوصیات ہونے والے لڑکے میں پائی جاتی ہیں؛ لہذا بچے کو پیدائشی امراض اور خلقی کمزوریوں سے بچانے کے لیے جینیٹک ٹیسٹ کرانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

[مفتی شہاب الدین اشرفی]

❖ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

" الإشتغال بالتداوي لابأس به. "(۳)

مگر اس شرط کے ساتھ کہ جینٹک ٹیسٹ کے لیے کوئی زن طبیبہ ہو، عورت کی صحت اور اس کے جسم پر منفی اثرات مرتب نہ ہوں اور نیت میں اخلاص ہو، امراض کی تحقیق مقصود ہو، ذکور واناث کی تعیین مقصود نہ ہو۔ [مولانا محمد معین الدین مصباحی]

❖ سوالنامے میں نفع و نقصان جو شمار کرائے گئے ہیں اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ نفعه أكثر من ضره ؛ لہذا بچے کو

(۱) فتاویٰ عالمگیری، ج:۵، ص:۳۵۵، كتاب الكراهية، الباب الثامن عشر في التداوي والمعالجات.
(۲) سنن ابن ماجه، ج:۲، ص:۲٤۱، باب أكل الجبن والسمن
(۳) فتاویٰ عالمگیری، ج:۵، ص:۳۵٤، كتاب الكراهية، الباب الثامن عشر في التداوي والمعالجات.

پیدائشی امراض اور خلقی کمزوریوں سے بچانے کے لیے جینیٹک ٹیسٹ کرانے میں شرعاً کوئی قباحت نظر نہیں آتی رہا نر و مادہ کا پتہ چل جانے پر حمل ساقط کرادینا، تو یہ ان کا اپنا ذاتی فعل ہے۔ [مولانا منظور احمد خاں عزیزی]

ایک سوال اور اس کا جواب: سوال نامے میں ہے: جین پوری زندگی اسی شکل میں رہتا ہے جس شکل میں وہ ماں باپ سے آیا ہے، یعنی بدلتا نہیں ہے، خراب ہے تو خراب ہی رہے گا، اچھا ہے تو اچھا ہی رہے گا۔

اب سوال یہ ہے کہ اگر ماں باپ سے آنے والے جین میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی ہے تو جانچ کے بعد بچے کو پیدائشی امراض اور خلقی کمزوریوں سے کیسے بچایا جاسکتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے یہ تصور تھا کہ جین بدلتا نہیں، مگر اب یہ تصور بدل چکا ہے اور اب جین کی تبدیلی ممکن ہے۔ چنانچہ "ماہ نامہ اردو سائنس، نئی دہلی" کے مارچ ۲۰۱۳ء کے شمارے میں ہے: "ایک حالیہ دریافت کی رو سے جسے بلا شبہہ ڈی این اے کی دریافت کے بعد سب سے بڑی دریافت کہا جائے گا، یہ تصور تبدیل ہوتا نظر آرہا ہے، اس کے مطابق ہمارے ڈی این اے میں آویزاں جینس نہ صرف تبدیل ہوسکتے ہیں، بلکہ تبدیل شدہ جینس ہماری اگلی نسلوں میں منتقل بھی ہوسکتے ہیں۔" [مولانا محمد عرفان عالم مصباحی]

دوسرا نظریہ: بچے کو پیدائشی امراض اور خلقی کمزوریوں سے بچانے کے لیے جینیٹک ٹیسٹ کرانا جائز نہیں ہے۔

یہ نظریہ ۹ر علمائے کرام کا ہے، ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

• مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، مدرسہ سراج العلوم، مہراج گنج • مولانا محمد رفیق عالم رضوی مصباحی، جامعہ نوریہ رضویہ، بریلی شریف • مولانا شبیر احمد مصباحی، مدرسہ سراج العلوم، مہراج گنج • مولانا محمد سلیمان مصباحی، جامعہ عربیہ، سلطان پور • مولانا محمد مسیح احمد قادری مصباحی، جامعہ عربیہ انوار القرآن، بلرام پور • مولانا محمد ابرار احمد امجدی برکاتی، مرکز تربیت افتا، اوجھا گنج، بستی • مولانا محمد عارف اللہ مصباحی، مدرسہ فیض العلوم، محمد آباد • مفتی آل مصطفیٰ مصباحی، جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی • مولانا عابد حسین مصباحی، مدرسہ فیض العلوم، جمشید پور۔

ان حضرات کے دلائل کچھ اس طرح ہیں:

❖ اس کے ناجائز ہونے کی چند وجہیں ہیں: **اولاً:** عمومی طور پر ایسا نہیں ہوتا؛ کیوں کہ یہ ٹیسٹ جانوروں اور نباتات میں چل رہا ہے، انسانوں میں ابھی شروعات ہوئی ہے، وہ بھی بہت محدود پیمانے پر، تو اس کی حیثیت امر نادر، بلکہ نادر تر کی ہوئی، اور فقہا نادر پر حکم نہیں لگاتے یا اس پر گفتگو بہت کم کرتے ہیں، کثیر الوقوع اور عادی امور پر حکم لگاتے ہیں۔ ایسے امور کی اجازت تحققِ ضرورت یا حاجت بمنزلۂ ضرورت کی صورت میں ہوتی ہے اور امر نادر غیر موجود بالفعل میں نہ ضرورت متحقق ہوتی ہے، نہ حاجتِ عامہ، نہ خاصہ، تو شرعاً اس کی اجازت کا سبب متحقق نہیں؛ لہٰذا اجازت بھی نہیں۔

ثانیاً: بچے کے اندر پیدائشی مرض لاکھوں کروڑوں میں ایک ہوسکتا ہے، تو اس انتہائی نادر، بلکہ دوسرے لفظوں میں امر موہوم کے لیے اس قسم کے ٹیسٹ کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

ثالثاً: جس بچے میں کروموسوم و جین کی کمزوری کی وجہ سے پیدائشی مرض و خلقی کمزوری ہوگی، ڈاکٹروں کے بیان کے مطابق اس مرض یا خلقی کمزوری کا ازالہ انتہائی مشکل امر ہے؛ لہٰذا اگر جینیٹک ٹیسٹ کرا بھی دیا جائے تو خاطر خواہ فائدہ نہ ہوگا، تو بات وہی ہوئی کہ ضرورت متحقق نہیں ہوئی۔

رابعاً: علاج مظنونات کی قبیل سے ہے، اس کے ترک پر موت واقع ہو جائے تو گناہ نہیں۔ کما فی رد المحتار : يأثم بترك الأكل مع القدرة عليه حتى يموت بخلاف التداوي ولو بغير محَرَّم فإنه لو تركه حتى مات لا يأثَم كما نص عليه؛ لأنه مظنون الخ". اور جینیٹک ٹیسٹ کی حیثیت امر مظنون کی بھی نہیں کہ ٹیسٹ سے قبل کسی مرض کا پتہ نہیں چلتا، ٹیسٹ کے بعد ہی مرض ہونے نہ ہونے کا پتہ چلتا ہے تو اس کی حیثیت مرض کے لیے دوا کرنے جیسی بھی نہیں ہوئی، بلکہ اس سے بھی ردی ہوئی۔

خامساً: جو چیز فی الحال موجود و معلوم نہیں، اس کا پتہ لگانے کے لیے محظور شرعی کا ارتکاب کیوں کر روا ہوگا؟۔

[مفتی آل مصطفیٰ مصباحی]

- جینیٹک ٹیسٹ جسمانی نقصان اور شرعی قباحت پر مشتمل ہوتا ہے، جیسا کہ پہلے سوال کے جواب میں تفصیل سے بیان کیا گیا ہے؛ لہٰذا اس کے پیش نظر بچے کو پیدائشی امراض اور خلقی کمزوریوں سے بچانے کے لیے جینیٹک ٹیسٹ کی شرعی اجازت نہیں۔[متعدد مقالات]
- مرض کا علاج کرانا واجب نہیں، تو اس کے لیے بلا ضرورت شرعیہ منہیات شرعیہ کا ارتکاب کیوں کر جائز ہوگا، اور یہاں تو مرض بھی موہوم ہے کہ ماں کے بطن میں بچہ بیمار ہے بھی یا نہیں؟ اور عورتِ غلیظہ کے کشف کی وجہ سے بے ستری یقینی؛ لہٰذا موہوم بیماری کی جانچ کے لیے ارتکاب کبیرہ کی اجازت نہ ہوگی۔[مولانا قاضی فضل رسول مصباحی]
- جینیٹک ٹیسٹ اور اس طرح کے دیگر ٹیسٹ امراض کی تشخیص و تفتیش کے لیے کرائے جاتے ہیں، اور یہاں ابھی مرض ہی کا تحقق نہیں، بلکہ اس کا صرف احتمال ہے تو ایک امر موہوم کے لیے ایک حرام متیقن کی اجازت نہیں دی جا سکتی
- علاوہ ازیں اس میں بلا ضرورت شرعیہ فعلِ حرام کا ارتکاب لازم آتا ہے۔ اور اس ٹیسٹ میں جنین کے مذکر اور مؤنث ہونے کا بھی پتہ لگ جاتا ہے اور بہت سے لوگ لڑکی ہونے کی صورت میں حمل ساقط کرا دیتے ہیں؛ اس لیے سدّ بابِ معصیت کے لیے ہرگز اس کی اجازت نہ ہوگی، فقہ حنفی کے ذخائر میں اس کی بہت سی نظیریں ہیں جہاں سدّ بابِ معصیت کے لیے عدم جواز کا حکم دیا گیا ہے کما لا يخفى على أصحاب الفقه والإفتاء۔

[مولانا محمد رفیق عالم رضوی مصباحی]

تیسرا نظریہ: بچہ کو پیدائشی امراض یا خلقی کمزوریوں سے بچانے کے لیے جینیٹک ٹیسٹ جائز ہے یا نہیں؟ اس میں مندوبین کرام کا ایک طبقہ تفصیل کا قائل ہے، اور پھر ان کی تفصیلات بھی الگ الگ ہیں؛ اس لیے ہم ہر ایک کی رائے تقریباً انھیں کے الفاظ میں درج کرتے ہیں:

❖ مولانا ابرار احمد اعظمی فرماتے ہیں:

جینیٹک ٹیسٹ کے ذریعہ شکم مادر میں پلنے والے جنین کی بیماریوں کا معاینہ دوطرح سے ہوتا ہے:(۱) اِنْوِیْسِو پرِي نیٹل ٹیسٹ۔ INVASIVE PRE NATAL TESTS (۲) نان اِنْوِیْسِو پرِي نیٹل ٹیسٹ۔[NON INVASIVE PRE NATAL TESTS]

اِنْوِیْسِو پرِي نیٹل ٹیسٹ میں ناف کے ارد گرد طبی اوزار سے زخم لگا کر ماں کے شکم سے سیال مادہ نکالا جاتا ہے جسے مختلف طبی مراحل سے گزار کر جنین کی بیماری معلوم کی جاتی ہے۔ انڈو، ڈی، این، اے، لیب [INDO D. N. A.LAB] کے مطابق اس ٹیسٹ کی فیس چھبیس ہزار پانچ سو روپے [RS.26,500] ہے، جب کہ نان اِنْوِیْسِو پرِي نیٹل ٹیسٹ میں کسی جراحتی آلہ کی مدد لیے بغیر یہ ٹیسٹ ہو جاتا ہے جیسا کہ سونوگرافی وغیرہ میں ہوتا ہے۔ اس ٹیسٹ کی فیس چھیانوے ہزار پانچ سو روپے [RS.96,500] ہے۔

ظاہر ہے کہ حاملہ کو اذیت دینے یا اس قدر زر کثیر خرچ کرنے کے لیے کم از کم کسی ماہر امراض ڈاکٹر سے استصواب رائے ضروری ہونا چاہیے، اور ناگزیر حالات کے پیش نظر ہی ایسے ٹیسٹ کی اجازت ہونی چاہیے۔ فإن المال شقيق النفس، والمبتلى ببليتين يختار الأهون.

لہٰذا جو عورتیں دوران حمل بیماریوں سے پریشان ہوں، ہر طرح کا علاج و معالجہ بے سود ہو اور کسی ماہر امراض ڈاکٹر کی تصویب رائے سے غلبۂ ظن حاصل ہو کہ جینیٹک ٹیسٹ سے بیماری کی شناخت ہو جائے گی اور اس کی روشنی میں علاج بھی مؤثر ہوگا تو اس طرح کے ناگزیر حالات میں طبی ضرورت کے پیش نظر جینیٹک ٹیسٹ کرانے کی اجازت ہونی چاہیے۔ فإن الضرر يزال،(۱) و الضرورات تبيح المحظورات. [مولانا ابرار احمد اعظمی]

❖ مولانا محمد نوشاد مصباحی ازہری لکھتے ہیں:

بچہ کو پیدائشی امراض یا خلقی کمزوریوں سے بچانے کے لیے جینیٹک ٹیسٹ جائز ہے یا نہیں؟ اس کی دو صورتیں ہیں: یہ ٹیسٹ چار مہینے سے پہلے ہوگا یا اس کے بعد۔ دوسری صورت میں یعنی چار مہینے کے بعد یہ ٹیسٹ جائز نہیں۔ وجوہات مندرجہ ذیل ہیں:

پہلی وجہ: اگر چار ماہ بعد اس کی اجازت دی جائے اور اس کے ذریعہ یہ معلوم ہو کہ بچہ ایسے پیدائشی امراض سے دوچار ہوگا جن کا علاج بہت مشکل ہے تو بچے کے والدین کی یہ کوشش ہوگی کہ اس کا اسقاط کرا دیا جائے؛ تاکہ وہ ان کے لیے مشکلات کا باعث نہ بنے، حالانکہ وہ نفس محترم ہے جس کا اسقاط جائز نہیں ہے۔

اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے:

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ۔(۲)

---

(۱) غمز العيون والبصائر، ج:۱، ص:۱۱۹، القاعدة الخامسة، ادارة القرآن والعلوم الاسلامية، كراچی.
(۲) الانعام، آیت:۱۵۱

چونکہ اس ٹیسٹ کا جائز ہونا ان نفوسِ محترمہ کے اسقاط کا سبب بنے گا جن کے خلقی امراض میں مبتلا ہونے کا ظن غالب ہے اس لیے یہ ٹیسٹ جائز نہیں ہوگا۔

دوسری وجہ: اس ٹیسٹ میں جنین اور ام جنین کو نقصان پہنچنے کا بھی خطرہ ہے، اور کسی کو ضرر پہنچانا شرعاً جائز نہیں ہے جیسا کہ اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے: لا ضرر و لا ضرار۔(۱)

اور پہلی صورت یعنی اگر قبل نفخ روح یہ ٹیسٹ کرایا جائے اور اس کے لیے کوئی ایسا طریقہ ہو جس میں کسی امر محرم کا ارتکاب نہ کرنا پڑے تو ایسی صورت میں جنین کو پیدائشی امراض یا خلقی کمزوریوں سے بچانے کے لیے اس ٹیسٹ کی اجازت ہوگی۔ اور اس صورت میں اگر اسقاط کی بھی ضرورت ہوئی تو بوجہ عذر اس کی بھی اجازت ہوگی۔ [مولانا محمد نوشاد مصباحی ازہری]

❖ مولانا قاضی فضل احمد مصباحی لکھتے ہیں:

جس عورت کے بچے دوران حمل ہی مختلف امراض اور خلقی بیماریوں سے دو چار ہوتے ہیں ان کے لیے اجازت ہے کہ بچے کو ان امراض سے بچانے کے لیے جینیٹک ٹیسٹ کرائیں، امراض کے ظاہر ہونے سے پہلے اس کی اجازت نہیں۔
[مولانا قاضی فضل احمد مصباحی]

❖ مولانا محمد قاسم اعظمی لکھتے ہیں:

جب والدین کو ایسا مرض ہو جس کے باعث یہ اندیشہ ہے کہ بچہ ناقص الخلقت یا معذور پیدا ہوگا، یا ماں باپ کو کوئی ایسا مرض ہے جس سے اندیشہ ہے کہ بچہ بھی متاثر ہوگا جیسے ایڈز یا دمہ وغیرہ امراض میں مبتلا ہیں تو ایسی صورت میں جینیٹک ٹیسٹ کی اجازت ہوگی، عام حالات میں اس کی اجازت نہ ہوگی۔ [مولانا محمد قاسم اعظمی مصباحی]

❖ مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی تحریر فرماتے ہیں:

بچے کو پیدائشی امراض یا خلقی کمزوریوں سے بچانے کے لیے محض برائے علاج جینیٹک ٹیسٹ کی اجازت نہ ہوگی کہ ثبوت ضرورت نہیں، ہاں! اگر ماں کی جان پر بن آئی ہے تو اس کے علاج کے لیے ضرورت کا ثبوت ہو جائے گا پھر وہی حکم (جواز) ہوگا جو سوال اول کے جواب میں مذکور ہوا۔ [مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی]

❖ مولانا محمد صلاح الدین نظامی لکھتے ہیں:

بچے کی پیدائشی امراض اور خلقی کمزوریوں کا پتہ لگانے کے لیے جینیٹک ٹیسٹ کی اجازت ہے، جب کہ غیر شرعی امور کا ارتکاب نہ ہو۔ [مولانا محمد صلاح الدین نظامی]

❖ مولانا محمد نظام الدین قادری مصباحی لکھتے ہیں:

سوال نامہ میں ہے: جین پوری زندگی اسی شکل میں رہتا ہے جس شکل میں وہ ماں باپ سے آیا ہے، یعنی بدلتا نہیں ہے، خراب ہے تو خراب ہی رہے گا، اچھا ہے تو اچھا ہی رہے گا۔

---

(۱) سنن ابن ماجه ص ١٦٩، ابواب الاحكام، باب من بنى فيه حقه ما يضر بجاره

اگر یہ صحیح ہے تو پھر اس ٹیسٹ کے بعد بھی بچہ کو پیدائشی امراض یا خلقی کمزوریوں سے کیسے بچایا جائے گا؟ اور حفاظتِ امراض میں اس ٹیسٹ کا کیا کردار ہوگا؟ اور اگر کسی کا یہ مقصد ہو کہ امراض اور نقص کی رپورٹ آنے پر اسقاط کرادیا جائے گا تو یہ تو بچہ کو امراض اور خلقی کمزوریوں سے بچانا نہ کہلائے گا، بلکہ عالم رنگ و بو کو اس بچے کے وجود سے بچانا ہوگا اور مرض کے ساتھ ساتھ مریض کا خاتمہ کرنے والی بات ہوگی۔[مولانا محمد نظام الدین قادری]

❖ مولانا محمد اسحاق مصباحی رام پوری اور مفتی شیر محمد خاں رضوی کے مقالات میں مجھے اس کا کوئی واضح جواب نہیں مل سکا۔ ہاں! یہ ہوسکتا ہے کہ پہلے سوال کے جواب میں ان حضرات نے اس کی بھی نیت کرلی ہو، اس لحاظ سے اول الذکر کے یہاں اس ٹیسٹ کی اجازت ہوگی اور آخر الذکر کے یہاں یہ ٹیسٹ حرام اور قطعی ناجائز ہوگا۔

تیسرا سوال اور اس کے جوابات

تیسرا سوال ہے: اگر جینیٹک ٹیسٹ سے معلوم ہوا کہ رحم مادر میں پل رہے بچے کی وجہ سے ماں کی زندگی کو شدید نقصان پہنچے گا، یا بچہ ناقص وناکارہ پیدا ہوگا، یا اپاہج ولنجا پیدا ہوگا، تو کیا چار مہینے کے بعد اس کے اسقاط کی گنجائش ہے؟

اس سوال کے دو جز ہیں: **(الف)** جینیٹک ٹیسٹ سے معلوم ہوا کہ بچہ ناقص وناکارہ، یا اپاہج ولنجا پیدا ہوگا، تو کیا چار مہینے کے بعد اس کے اسقاط کی گنجائش ہے؟

(ب) جینیٹک ٹیسٹ سے معلوم ہوا کہ رحم مادر میں پل رہے بچے کی وجہ سے ماں کی زندگی کو شدید نقصان پہنچے گا تو کیا اس صورت میں چار مہینے کے بعد حمل کے اسقاط کی گنجائش ہے؟

جز (الف) کے بارے میں تمام مقالہ نگار علمائے کرام ومحققین عظام کا اس امر پر اتفاق ہے کہ چار مہینے کے بعد اس کے اسقاط کی گنجائش نہیں ہے۔ ان کے دلائل درج ذیل ہیں:

❖ چار مہینے کے بعد اللہ تعالیٰ جنین میں روح پھونک دیتا ہے اور جب اس میں روح پھونک دی جاتی ہے تو وہ نفس محترم بن جاتا ہے اسے ضائع کرنا حرام اشد حرام ہے؛ کیوں کہ یہ ایک محترم اور معصوم انسان کا قتل ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ.(۱)

❖ فتاویٰ قاضی خاں میں ہے:

المرضعة إذا ظهر بها الحمل وانقطع لبنها وليس لأب الصغير مايستاجر به الظئر ويخاف هلاك الولد قالوا : يباح لها أن تعالج في استنزال الدم مادام الحمل نطفة أو علقة أو مضغة لم يخلق له عضو و قدروا تلك المدة بمائة و عشرين يوما ، إنما أباحوا لها إفساد

(۱) الانعام، آیت:۱۵۱

الحمل باستنزال الدم لأنه ليس بآدمي .[۱]

❖ ردالمحتار، باب نکاح الرقیق میں ہے:

قال في النهر : هل يباح الإسقاط بعد الحمل . نعم يباح مالم يتخلق منه شيء ولا يكون ذٰلك إلا بعد مائة و عشرين يوما. و هٰذا يقتضي أنهم أرادوا بالتخليق نفخ الروح و إلا فهو غلط لأن التخليق يتحقق بالمشاهدة قبل هٰذه المدة ، كذا في الفتح .[۲]

❖ فتاویٰ قاضی خاں میں ہے:

و إذا اعترض الولد في بطن الحامل ولم يجدو اسبيلا لاستخراج الولد إلا بقطع الولد إربا إربا ولو لم يفعلوا يخاف هلاك الأم . قالوا : إن كان الولد ميتا في البطن لا بأس به ، و إن كان حيا لم يجز أن يقطع الولد إربا إربا ؛ لأنه قتل النفس المحترم لصيانة نفس أخرى من غير تعدٍّ منه و ذٰلك باطل .[۳]

❖ ردالمحتار میں ہے:

يباح لها أن تعالج في استنزال الدم مادام الحمل مضغة أو علقة ولم يخلق له عضو ، و قدروا تلك المدة بمائة و عشرين يوما ، و إنماأباحو ا ذٰلك لأنه ليس بآدمي ،اھ .[۴]

❖ درمختار میں ہے:

يكره أن تسعى لإسقاط حملها ، و جاز لعذر حيث لا يتصور .[۵]

❖ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

اگر ابھی بچہ نہیں بنا ہے جائز ہے، ورنہ ناجائز ہے کہ بے گناہ کا قتل ہے اور چار مہینے میں بچہ بن جاتا ہے۔[۶]

❖ اسی میں دوسری جگہ ہے:

جان پڑ جانے کے بعد اسقاط حمل حرام ہے اور ایسا کرنے والا گویا قاتل ہے اور جان پڑنے سے پہلے کوئی ضرورت

---

(۱) فتاویٰ قاضي خان علي هامش الهنديه، ج:۳، ص :٤١٠

(۲)رد المحتار ، ج:٤، ص:۳۳۵، ۳۳٦، كتاب النكاح، باب نكاح الرقيق، مطلب: في حكم اسقاط الحمل، مطبوعه دار الكتب العلمية، بيروت

(۳) فتاویٰ خانيه ، ج: ۳، ص: ٤١٠ ، كتاب الحظر والاباحة

(۴) رد المحتار، ج:۱، ص:۵۰۰ مطلب في أحوال السقط و أحكامه، كتاب الطهارة، باب الحيض، دار الكتب العلمية، بيروت

(۵) درمختار ج:۹، ص :٦١٥، كتاب الحظر والإباحة، باب الاستبراء، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۶) فتاویٰ رضو يه ، ج:۹، ص:۱۰۱ ، نصف آخر، كتاب الحظر والإباحة، مطبوعه رضا اكيڈمی، ممبئی

ہے تو حرج نہیں۔[۱]

❖ رحم مادر میں پل رہے بچے کی وجہ سے ماں کی زندگی کو شدید نقصان پہنچنا ایک ضرر ہے، اور معصوم و محترم جان کی ہلاکت بھی ایک ضرر، بلکہ ضرر اشد ہے، اور ضرر کا ازالہ ضرر سے نہیں کیا جاتا، شریعت کا قاعدہ ہے: الضرر لا یزال بالضرر[۲]، تو ضرر اشد (جنین کی ہلاکت) سے ضرر اخف (ماں کی زندگی کو نقصان پہنچنا) کا ازالہ بدرجۂ اولیٰ نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح بچے کا ناقص و ناکارہ یا اپاہج و لنجا پیدا ہونا اس کے اسقاط کے مقابل ضرر اخف ہے؛ لہٰذا اس صورت میں بھی چار ماہ کے بعد اسقاط جائز نہیں ہو گا۔

❖ اسقاط حمل نہ کرنے کی صورت میں ماں کی زندگی کو شدید نقصان پہنچنا یا بچے کا ناقص و ناکارہ پیدا ہونا ایک امر مظنون ہے؛ کیوں کہ طبی آلات اور مشینوں کے ذریعہ تیار کردہ رپورٹوں سے یقین یا غلبۂ ظن حاصل نہیں ہوتا، جیسا کہ مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ کے پندرہویں فقہی سیمینار میں اس کے بارے میں فیصلہ ہو چکا ہے، اور اسقاط حمل کی صورت میں ایک معصوم و محترم جان کی ہلاکت امر یقینی ہے اور کسی بھی جان کو ناحق قتل کرنا حرام قطعی ہے؛ لہٰذا ایک امر مظنون سے بچنے کے لیے حرام قطعی کی ہرگز اجازت نہ ہوگی۔

❖ یہ سوال فرضی امور سے متعلق ہے، اور اگر اسے واقع مان بھی لیا جائے جب بھی مستقبل کے تصوراتی خطرات اور اندیشے کی بنا پر قتل جنین کا ارتکاب سخت حرام ہو گا؛ کیوں کہ ایک سو بیس دن کے بعد جنین میں جان پڑ جاتی ہے؛ اس لیے اس کے اسقاط کی اجازت نہیں۔ [مولانا آل مصطفیٰ مصباحی]

اور دوسرے جز کے بارے میں ہمارے محققین علمائے کرام کے دو نظریات سامنے ہیں:

پہلا نظریہ: اگر رحم مادر میں پل رہے بچے کی وجہ سے ماں کی زندگی کو شدید نقصان پہنچنے کا خطرہ ہو، تو چار مہینے کے بعد بھی اسقاط حمل کی گنجائش ہے۔ یہ نظریہ ۸/ علمائے کرام کا ہے۔ ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

• مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، مدرسہ سراج العلوم، مہراج گنج • مولانا محمد ابرار احمد امجدی برکاتی، مرکز تربیت افتا، اوجھاگنج، بستی • مولانا شہاب الدین احمد نوری، دار العلوم فیض الرسول، براؤں شریف • مولانا محمد نوشاد مصباحی ازہری جامعہ احسن البرکات، مارہرہ شریف • مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی، مدرسہ فیض العلوم، محمد آباد • مولانا محمد عارف اللہ مصباحی، مدرسہ فیض العلوم، محمد آباد • مولانا محمد صلاح الدین نظامی، مدرسہ فیض العلوم، جمشید پور • مولانا محمد عابد حسین قادری مصباحی، مدرسہ فیض العلوم، جمشید پور۔

ان حضرات کے دلائل کچھ اس طرح ہیں:

❖ جینیٹک ٹیسٹ سے اگر یہ معلوم ہو کہ رحم مادر میں پل رہے بچے کی وجہ سے ماں کی زندگی کو خطرہ لاحق ہے تو چار

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج: ۹، ص: ۲۶۰، نصف آخر، کتاب الحظر والإباحة، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی
(۲) الأشباہ والنظائر، ج: ۱، ص: ۱۰۹، القاعدة الخامسة من الفن الأول، نول کشور

ماہ بعد بھی اسقاط حمل کی اجازت ہونی چاہیے، بلکہ اگر عورت کی جان بچنا اسقاط حمل پر موقوف ہو تو اسقاط حمل ایک طرح سے ضروری ہوگا؛ کیوں کہ انسان جب دو مصیبتوں میں گرفتار ہو تو ان میں جو آسان اور کم ہو اس کے اختیار کرنے کا حکم ہے۔ اشباہ میں ہے:

مَن ابتُلي ببليَّتين و هما متساو يتان يأخذ بأيتهما شاء و إن اختلفا يختار أهونهما؛ لأن مباشرة الحرام لا تجوز إلا للضرورة و لا ضرورة في حق الزيادة . اھ .(۱)

یہاں ایک طرف بچے کی موت کا مسئلہ ہے اور دوسری طرف اس کی ماں کی موت کا مسئلہ ہے۔ ظاہر ہے کہ ماں کو بچانا زیادہ اہم ہے کیوں کہ ماں بچے کی اصل ہے اور اس کی حیات ثابت و مستقل ہے جب کہ بچے کی حیات و بقا غیر ثابت اور غیر مستقل و مظنون ہے؛ لہذا ماں کی جان بچانے کی خاطر اسقاط حمل ضروری ہوگا۔

دوسرا نظریہ: رحم مادر میں پل رہے بچے کی وجہ سے ماں کی زندگی کو شدید نقصان پہنچنے کا خطرہ ہو، تو بھی چار مہینے کے بعد اسقاط حمل کی گنجائش نہیں ہے۔ یہ نظریہ باقی تمام علمائے کرام کا ہے۔ ان حضرات کے دلائل وہی ہیں جو جز الف کے جواب میں مذکور ہیں۔

یہ ہے اس موضوع سے متعلق مقالات وآرا کا خلاصہ۔ اب اس کی روشنی میں درج ذیل امور تنقیح طلب معلوم ہوتے ہیں۔

تنقیح طلب امور

(۱) جینیٹک ٹیسٹ کا طریقۂ کار کیا ہے؟ مرد و عورت کے امراض کا پتہ لگانے کے لیے کیا طریقہ اپنایا جاتا ہے؟ اور جنین کے امراض کا پتہ لگانے کی کیا صورت ہوتی ہے؟

(۲) نکاح میں کفاءت کے پیشِ نظر خاندان، حسب و نسب، چال چلن، عادات وخصائل وغیرہ کی تحقیق کی اجازت ہے، تو کیا نکاح سے پہلے مردانہ یا زنانہ امراض کا پتہ لگانے کے لیے جینیٹک ٹیسٹ کی بھی اجازت ہے؟

(۳) بچے کو پیدائشی امراض اور خلقی کمزوریوں سے بچانے کے لیے جینیٹک ٹیسٹ کرانا جائز ہے یا ناجائز؟

(۴) اگر جینیٹک ٹیسٹ سے معلوم ہوا کہ رحم مادر میں پل رہے بچے کی وجہ سے ماں کی زندگی کو شدید نقصان پہنچے گا، تو کیا چار مہینے کے بعد اس کے اسقاط کی گنجائش ہے؟

(۵) اگر جینیٹک ٹیسٹ سے معلوم ہوا کہ رحم مادر میں پلنے والا بچہ ناقص و ناکارہ پیدا ہوگا، یا اپاہج و لنجا پیدا ہوگا، تو کیا چار مہینے کے بعد اس کے اسقاط کی گنجائش ہے؟

☆☆☆

(۱) الأشباه والنظائر، ج:۱، ص:۱۰۹، القاعدة الخامسة من الفن الأول، نول كشور

فیصلے

جینیٹک ٹیسٹ کا شرعی حکم

بسم اللہ الرحمن الرحیم-حامداً ومصلّیاً ومسلّماً

سوال: جینٹک ٹیسٹ کرانا جائز ہے یا نہیں؟

جواب: جینٹک ٹیسٹ عام حالات میں جائز نہیں کہ اس میں کئی مفاسد ہیں:

اس ٹیسٹ میں مسلم عورت کے شکم کے زیریں حصے کو ایک اجنبی ڈاکٹر دیکھتا، چھوتا ہے اور یہ بلا ضرورتِ شرعیہ حرام ہے۔

اس ٹیسٹ کے اور طریقے بھی ہیں جو مفاسد سے خالی نہیں۔

یہ ٹیسٹ نہ مرتبۂ ضرورت وحاجت میں ہے، نہ مرتبۂ منفعت وزینت میں۔ بلکہ از قبیل فضول ہے۔ کیوں کہ اس ٹیسٹ سے مرد یا عورت کے صرف جین کی خرابی کا پتہ چلتا ہے۔ اس سے پیدا ہونے والے بچہ پر مرتب ہونے والے منفی اثرات کا تعین نہیں ہو سکتا۔

اگر جین خراب ہوں تو جنین میں بیماری کا محض اندیشہ ہے، کوئی ضروری نہیں کہ وہ بیمار بھی ہو، خصوصاً جب کہ دوسرے ایسے ٹیسٹ موجود ہیں جو مختلف قسم کے مہلک امراض کی تشخیص میں معاون ہوتے ہیں اس لیے یہ ٹیسٹ کرانا فضول کام ہے۔

پھر یہ کہ اس ٹیسٹ میں خطیر رقم صرف ہوتی ہے اس لیے مال کا ضیاع بھی ہے جو شرعاً جائز نہیں۔ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

مراتب پانچ ہیں: ضرورت، حاجت، منفعت، زینت، فضول..فضول یہ کہ بے منفعت چیز میں حد سے زیادہ توسع وتدقیق... یہ بہ اختلاف مراتب مباح ومکروہ تنزیہی وتحریمی سے حرام تک (ہوتا ہے)۔

قال المحقق علی الإطلاق فی الفتح ثم السید الحموی فی الغمز (قاعدة: الضرر یزال) ھھنا خمسة مراتب: ضرورة وحاجة ومنفعة وزینة وفضول. فالضرورة بلوغه حدا ان لم یتناول الممنوع هلك او قارب، وهذا یبیح تناول الحرام. والحاجة: کالجائع الذی لولم یجد مایاکله لم

يهلك غير أنه يكون فى جهد ومشقة، وهذا لايبيح الحرام و يبيح الفطر فى الصوم. والمنفعة: كالذي يشتهى خبزالبر ولحم الغنم والطعام الدسم، والزينة: كالمشتهِى الحلوى والسكر. والفضول: التوسع بأكل الحرام والشبهة." (۱)

لہٰذا مسلمان یہ ٹیسٹ نہ کرائیں، اس سے بچیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۱)- فتاویٰ رضویہ، ج:۱، ص:۱۵۸، ۱۵۹، ملخصًا، رضا اکیڈمی، ممبئی، بحوالہ: غمز العیون والبصائر شرح الأشباہ والنظائر قاعدۃ خامسۃ «الضرر یزال»، ج:۱، ص:۱۱۹، ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیۃ، کراچی

ضمیمہ

خطبۂ صدارت

بہ عنوان

چلتی ٹرین میں نماز

فقہی دلائل کی روشنی میں

از: صدرِ مجلس شرعی علامہ **محمد احمد مصباحی** دام ظلہ العالی

یہ خطبۂ صدارت اکیسویں فقہی سیمینار میں پیش کیا گیا تھا
مگر اس کا تعلق بیسویں فقہی سیمینار سے کافی گہرا ہے
اس لیے بطور ضمیمہ یہاں شامل کیا جا رہا ہے۔

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
نَحْمَدُہٗ وَ نُصَلِّیْ عَلٰی رَسُوْلِہِ الْکَرِیْمِ

حضرات! یہ دار العلوم قادریہ پونہ کے زیر اہتمام مجلس شرعی الجامعۃ الاشرفیہ مبارک پور کا اکیسواں فقہی سیمینار ہے جو مہاراشٹر کے مشہور شہر "پونہ" کی سرزمین پر منعقد ہو رہا ہے۔ میں اس سیمینار میں آپ حضرات کی تشریف آوری پر خیر مقدم کرتا ہوں اور آپ کا شکر گزار ہوں کہ آپ نے اپنے قدوم میمون سے ہمیں ممنون فرمایا۔ یہی نہیں بلکہ چند ماہ قبل جب مجلس شرعی کے سوالات آپ کی خدمت میں پہنچے تو آپ نے اپنی دیگر علمی، دینی اور ذاتی و خانگی مصروفیات سے اِن سوالات کے جوابات تیار کرنے کے لیے اپنا قیمتی اور اہم وقت نکالا، اور حل تک رسائی کے لیے حسب وسعت سعیِ بلیغ فرمائی اور اب ابحاث و مذاکرات میں بھی حصہ لے کر مسائل کو روشن و منقح اور فیصل کرنے کے لیے اپنی فکری و علمی توانائیاں صرف کریں گے۔ یہ ساری مساعیِ جمیلہ ہمارے لیے مزید تشکر و امتنان اور قلبی مسرّت و اطمینان کا ہمّت افزا سامان ہیں۔ ربّ کریم سب کو اپنی جزاے فراواں اور نعمتہاے بے پایاں سے نوازے۔ آمین یا أکرم الأکرمین.

دوسری طرف ہم دار العلوم قادریہ کے صدر مولانا نوشاد عالم مصباحی غازی پوری مقیم افریقہ، ناظم اعلیٰ مولانا ایاز احمد مصباحی اور دیگر ارکان و معاونین اور محبین و مخلصین کے بھی شکر گزار ہیں کہ انھوں نے اکیسویں فقہی سیمینار کی ذمہ داری اپنے سر لی۔ اِس راہ میں جامعہ اشرفیہ کو اپنے بیش بہا تعاون سے نوازا اور اِس علمی و فقہی کارواں کی راحت و ضیافت کے لیے اپنی قربانیاں پیش کیں۔ یقیناً یہ حضرات اپنی سعادت اور علم و علما سے والہانہ محبت کے باعث آپ کی دعاؤں کے مستحق ہیں۔ رب جلیل انھیں دارین کی فیروز مندیوں سے سرفراز بنائے۔

حضرات! مجلس شرعی کے مذاکرات کی یہ دیرینہ روایت ہے کہ اس میں ہر صاحب علم کو سنجیدگی اور متانت کے ساتھ کھل کر بحث کرنے کی اجازت ہوتی ہے۔ ایک مندوب نے کوئی راے پیش کی اور دوسرے کو اس سے اختلاف ہے تو وہ برملا اس کا اظہار کرتا ہے۔ ایک نے کوئی دلیل یا کوئی عبارت اپنے موقف کے ثبوت میں پیش کی اور دوسرے کی نظر میں اس کے خلاف کوئی دلیل یا کوئی عبارت ہے تو وہ اسے سامنے لاتا ہے، کسی نے کوئی نظریہ پیش کیا جس کی دلیل لوگوں کی نظر میں نہیں تو اُس سے دلیل کا مطالبہ ہوتا ہے۔ میں کئی سال پہلے اپنے ایک مضمون میں لکھ چکا ہوں کہ اسبابِ ستّہ سے متعلق مذاکرات میں ایک بار فقہاے کرام کے ارشاد "الحاجة قد تتنزل منزلة الضرورة" پر یہ سوال ہوا کہ وہ کون سے مواقع ہیں جہاں حاجت بمنزلۂ ضرورت قرار پاتی ہے؟ بہت سے لوگوں نے جواب دینے کی کوشش کی مگر ہر جواب پر اعتراض وارد ہوتا رہا۔ کافی دیر کے بعد نائب مفتی اعظم ہند حضرت شارح بخاری مفتی محمد شریف الحق امجدی علیہ الرحمہ نے اپنے جنچے تُلے جامع و مانع الفاظ میں اس کی وضاحت فرمائی۔ اس پر کوئی اعتراض تو نہ ہو سکا مگر خاص طور سے نوجوان مندوبین

کی جانب سے بیک زبان اس کا مطالبہ ہونے لگا کہ حضرت! اس پر کوئی حوالہ پیش فرمائیں۔ یہ نوجوان علما حضرت شارح بخاری کے تلامذہ کے تلامذہ کی صف میں آتے تھے اور ان کے علمی پوتوں کی حیثیت رکھتے تھے مگر وہ حضرت سے مرعوب ہوکر خاموش نہ رہے اور نہ حضرت نے اپنی لمبی عمر اور طویل فقہی تجربات کا حوالہ دے کر انھیں خاموش کرنے کی کوشش کی بلکہ فرمایا کہ "مجھے خوشی ہے کہ مجھ سن رسیدہ سے آپ لوگ مرعوب نہ ہوئے اور مجھ سے بھی حوالے کا مطالبہ کر دیا۔ اس سے مجھے امید ہے کہ ہمارے بعد بھی آپ یہ علمی وفقہی کام پوری تحقیق وتنقیح کے ساتھ انجام دیتے رہیں گے اور کسی سے مرعوب ہوکر کوئی بے دلیل بات قبول نہ کریں گے۔" جو حضرات مجلس شرعی کے سیمیناروں میں شریک ہوتے ہیں انھیں بخوبی معلوم ہے کہ آج بھی وہ روشِ برقرار ہے۔ سوالات اور اعتراضات کو سنجیدگی سے سنا جاتا ہے اور شافی حل نکالنے پر پوری کوشش صرف ہوتی ہے۔ ربّ جواد ومنان ووہاب اس علمی وتحقیقی روش کو ہمیشہ قائم رکھے اور ہر قسم کی نظرِ بد سے بچائے۔

ہمارے سیمیناروں میں شرکت کرنے والے حضرات کو معلوم ہے کہ جب کسی عنوان پر مقالات کی تلخیص پیش ہوتی ہے تو رایوں میں بڑا اختلاف نظر آتا ہے۔ بعض اوقات دو مختلف رایوں میں سے ہر رائے پر دلیل کی قوت بھی نظر آتی ہے، تلخیص میں ہر رائے کو اس کی دلیل کے ساتھ پوری دیانت داری سے ظاہر کر دیا جاتا ہے۔ پھر جب سنجیدگی ومتانت، اخلاص وحسن نیت اور دلائل وشواہد کی قوت کے ساتھ بحث ہوتی ہے تو ربّ کریم کا فضل عظیم شامل حال ہوتا ہے اور اکثر یہی ہوتا ہے کہ کسی قوی اور راجح دلیل کے باعث تمام مندوبین کا ایک رائے پر اتفاق ہو جاتا ہے۔ اور اسی کے مطابق فیصلہ درج کر لیا جاتا ہے۔

بالفرض کسی کو کوئی اختلاف ہوا اور جوابات سے اس کی تشفی نہ ہو سکی تو اسے تصدیقی دستخط ثبت کرنے سے آزاد رکھا جاتا ہے۔ کسی سے اس بات کی گزارش نہیں ہوتی کہ ہماری رعایت میں اپنے موقف کے خلاف دستخط کر دیجیے۔

ایک دو نظیریں ایسی بھی ہیں کہ کسی رائے پر سب کا اتفاق نہ ہو سکا تو اختلاف کی نشان دہی کے ساتھ فیصلہ درج کیا گیا۔ یہ بھی کسی جزئی فرعی رائے میں ہوا ورنہ اکثر مسائل بنیادی نقطۂ نظر کے اعتبار سے شافی حل سے ہمکنار ہوئے۔ ان شاء المولیٰ تعالیٰ ان فیصلوں کا مجموعہ جلد ہی اشاعت پذیر ہوگا جسے ملاحظہ فرمانے کے بعد اہلِ علم اِن شرکاے مذاکرات کی تحقیقی کاوشوں کا مکمل نہیں تو کچھ اندازہ ضرور کر سکیں گے۔ رہے عوام تو وہ بھی اپنی ضرورتوں کا حل دریافت کر کے یقیناً مسرور ہوں گے۔

گذشتہ سال بیسواں فقہی سیمینار جامعۃ البرکات علی گڑھ کی سرزمین پر سرکار مارہرہ مطہرہ کے سجادہ نشین امین ملت حضرت سید شاہ محمد امین برکاتی دام ظلہ کی سرپرستی اور ان کے اعزّہ کے اہتمام وانتظام میں منعقد ہوا، اس کے موضوعات یہ تھے:

۱ انٹرنیٹ کے موادو مشمولات کا شرعی حکم

۲ عذر کے باعث طوافِ زیارت میں ایک یوم کی تاخیر

۳ جینٹک ٹیسٹ کا شرعی حکم

۴ دور حاضر میں چلتی ٹرین پر نماز کا حکم۔

ان موضوعات پر کھل کر بحثیں ہوئیں اور مسائل اپنے دلائل کے ساتھ حل کی منزل سے ہمکنار ہوئے جس سے علی گڑھ اور دیگر مقامات کی علمی فضا پر اچھا اثر قائم ہوا۔ فالحمد للہ علی ذلک.

مگر کچھ اپنے ہی کرم فرماؤں نے اپنے خاص سنی حنفی بھائیوں کے بعض حسّاس حلقوں میں اس کا سخت منفی اثر پیدا کرنے کی کوشش کی اور صرف چلتی ٹرین کا مسئلہ ذکر کیا گویا بیسویں فقہی سیمینار میں نہ کوئی دوسرا موضوع زیر بحث آیا، نہ اُس پر کوئی فیصلہ ہوا۔ **اسی پر بس نہیں** دیگر سیمیناروں میں جو فیصلے ہوئے انھیں بھی مبہم طور پر بے وقعت اور نا قابلِ التفات جتانے کی سعیِ ناروا، روا رکھی گئی۔ **اِس سے بھی تسلی نہ ہوئی تو الجامعۃ الاشرفیہ** کے پورے وجود کو نشانہ بنایا گیا اور ممبئی و پور بندر کی سرزمین سے اس پر علانیہ حملوں کا ''مجاہدانہ و بہادرانہ'' کارنامہ انجام دیا گیا۔ جس پر اہل سنت کو حیرت کے ساتھ افسوس بھی ہے کہ وہ ادارہ جو ماضی کی طرح حال میں بھی دین و مسلک کی نمایاں اور ممتاز خدمات انجام دینے میں منہمک ہے، جس کے فرزند آج بھی اہل باطل کے خلاف ملک و بیرونِ ملک ہر جگہ سینہ سپر ہیں اسے یوں نشانہ بنانا کسی طرح درست نہیں۔ ہاں! اس محاذ آرائی میں غیروں کے لیے مسرت و خوشی کا سامان ضرور ہے۔

چلتی ٹرین کا مسئلہ مجلس شرعی سے نشر شدہ دو کتابوں میں پوری علمی و تحقیقی متانت کے ساتھ بغیر کسی گالی گلوچ کے واضح کیا جا چکا ہے۔ (۱) فقہ حنفی میں حالات زمانہ کی رعایت فتاوی رضویہ کے حوالے سے۔ (۲) چلتی ٹرین میں نماز کا حکم ـــــ اہل علم اِن دونوں کا مطالعہ کر لیں، اِن شاء اللہ پوری تشفی ہو جائے گی۔

اس کے بعد یہاں اسے بیان کرنے کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی مگر توضیح مزید کے لیے میں بھی اپنے الفاظ میں کچھ عرض کرنے کی کوشش کر رہا ہوں۔ خدا نے چاہا تو رائیگاں نہ ہوگی۔

ہم اس بات کے قائل ہیں کہ نماز یا وضو و غسل سے رکاوٹ کی دو قسمیں ہیں:

ایک وہ جو رب کی طرف سے ہو، **دوسری** وہ جو بندوں کی طرف سے ہو۔

اول میں جس طرح ہو سکے نماز ادا کر لے اور بعد میں اعادہ نہیں۔

دوم میں جیسے ہو سکے ادا کر لے پھر جب رکاوٹ جاتی رہے تمام شرطوں کے ساتھ اعادہ کرے۔ یہ حکم فرض و واجب یا ملحق بواجب نمازوں کے لیے ہے۔

کتب فقہ میں بندوں کی جانب سے رکاوٹ کے تحت یہ مثالیں دی گئی ہیں:

(۱) کسی شخص کو کسی دشمن نے قید کر لیا اور وضو یا نماز کی مہلت نہیں دیتا۔

(۲) پانی پر دشمن ہے اور دھمکی دے چکا ہے کہ تم ادھر آئے تو قتل کر دوں گا یا ہاتھ پاؤں توڑ ڈالوں گا۔

(۳-۴) یا پانی سے وضو وغسل کرنے پر یا باوضو کو نماز پڑھنے پر اس طرح کی دھمکی دے رہا ہے اور نمازی کو غالب گمان ہے کہ دشمن جو کہہ رہا ہے اسے کر گزرے گا توان حالتوں میں اسے حکم ہے کہ جیسے ہو سکے نماز ادا کرلے پھر بعد زوالِ مانع اعادہ کرے۔

اس مضمون کے فقہی جزئیات میں یہ امر بالکل واضح ہے کہ کوئی شخص نمازی کو براہ راست نماز یا وضو وغسل سے روکنے والا ہے۔ آج بھی کوئی شخص اس طرح کسی نمازی کو براہ راست نماز یا وضو وغسل سے روکے تو اس کے منع من جهة العبد ہونے میں کوئی کلام نہیں، اور حکم وہی ہوگا کہ فی الحال جیسے ہو سکے ادا کرلے اور زوال مانع کے بعد اعادہ کرے۔

اب ریلوے نظام پر غور کریں تو مختلف صورتیں سامنے آئیں گی:

۱ ابتدا میں یہ حال تھا کہ ٹرینوں میں پانی کا انتظام نہ ہوتا۔ بعد میں کچھ ٹرینوں میں انتظام رہنے لگا۔ اب تقریباً سبھی ٹرینوں میں پانی موجود ہوتا ہے۔ اس لیے وضو وغسل سے رکاوٹ جاتی رہی۔

۲ اعلیٰ حضرت اور محدث سورتی علیہما الرحمہ کے زمانے میں بالعموم ٹرینوں کے اسٹاپ قریب قریب اور ٹھہرنے کے وقفے زیادہ تھے اس لیے محدث سورتی علیہ الرحمہ نے لکھا ہے کہ مجھے سو بار سے زیادہ ٹرین سے سفر کا اتفاق ہوا، ایک اسٹیشن پر اتر کر وضو کرلیا، دوسرے اسٹیشن پر اتر کر نماز پڑھ لی، کبھی چلتی ٹرین پر نماز پڑھنے کی نوبت نہ آئی، خود امام احمد رضا قدس سرہ نے اپنے سفر ریل سے متعلق فرمایا: مجھے بڑے بڑے سفر کرنے پڑے اور بفضلہٖ تعالیٰ پنج وقتہ جماعت سے نماز پڑھی (الملفوظ اول ص ۵۲)۔ اس سے معلوم ہوا کہ اُس زمانے کا حال یہ تھا کہ ذرا اہتمام کرلیا جائے تو ٹرین سے اُتر کر باضابطہ زمین پر نماز کی ادائگی میسّر تھی۔

۳ اب یہ حال ہے کہ بہت سی ٹرینیں بعض نمازوں مثلاً عصر یا مغرب یا فجر کے پورے وقت میں ایک بار بھی نہیں رکتیں اور کبھی رکتی ہیں تو اس قدر کم کہ اتنے وقفے میں نماز کی ادائگی نہیں ہو پاتی۔ اور اب چند سالوں سے کچھ ایسی ٹرینیں بھی چلی ہیں جو ظہر و عشا کے اوقات میں بھی نہیں رکتیں۔

۴ پہلے ریلوے نظام، حکومت نے پرائیویٹ کمپنیوں کے ہاتھ میں دے رکھا تھا۔ انھوں نے ٹرینوں کے ٹھہرنے کے اوقات میں انگریزوں کے کھانے کی رعایت رکھی تھی۔ بعد میں یہ نظام جب حکومت نے خود اپنے ہاتھوں میں لیا تب بھی وقفۂ طعام کی رعایت برقرار رہی۔ اب بیس سال یا زیادہ عرصے سے یہ حال ہے کہ ٹرینوں کے ٹھہرنے میں کھانے کے اوقات کی خاص رعایت بالکل نہ رہی۔ رکتی ہیں تو سب کے لیے، نہیں رکتی ہیں تو کسی کے لیے نہیں۔

۵ یہ بات نظر انداز نہیں ہونی چاہیے کہ ٹرین کا سفر صرف سفر ہی نہیں ایک عقد اجارہ پر بھی مشتمل ہوتا ہے جو جانبین کے اختیار وعمل سے وجود میں آتا ہے۔ مسافر اس عقد میں مُسْتاجِر (مال دے کر فائدہ اٹھانے والا) ہوتا ہے اور محکمۂ ریلوے مُؤجِر (مال کے عوض فائدہ اور سہولت فراہم کرنے والا) ہوتا ہے۔ معقود علیہ (جس پر معاملہ طے ہوا) مقررہ منزل تک پہنچنا، پہنچانا ہوتا ہے۔

عقد اجارہ میں اُس کا اعتبار ہوتا ہے جو عاقدین کے درمیان طے ہوا اور کچھ اس کا جو معروف و معمول ہو، مثلاً کسی نے کوئی رکشہ یا کار تین کلو میٹر پر واقع کسی منزل تک جانے کے لیے چند روپے کے عوض طے کی، اس کے مطابق منزل تک رسائی ہوگئی تو سواری والا مقررہ اجرت کا بے نزاع و بے کم و کاست مستحق ہو گیا۔ لیکن گاڑی والا یا سوار اس مسافت کے درمیان کہیں ٹھہر جاتا ہے تو یہ دیکھا جائے گا کہ یہ ٹھہرنا کس وجہ سے اور کتنی دیر تک کا ہے۔ اگر عرف و تعامل کے تحت ہے یا کسی مانع ناگہانی کے باعث، عاقدین کے عمل دخل کے بغیر ہے تو اس میں اختلاف نہ ہوگا، مثلاً گاڑی والا یا سوار ایک دو منٹ کہیں پانی پینے، استنجا کرنے، یا کسی ضروری بات کرنے کے لیے رُک گیا تو اتنا وقفہ عرف حاضر کے لحاظ سے باعث نزاع نہ ہوگا۔ یا کسی مقام پر گاڑیوں کی کثرت کی وجہ سے روڈ جام ہو گیا یا ٹائر پنچر ہو گیا یا اور کوئی خرابی پیدا ہوگئی جسے بنوانا پڑا اس لیے بہت دیر ہوگئی تو اس میں عاقدین ایک دوسرے کو الزام نہ دیں گے، ہاں باہمی رضامندی سے کسی طرح معاملہ فسخ کرنے کا اختیار رہے گا۔

لیکن تین کلو میٹر کی مسافت میں جانبین میں سے کوئی ایک پندرہ منٹ یا زیادہ ٹھہرتا ہے تو آج کے عرف و رواج کے اعتبار سے دوسرے کو اعتراض ضرور ہوگا۔ اور ہو سکتا ہے کہ مقررہ کرایہ کم یا زیادہ کرنے کی بھی بات آجائے۔

اگلے زمانے میں ٹرین کوئلے پانی سے چلتی تھی، ایندھن بنانے کی ضرورت کے باعث اس کے اسٹاپ بھی زیادہ ہوتے تھے۔ ان وقفوں سے مسافرین کا فائدہ بھی تھا، نقصان بھی۔ فائدہ یہ کہ وہ اسٹیشنوں پر اتر کر اپنی کم وقتی ضروریات پوری کر لیتے تھے اور کہیں لمبا وقفہ ہے تو لمبا کام بھی کر سکتے تھے۔ نقصان یہ کہ کثیر وقفوں کی وجہ سے ان کے سفر کی مدت طویل ہو جاتی تھی۔ مگر محکمۂ ریلوے کی جانب سے ہر ٹرین کے اسٹاپ اور وقفے کی مدت کا باضابطہ اعلان رہتا تھا اور مسافر یہ سب جان کر کسی ٹرین کا سفر اختیار کرتا تھا اور اسے کوئی اعتراض نہ ہوتا تھا۔ کسی آفت ناگہانی کی وجہ سے وقفہ دراز ہو گیا تو اسے نظر انداز کرتا تھا۔ یہ آج بھی ہے۔

وقت چوں کہ بڑی اہم اور قیمتی چیز ہے اس لیے محکمۂ ریلوے نے مسافروں کو کم وقت میں منزل تک پہنچانے پر خاص توجہ صرف کی۔ برقی لائن اور طاقتور انجنوں کا انتظام ہوا، وقفے کم کیے گئے بلکہ ماضی قریب سے ایسی ٹرینیں بھی زیر عمل آئیں جن کا اسٹاپ دس گھنٹے، بیس گھنٹے، چالیس گھنٹے کے درمیان کہیں نہیں، بجز اس کے کہ خود ٹرین چلنے چلانے کے تحت کہیں کہیں وقفہ ہو —— اور پوری مسافتِ سفر کے بعض حصوں میں ڈیڑھ گھنٹے، دو گھنٹے، تین گھنٹے تک نہ رُکنے والی ٹرینیں تو ایک عرصے سے خاصی تعداد میں رواں دواں ہیں۔ اور مسافرین یہ سب جانتے ہوئے ان ٹرینوں کا سفر اختیار کرتے ہیں اور کم وقت میں اپنی منزل تک پہنچنے کا فائدہ بھی اٹھاتے ہیں اور کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ فلاں وقت، فلاں مقام پر ٹرین نہ روک کر محکمۂ ریلوے نے ہمارے عقد اجارہ میں خیانت کا ارتکاب کیا اور نماز کی راہ میں رکاوٹ بنا۔ ٹرین کے ابتدائی زمانے میں بھی صرف سفر اور منزل تک پہنچانے کے لیے پرائیویٹ کمپنیوں سے عقد اجارہ اور ٹکٹ لینا ہوتا تھا۔ اس عقد میں کبھی نہ مسلمانوں نے اوقاتِ نماز میں ٹرین روکنے کی شرط رکھی، نہ کسی کمپنی کی منظوری کا مسئلہ در پیش ہوا۔ البتہ جتنے پر معاملہ رائج تھا کمپنیاں اس کی پابندی کرتی تھیں اور مسلمان بھی اس عرف و عمل کو جانتے ہوئے اپنے اختیار سے ٹرینوں پر سفر کرتے تھے۔ ان کمپنیوں کی جانب سے

عقد اجارہ کی کوئی خلاف ورزی نہ تھی، ہاں بے قصد و اختیار کسی آفت ناگہانی کا معاملہ الگ ہے جس سے مسافرین بھی صَرفِ نظر کرتے تھے۔

شاید اسی لیے اُس دور کے بعض علما نے کمپنیوں کو اداے نماز سے مانع نہ قرار دیا اور مسافرین کے اس دانستہ سفر کو بھی ناجائز ومحظور نہ ٹھہرایا، اگرچہ ٹرین کا سفر ترک کر کے دوسرا ذریعہ اختیار کرنا، یا بار بار ٹرینیں تبدیل کرنا ان کے لیے ممکن تھا، مگر یہ پابندی سخت حرج، مشقت اور دشواریوں پر مشتمل تھی، اس لیے کسی عالم نے ایسا کوئی حکم جاری نہ کیا اور بعض علما رُکی ہوئی ٹرین کی طرح چلتی ٹرین پر نماز ادا کرنے میں کمپنیوں کی جانب سے کسی خلل اندازی اور منع من جهة العبد کے قائل نہ ہوئے۔

البتہ امامِ اہل سنت قدّس سرہ نے یہاں دِقّتِ نظر سے کام لیا۔ ایک طرف انھوں نے یہ دیکھا کہ ٹرینوں کے وقفے اتنی جلد اور اتنے زیادہ ہوتے ہیں کہ مسلمان اہتمام رکھے تو بآسانی ٹھہری ہوئی ٹرین پر یا پلیٹ فارم پر نماز ادا کر سکتا ہے اور جیسا کہ محدّث سورتی قدّس سرّہ اور امام اہل سنت قدس سرہ نے بتایا چلتی ٹرین پر نماز پڑھنے کی نوبت ہی نہ آئے گی مگر نادرًا، مثلاً ٹرین رُکنے کے وقت، ڈبّے کے دروازوں، اندر کے راستوں اور سیٹوں کی درمیانی جگہوں میں واردین، صادرین کی وجہ سے ایسی بھیڑ ہے کہ باقاعدہ دو رکعت یا زیادہ ادا کرنے کی گنجائش نظر نہیں آتی اور آدمی تنہا ہے، پلیٹ فارم پر جا کے پڑھے تو سامان چوری ہونے یا ٹرین چھوٹنے کا اندیشہ ہے، سامان بھی ہلکا اور تھوڑا نہیں کہ بآسانی لے کر اُتر جائے اور ٹرین رواں ہو جائے تو بعجلت سامان لے کر بآسانی سوار ہو جائے یا ٹرین چھوٹ جائے تو بھی سامان سے محروم نہ ہو۔ واقعۃً وقفۂ ریل میں اداے نماز کی ایسی سخت دشواری یا سامان سے بالکل محرومی اُس دور میں شاذ، بلکہ ہمارے دور اول (کی اکثر ٹرینوں) میں بھی نادر تھی مگر بالکلیہ ایسی صورت کے وقوع کی نفی بھی نہیں ہو سکتی۔

حالت نادرہ مذکورہ میں تو آدمی معذور ہے اور اس کے لیے بعد میں اعادے کا حکم بھی نہ ہوگا۔ مگر حالت عامّہ میسّرہ میں وہ رُکی ہوئی ٹرین یا پلیٹ فارم پر نماز نہیں پڑھتا اور چلتی ٹرین ہی پر پڑھنے کا منتظر رہتا ہے تو یہ اس کی بے اعتنائی و بے احتیاطی کی دلیل ہے اور اس کا حال محلِّ نظر ہے۔

دوسری طرف امام اہل سنّت قدّس سرّہ نے یہ ملاحظہ کیا کہ بیع یا اجارہ والی کمپنیاں کبھی اپنے معاملہ کرنے والوں کو کوئی نفع یا سہولت بھی دیتی ہیں اور اسے سب کے لیے عام رکھتی ہیں، یہ طریقہ جب مشہور و متعارف اور معمول ہو جاتا ہے تو عاقدین کے ذہن میں وہ بھی زیر عقد داخل شمار ہوتا ہے۔ اور اگر کمپنیاں معاوضہ تو سب سے یکساں لیں مگر سہولت کسی ایک قوم کے لیے خاص کر دیں تو یہ دوسروں کے ساتھ اُن کی ناانصافی اور زیادتی شمار ہوگی۔

دور سابق میں یہ زیادتی ریل چلانے والی کمپنیوں کے معاملے کا جز تھی، ان کا عقد اجارہ اگرچہ صرف سفر کرانے اور منزل تک پہنچانے سے متعلق تھا مگر یکساں کرایہ لے کر انھوں نے جو سہولتِ وقفہ فراہم کی وہ انگریزوں کے کھانے سے خاص تھی، مسلمانوں کی نماز کے لیے باضابطہ اس کی فراہمی نہ تھی، ضمنًا اُس وقت، یا کسی بھی وقفے میں نماز بھی ادا ہو جائے یہ الگ بات ہے۔ یہ تفریق اس بات کی دلیل ہوئی کہ ایک قوم کے کام کے لیے کمپنی نے وقفۂ ریل کی سہولت فراہم کی اور

دوسرے کے ایک اپنے دینی کام کی اس کے مقررہ ضابطے کے مطابق ادائگی سے اپنی سہولت کو روکا۔ اس دلیلِ تفریق، اصل نامقبول اور ضابطۂ دورُخی سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ حسب ضابطہ نماز کی ادائگی نہ ہونے میں اس کی ناانصافی کا عمل دخل ہے اور ضرور ہے اس لیے اس رکاوٹ کی اس کی جانب نسبت درست ہے اور اسے منع من جهة العبد شمار کرنا بجا ہے۔

مگر جب ایسی کوئی عملی تفریق نہ ہو اور سواری والے کا بے وقفۂ اوقات نماز چلنا چلانا معلوم و معروف ہے اس کے باوجود مسافر اُس کے متبادل انتظام کی مشقتوں اور دشواریوں کو دیکھ کر اُسی سواری کو اختیار کرتا ہے اور سواری والا عقد اجارہ اور عرف وعادت کے مطابق اپنا کام پورا کرتا ہے تو بحالت استقرار ادائے نماز میں اُس کی جانب سے کسی رکاوٹ کا دخل نہیں، نہ عقد اجارہ میں کوئی ناانصافی و خیانت، لہٰذا رُکاوٹ کی نسبت اُس کی جانب درست نہیں، ہاں اُس مستاجر کی جانب چاہیں تو کریں جس نے اچھی طرح جان بوجھ کر ایسی سواری کا سفر پسند کیا اور عمل میں لایا۔

میں ذرا وضاحت کر دوں کہ اعلیٰ حضرت قدّس سرّہ کے زمانے میں انگریزوں کے کھانے اور مسلمانوں کی نماز کے لحاظ سے ٹرین کے روکنے نہ روکنے کی چار صورتیں ذہن میں بنتی ہیں۔

(۱) انگریزوں کے کھانے اور مسلمانوں کی نماز دونوں کے لیے روکنا۔

(۲) مسلمانوں کی نماز کے لیے روکنا، انگریزوں کے کھانے کے لیے نہ روکنا۔

(۳) انگریزوں کے کھانے کے لیے روکنا، مسلمانوں کی نماز کے لیے نہ روکنا۔

(۴) انگریزوں یا کسی کے کھانے اور مسلمانوں کی نماز دونوں کے لیے نہ روکنا۔

پہلی صورت میں منعِ نماز کا کوئی مسئلہ نہیں، دوسری صورت میں بھی نماز سے رُکاوٹ کا کوئی مسئلہ نہیں، تیسری صورت میں تفریق وناانصافی اور نماز کی ضروری سہولت کی نافراہمی کے باعث رُکاوٹ کی نسبت کمپنی یا محکمۂ ریلوے کی جانب درست ہے۔

چوتھی صورت میں کوئی تفریق و جانب داری نہیں، عقد اجارہ میں بھی ایسی کوئی شرط مذکور و منظور نہیں، اور عمل درآمد بھی معلوم و معروف ہے، اور اسی حالت پر مسلم نے اپنا عقد، ادائے نماز نہیں بلکہ مقام معین تک پہنچنے پہنچانے کے لیے کیا ہے اور محکمۂ ریلوے اس عقد کی حتی المقدور تکمیل کرتا ہے اس لیے اس کی جانب نماز سے روکنے کی نسبت درست نہیں جیسے قافلے کے شتربانوں کی جانب نماز سے روکنے کی نسبت درست نہیں اور بحالت معلومہ و معہودہ چلتے اونٹوں پر حنفیوں کی نماز صحیح ہے اور اعادے کی حاجت نہیں۔

پہلی دوسری صورت ایسی واضح ہے کہ عام مسلمان بھی اسے سمجھتا ہے اور اس کے ذکر کی کوئی حاجت بھی نہ تھی، تیسری صورت اعلیٰ حضرت قدّس سرّہ کے زمانے میں رائج تھی اس لیے اس کا ذکر اور اس کے حکم کا بیان ضروری تھا۔

چوتھی صورت اُس دور میں نہ تھی۔ بہت بعد کے زمانے میں پائی گئی اُس کی جانب اپنی عبارت سے اشارہ فرما دیا۔ فرماتے ہیں:

”انگریزوں کے کھانے وغیرہ کے لیے روکی جاتی ہے اور نماز کے لیے نہیں تو منع من جهة العباد ہوا اور

ایسے منع کی حالت میں حکم وہی ہے کہ نماز پڑھ لے اور بعد زوال مانع اعادہ کرے“۔ (۱)

یہ عبارت بتا رہی ہے کہ منع من جهة العبد ہونے کا حکم ریل کمپنیوں کے اسی ضابطۂ ناانصافی کے بطن سے پیدا ہوا ہے کہ کرایہ تو یکساں لیا مگر ایک قوم کو اپنی فیاضی سے ایک سہولت عطا کی اور دوسری قوم کی اُس سے اہم ضرورت کے وقت اپنی عطا کا دروازہ بند کر لیا۔ یقیناً یہ ممانعتِ آں عباد اسی اصل تفریق سے متفرع ہے اور جہاں یہ تفریق نہیں، بندوں کی وہ ممانعت بھی نہیں۔

اسی بات کو کچھ اس طرح عرض کیا گیا کہ اعلیٰ حضرت عظیم البرکت فقیہ فقید المثال علیہ رحمۃ المتعال نے اپنے جامع الفاظ میں اخیر کی دونوں قسموں کا حکم بیان کر دیا —— رائج صورت کا بطور منطوق، غیر رائج اور بہت بعد میں پیدا ہونے والی صورت کا حکم بطور مفہوم —— اس لیے عصر حاضر کی چلتی ٹرینوں پر نماز کے جواز بلا اعادہ کا حکم خود فتاوی رضویہ سے ثابت ہے۔

افسوس کہ ہمارا یہ ایضاح و بیان ہمارے کچھ کرم فرماؤں کی نظر میں اتنا عظیم جرم ہے کہ وہ ہمیں اہل سنت و جماعت بلکہ اگر بس چلے تو اہل اسلام سے بھی خارج قرار دینے کے لیے اپنے تمام تر آلاتِ جوارح کے ساتھ پوری طرح کمر بستہ اور تیار ہیں۔ وفّقهم الله و إيانا لما هو محبوب و مرضي لديه. و حفظنا و إياهم من جميع الشرور و الآفات ما ظهر منها و ما بطن.

۶ مطبوعہ خطبے میں فتاوی رضویہ کی عبارتِ مذکورہ کے بعد میرے الفاظ یہ تھے:

” منع من جهة العباد ہونے کی تفریع دو امروں پر ہے، انگریزوں کے کھانے کے لیے روکنا اور نماز کے لیے نہ روکنا۔ جس سے صاف ظاہر ہے کہ اگر دونوں کے لیے ”نہ روکنا“ ہو تو منع من جهة العباد نہیں۔ صرف ایک امر کو لینا اور دوسرے کو ساقط کر دینا کسی طرح قرینِ انصاف نہیں“

ان الفاظ کی مزید توضیح و تفہیم میرے اوپر والے بیان میں آگئی۔ و الله المو فّق۔

اس سے زیادہ واضح اور متفق علیہ مسئلہ شتربانوں کے قافلے کا ہے۔ وہ اونٹوں کو ایک بار دوپہر میں روکتے، دوسری بار رات کو نصف شب کے قریب روکتے۔ حنفیوں کو عصر و مغرب سواری سے اتر کر پڑھنے کا موقع نہ ملتا۔ انھیں حکم ہوا کہ چلتی سواری پر نماز پڑھ لیں اور اعادے کی حاجت نہیں۔ اس لیے کہ سارے شتربانوں کا مقررہ قاعدہ صرف دو بار رکنے کا تھا جس کی وہ پابندی کرتے۔ شتربان سب بندے تھے، ہر ایک کو عصر و مغرب کے اوقات میں اپنا اونٹ روکنے کا پورا اختیار تھا، ان کے اوپر حکومت یا حکومت کے کسی محکمے کی جانب سے کوئی پابندی نہ تھی، نہ کسی جرمانے یا جیل جانے کا کوئی خطرہ، بس وہ اپنے مقررہ ضابطے کے باعث مذکورہ اوقات میں سواریاں نہ روکتے۔ یہ نہ روکنا ان بندوں کا اپنا مصنوعی اور اختیاری عمل تھا اس لیے اسے منع من جہۃ العباد قرار دے کر سواری پر ادا کی ہوئی نماز کے اعادے کا حکم ہو سکتا تھا مگر نہ ہوا

(۱) فتاوی رضویہ ج ۳ - ص ٤٤، رضا اکیڈمی، ممبئی

حالاں کہ اس سواری پر صرف استقرار علی الارض اور اتحادِ مکان کی شرط ہی فوت نہ ہوتی تھی، کئی رکن اور فرض بھی فوت ہوتے تھے یعنی قیام، رکوع، سجود بروجہِ معروف ادا نہ ہوتے جب کہ چلتی ٹرین میں قیام، رکوع، سجود، قومہ وغیرہ بروجہِ معروف ادا ہو جاتے ہیں۔ شرط کے ساتھ مذکورہ فرائض فوت ہونے کا تقاضا تو اور سخت تھا کہ اونٹوں پر بروجہِ ممکن نماز ادا کرنے کے بعد اعادہ کا حکم ضرور ہو۔ اگر کہا جائے کہ مسافر کو تنہا اترنے میں جان و مال کے ضیاع کا اندیشہ تھا اس لیے یہ منع من جہۃ العباد نہ قرار پایا تو ہم کہیں گے کہ یہ خطرہ بھی تو ان شتربانوں کے سواریاں نہ روکنے ہی کی پیداوار ہے اس لیے اس کی نسبت بھی بندوں ہی کی طرف ہونی چاہیے۔

احقر کو خوشی ہے کہ شترانوں کے قافلے کی مثال پر تا حدّ وُسع، ردّ و قدح کے باوجود یہ تسلیم کر لیا گیا ہے کہ:

''شتربانوں نے یہ قاعدہ خود اپنی جانوں اور مسافروں کی حفاظت کو مدّ نظر رکھتے ہوئے طے کیا کہ پُر خطر راستوں کو اجتماعی قافلے کی صورت میں طے کیا جائے۔ ایسا نہ ہو کہ قافلہ منتشر ہو جائے کہ اس صورت میں جان و مال کا اندیشہ تھا۔ تو یہ خوف جس طرح چند افراد کے حق میں تھا اسی طرح پورے قافلے کو یہ خوف تھا۔ لہٰذا انھوں نے یہ طے کیا کہ ایک بڑی جماعت اکٹھا ہو کر سفر کرے۔ بالجملہ یہ صورت بھی صورتِ عذر ہے جس کی رُو سے چلتے ہوئے دابّہ (چوپایہ) پر نماز فرض جائز ہے۔''

اس اعتراف کے بعد راقم ناتواں بہت سارے بارہا ے جواب سے سبک دوش ہو گیا۔

عبارت بالا سے معلوم ہوا کہ اونٹوں کے سفر میں خوفِ جان و مال کا مداوا بڑی جماعت کا اجتماعی سفر ہے۔ اب عرض ہے کہ اوقات نماز میں ایک یا چند افراد کو پیش آنے والے خوفِ جان و مال کا درماں بھی اجتماعی وقوف ہے جس سے حنفیوں کی جماعت محروم ہے اور اجتماعی وقوف سے مانع سارے شتربان ہیں جو خالص بندے ہیں اور حنفیوں کی عصر و مغرب بروجہِ معروف ادا ہونے سے اپنے اجتماعی عدم وقوف کی بنا پر مانع ہیں اس لیے اونٹوں پر ادا کی ہوئی نمازِ حنفیہ میں منع من جہۃ العباد شامل ہے اور اس کا حکم یہی ہونا چاہیے کہ بحالت مجبوری ادا کر لیں اور بعد میں وجوباً اعادہ کریں۔ جیسے موجودہ ٹرینوں کے سفر میں یہ حکم دیا گیا کہ ''بحالت مجبوری ٹرین پر نماز ادا کر لیں اور بعد میں اعادہ واجب ہے اس لیے کہ ڈرائیور اور گارڈ سے لے کر وزارت ریلوے اور پارلیامنٹ تک سب بندے ہی بندے ہیں اور ان کے سبب جو رکاوٹ ہے وہ منع من جہۃ العباد ہے۔''

اور اگر دَورِ شتربانی کا خوفِ جان و مال، جملہ افرادِ قافلہ کے بندے ہونے کے باوجود اور قافلہ نہ روک کر حنفیوں کو سواری پر ادائے فرض کے لیے مجبور کرنے کے باوجود، معتبر ہے اور اس کے باعث فرض و واجب نماز سواری پر جائز بلا وجوب اعادہ ہے تو اس طرح کا خطرہ آج ٹرینوں سے اترنے میں بھی موجود ہے۔

کم از کم تشقیق نفس- مال-کی بربادی، ریزرویشن ٹکٹ کا نقصان، وقت کا ضیاع، مقصدِ سفر کی ناکامی، یا مشکلات کی افزونی تو ضرور موجود ہے۔ لہٰذا اگر دور ماضی کا وہ خوف مان کر جواز بلا اعادہ کا حکم ہوا تو آج کا خوف و نقصان بھی مان کر وہی حکم ہونا چاہیے۔ اور اگر اسے رد کر کے ٹرین ہی پر نماز پڑھوا کر اعادہ کروانا ضروری ہے تو اونٹوں پر بھی نماز پڑھوا کر اعادہ کا حکم ہونا

چاہیے تھا۔

غور کیجیے تو وجہ یہی ہے کہ یہ ایک عقد اجارہ ہوتا تھا جس کے تحت صرف منزل تک پہنچنا، پہنچانا معقود علیہ ہوتا تھا۔ جملہ اوقاتِ نماز میں قافلہ روکنے کی شرط نہ مذکور ہوتی نہ معہود، حنفیوں کو معلوم تھا کہ یہ قافلے عصر و مغرب کے اوقات میں وقوف نہیں کرتے۔ مگر بالعموم انھیں اپنی پسند کا دوسرا ذریعۂ سفر میسر نہ تھا، اس لیے جان بوجھ کر انھی اونٹوں کا سفر اختیار کرتے۔ نہ مُسْتَاجِر یہ ضد کر سکتا تھا کہ میری نمازوں کے اوقات میں سارے بندے رکیں، نہ مُؤجِر اور باقی شتربان اس کے پابند ہوتے کہ اپنا معروف طریقہ چھوڑ کر ہر نماز کے وقت رکیں۔ قانونِ اجارہ کی رُو سے ان شتربانوں پر عقد و عہد کی خلاف ورزی کا جرم بھی عائد نہیں ہوتا۔ اگر کوئی مجرم قرار دے گا تو اسی مستاجر کو جس نے دانستہ ایسے قافلے میں سفر اختیار کیا جس میں اس کی نمازوں کے اوقات پر قافلہ ٹھہرانے کی کوئی رعایت نہیں۔

الغرض قافلۂ شتربانان، اجتماعی وقوف پر بخوبی قدرت کے باوجود اسے عمل میں نہ لاتا جس کے باعث حنفی کو استقرار علی الارض، اتحاد مکان اور دیگر ارکان معروفہ کے ساتھ عصر و مغرب کی ادائگی میسر نہ تھی، مگر اس رکاوٹ کی نسبت ان بندوں کی طرف نہ ہوئی اور نہ اسے منع من جہۃ العبد قرار دے کر اعادۂ نماز کا حکم ہوا۔

اب یہی حال ٹرینوں کا ہو چکا ہے لوگ برق رفتار ٹرینوں کا سفر منزل تک جلد پہنچنے کے لیے اختیار کرتے ہیں۔ اس کے لیے مقررہ کرایہ ادا کرتے ہیں، جو بعض ٹرینوں اور بعض کلاسوں میں بہت زیادہ ہوتا ہے۔ محکمۂ ریلوے بھی چاہتا ہے کہ مسافروں کو ان کی منزلوں تک جلد پہنچایا جائے اس لیے کہ اسی غرض سے وہ ہمیں کرایے کی رقم ادا کر رہے ہیں۔ کسی کو نماز یا دیگر ضروریات سے روکنا مقصود نہیں ہوتا۔ نہ وہ عقد اجارہ کی کسی خلاف ورزی کے مرتکب ہوتے ہیں۔ جیسے مسلسل شتررانی سے شتربانوں کا مقصد حنفیوں کو نمازوں سے روکنا نہیں ہوتا تھا بلکہ اپنے مقررہ قاعدے کے مطابق منزل تک جلد پہنچانا ہوتا تھا اور حنفی مسافرین جان بوجھ کر ایسے قافلوں میں سفر کرتے تھے، تو اب ٹرینوں کے سفر میں بھی وہی حکم ہوگا جو اگلے زمانے میں اونٹوں پر سفر کا تھا۔ اب یہاں بھی اعادۂ نماز کا حکم نہیں۔ اس مسئلے کو سیمینار میں واضح کر دیا گیا اور فتاوی رضویہ کا مفہوم بھی عیاں کر دیا گیا۔ غور کیجیے کہ چلتے اونٹوں پر نماز پڑھنے میں شرط کے ساتھ کئی کئی فرض فوت ہوتے تھے پھر بھی بشمول امام احمد رضا قدّس سرّہ فقہاے احناف نے جواز بلا اعادہ کا حکم دیا مگر ان کی پیروی کرتے ہوئے مجلس شرعی نے عصر حاضر کی ٹرینوں پر جواز بلا اعادہ کا حکم دیا تو ہمارے مہربانوں نے نہ صرف یہ کہ ''چلتی ٹرین'' بلکہ ''پوری ریلوے لائن'' سر پر اٹھالی اور یہ مسئلہ دار الافتاؤں اور دانش گاہوں سے نکال کر سخت ہنگامہ خیز حالت میں بازاروں، ہوٹلوں اور سڑکوں پر کھڑا کر دیا۔ فإلی اللہ المشتکی.

اب اگر کوئی یہ کہے کہ ریلوے نظام میں کوئی تبدیلی نہ ہوئی، سو سال پہلے جو نظام تھا وہی آج بھی رائج ہے تو ریلوے نظام کا کوئی واقف کار اس دعوے پر اچھا تبصرہ کر سکتا ہے ہم تو سکوت ہی میں عافیت سمجھتے ہیں، الغرض اگر کوئی سمجھنے کے لیے آمادہ نہ ہو، یا سمجھ بوجھ کر نہ مانے تو منوا دینا نہ ہماری ذمہ داری ہے نہ اعلیٰ حضرت قدس سرہ کی۔ مصرّف القلوب رب العزت

جلّ جلاله ہے،و بیده أزمّة الأمور۔

بعض لوگ یہ سوال کرتے ہیں کہ جب آج کی برق رفتار ٹرینوں میں کُل یا بعض نمازوں کی شرعی ادائگی نہ ہونا بالکل یقینی ہے تو قصدًا ان کا سفر اختیار کرنا جائز ہے یا سخت ناجائز و حرام؟— ایسے سائلین کی کامل تفہیم و تشفی کی بھی فکر ہونی چاہیے۔

اونٹوں کے قافلے کا مسئلہ اور اس سے متعلق کتابوں کی عبارتیں مقالات اور بحثوں میں آچکی تھیں اور میں نے یہی سمجھا کہ یہ مسئلہ اہل علم میں معروف و مشہور ہے اس لیے کوئی عبارت نقل نہ کی۔ ماسبق میں جو تسلیم و اعتراف میں نے نقل کیا ہے اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ نقلِ عبارات کا محتاج نہیں۔

میرے بیان کو بغور پڑھنے والا یہ بھی سمجھ سکتا ہے کہ میں مطلقًا اور بلا عذر ہر چلتی سواری پر جواز فرض و واجب کا قائل نہیں کہ فتاوی رضویہ اور دیگر کتابوں کی وہ عبارتیں میرے خلاف حجت بنیں جن کا مضمون اور حاصل و مفاد کچھ اس طرح ہے کہ:

۱- آدمی اپنی سواری پر امن و بے خوفی کی حالت میں سفر کر رہا ہے، اونٹ یا گھوڑے یا دوسری سواری پر از خود سوار ہونے اور اترنے کی قدرت بھی رکھتا ہے، اترنے کے بعد بھی کسی دشمن یا درندے سے اسے کوئی خطرہ نہیں۔ راستہ پُر امن ہے۔ وہ تمام ارکان و شرائط کی پابندی کے ساتھ زمین پر قبلہ رُو ہو کر نماز پڑھ سکتا ہے تو فرض و واجب کی ادائگی کے لیے اُس پر یہی لازم ہے کہ اتر کر بطریقِ معروف نماز ادا کرے۔ ایسا شخص اگر سواری پر فرض و واجب پڑھے تو نماز نہ ہوگی۔

۲- ہاں اگر عذر کی حالت ہے تو اس کا حکم الگ ہے۔ عذر اور خوف کے احوال و اقسام کے لحاظ سے اس کے احکام بھی تفصیلی ہیں۔ ان سب سے واقفیت کے لیے کتب فقہ کی مراجعت کافی ہے۔

حجاج کو جدہ سے مکۂ مکرمہ، مکۂ مکرمہ سے مدینۂ طیبہ کے سفر میں اور عام مسافروں کو دوسرے بہت سے اسفار میں بے قافلہ سفر بڑا پُر خطر تھا۔ اسی کا ذکر میں نے اپنے خطبے میں کیا ہے۔ ہر صاحب علم جانتا ہے کہ یہ سفر عذر اور خوف و خطر سے خالی نہ ہوتا۔ تو میں نے جس رخصت اور جواز بلا اعادہ کا ذکر کیا ہے وہ ایسے ہی قافلہ جاتی سفر سے متعلق ہے۔ نہ کہ ہر سفر دابّہ سے متعلق۔ اگرچہ وہ عذر اور خوف و خطر سے یکسر خالی ہو۔ ایسے عموم کا کوئی اشارہ و کنایہ بھی میرے کلام میں کسی مقام پر نہیں۔ بالفرض کسی کو کہیں ایسا خیال گزرتا ہے تو وہ میری اس تصریح سے اُس کا ازالہ کرلے۔ والله الموفّق لكل خير.

مبحث سے متعلق کچھ عباراتِ فقہا

لو صلّى المكتوبة في البادية على الراحلة ، و القافلة تسير، يجوز؛ لأنه يخاف على نفسه و ثيابه لو نزل، لأن القافلة لاينتظرونه. (۱)

لو صلى المكتوبة في البادية على الراحلة، والقافلة تسير يجوز، لأنه يخاف على نفسه و ثيابه لو نزل، لأن القافلة لاتنتظره. (۲)

---

(۱) فتاوى تاتارخانيه ۲/ ص ٤١

(۲) المحيط البرهاني في المذهب النعماني ۲/ ص ٥٦ ـ و عنه في الهندية

الفرض و الواجب بأنواعه لا تجوز على الدابّة من غير عذر لعدم لزوم الحرج في النزول، و من الأعذار أن يخاف اللص أو السبع على نفسه أو ماله أو لم يقف له رفقاؤه. (۱)

المسافر إذا خاف اللصوص أو قطاع الطريق و لاينتظره الرفقة جاز له تأخير الصلاة ؛ لأنه بعذر، و لو صلى بهذا العذر بالإيماء و هو يسير جاز. (۲)

ما عدا النوافل من الفرض والواجب بأنواعه لا يصح على الدابة إلا لضرورة، كخوف لص على نفسه أو دابّته أو ثيابه لو نزل، و خوف سبع و طين و نحوه.. . و الصلاة على المحمل الذي على الدابة كالصلاة عليها، فيؤمئ عليها بشرط إيقافها جهة القبلة إن أمكنه، و إلا فبقدر الإمكان، و إذا كانت تسير لا تجوز الصلاة عليها إذا قدر على إيقافها ، و إلا بأن كان خوفه من عدوّ ، يصلّي كيف قدر – كما في الإمداد وغيره- و لاإعادة عليه إذا قدر ، بمنزلة المريض – خانيه- (۳)

امام احمد رضا قدّس سرہ (بأن كان خوفه من عدوّ) *کے تحت جدّ الممتار میں فرماتے ہیں:* ”و من الأعذار ذهاب القافلة وانقطاعه عنها، كما مرّ في استقبال القبلة“. (۴)

ردالمحتار (مبحث استقبال القبلہ) میں ہے:

فكما تجوز له الصلاة على الدابة ولو كانت فرضا و تسقط عنه الأركان كذلك يسقط عنه التوجه إلى القبلة إذا لم يمكنه، و لا إعادة عليه إذا قدر. فيشترط في جميع ذلك عدم إمكان الاستقبال، و يشترط في الصلاة على الدابة إيقافها إن قدر، و إلا بأن خاف الضرر كأن تذهب القافلة و ينقطع فلا يلزمه إيقافها و لا استقبال القبلة كما في الخلاصة و أوضحه في شرح المنية الكبير و الحلية . (۵)

کہا گیا کہ محکمہ ریلوے ٹرینوں کا نظام الاوقات بنانے اور اوقات نماز میں ٹرینوں کو روکنے کے سلسلے میں خود مختار ہے مگر اوقات نماز میں نہ روکنے کے باعث وہ مانع ہے اور یہ منع ”من جهة العباد“ *ہے۔ اس لیے اعادہ واجب ہے۔*

اوّلاً *یہی بات شتربانوں سے متعلق بھی کہی جا سکتی ہے کہ وہ ہر دس، پانچ میل کے بعد یا کم از کم اوقات نماز میں اونٹوں*

---

(۱) غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر –ج۱ ، ص ۲۵۲

(۲) رد المحتار ۲/ ٤٦

(۳) رد المحتار ۲/ ٤٨٨

(۴) جد الممتار، ج۱/ ۳۳۲- اشاعت المجمع الاسلامی مبارك پور

(۵) رد المحتار ، مبحث استقبال القبله، ۲/ ١١٥

کو روکنے کے سلسلے میں خود مختار ہیں، مگر اوقات نماز میں نہ روکنے کے باعث وہ مانع ہیں اور یہ منع بھی ''من جهة العباد'' ہے اس لیے چلتے اونٹوں کی پشت پر نماز ادا کرنے کے بعد اعادہ واجب ہے۔

اور یہ کہنا کہ '' قافلہ کسی سوار کو اتر کر نماز پڑھنے سے مانع نہیں ہے۔ نمازی اگر چاہے تو اپنی سواری کو روک کر زمین پر اتر کے نماز پڑھ سکتا ہے۔'' یہ دعویٰ عقل اور عرف وعمل دونوں کے خلاف ہے۔ اس لیے کہ قافلہ اونٹوں، ساربانوں اور سواروں کے مجموعہ ہی کا نام ہے۔ الگ سے اس کا کوئی وجود خارجی نہیں۔ جیسے حکومت یا محکمۂ ریلوے متعلقہ افراد کی خاص ہیأتِ اجتماعی ہی کا نام ہے۔ جب قافلہ کے سارے شتربان اپنے اپنے اونٹوں کو چلاتے رہیں تو نمازی کے لیے اترنا کیوں کر میسر ہوگا اور یہ کہنا کہ ''ہر سوار یا خاص کوئی ایک نمازی اپنے اونٹ کو روک کر زمین پر اتر کر نماز پڑھ سکتا ہے''۔ یہ دعویٰ بھی محض دعویٰ ہے۔ جب شتربانوں سے اوقات نماز میں اونٹوں کو روکنے کی شرط نہ ہوئی اور مستاجر یعنی مسافر نے ان کے مقررہ دستور کو قبول کرتے ہوئے معاملہ طے کیا ہے، پھر یہ چلتے اونٹ کو نماز کے لیے رکوانا چاہتا ہے تو موجر یعنی شتربان اس کے مطالبے پر روکنے کا پابند نہیں اور مستاجر کا مطالبہ بھی عقد وعہد کی خلاف ورزی ہے۔ اس لیے یہ صورت مسافر کے بس میں اور اس کے لیے میسر مان لینا محض ایک مفروضہ یا امر اتفاقی ہے۔ امر اتفاقی یوں کہ کسی کا شتربان خلاف شرط وعہد محض رعایت اور ہمدردی کے تحت اس بات پر راضی وآمادہ ہو جائے کہ وہ اپنا اونٹ روک دے، سوار اتر جائے پھر شتربان اونٹ چلاتا رہے، سوار آگے بڑھ کر بعجلت نماز ادا کرلے پھر اور آگے بڑھ کر اونٹ کے پاس پہنچ جائے، پھر شتربان اپنے احسان اور رحم دلی کے تحت اونٹ بٹھا کر اس نمازی کو بٹھالے اور اپنے قافلے سے جا ملے۔

یہ ایک نادر اور اتفاقی صورت ہے جس پر فقہا نے بنائے حکم نہ رکھی، نہ یہ مبنائے حکم بننے کے قابل۔ ایسی نادر صورت تو بعض اوقات، بعض ٹرینوں میں، بعض مسافروں کے لیے بھی فرض کی جاسکتی ہے۔ مثلاً کسی اسٹیشن پر کسی ٹرین کا وقفہ صرف ایک دو منٹ ہے۔ کوئی شخص ایسا ہے جو چلتی ٹرین یا سلو (آہستہ) ٹرین سے اترنے اور اس پر چڑھنے کا مشّاق ہے وہ پچیس سکنڈ پہلے اتر گیا اور نماز پڑھ کر جب ٹرین روانہ ہوئی تو پچیس سکنڈ بعد سوار ہو گیا۔ مہارت کی وجہ سے پچاس سکنڈ زیادہ اسے میسر آگئے۔ کیا اس نادر صورت کی بنیاد پر کوئی فقیہ یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ یہ ایک منٹ وقفہ والی چلتی ٹرین شرط استقرار سے مانع نہیں۔ ٹرین چلتی رہے تو بھی مسافر اتر سکتا ہے، ٹرین ٹھہر جائے مسافر نہ اترے یہ بھی ہو سکتا ہے، بلکہ اکثر وبیشتر یہی ہوتا ہے کہ درمیان میں ٹرین رکتی ہے اور اکثر مسافرین نہیں اترتے۔ لہٰذا نماز کے لیے استقرار کے معاملے میں ٹرین کے وقوف وعدم وقوف کا کوئی دخل نہیں۔ یہ مسافر کا اپنا اختیاری فعل ہے۔ ہر شخص کہے گا کہ ایسی نادر صورتوں سے حکم عام نکالنا کوئی فقاہت نہیں۔

بہار شریعت حصہ ششم آداب سفر ومقدمات حج کے بیان میں ہے:

(۵۹) مکۂ معظّمہ سے جب مدینہ طیبہ کے لیے اونٹ کرایہ کریں تو ایک معلم کے جتنے حجاج ہیں وہ سب متفق ہو کر شرط کرلیں کہ نماز کے اوقات میں قافلہ ٹھہرانا ہوگا۔ اس صورت میں نماز جماعت کے ساتھ بآسانی ادا کر سکیں گے۔ جب یہ

شرط ہوگی تو اونٹ والوں کو وقت نماز میں قافلہ روکنا پڑے گا۔

اور اگر شرط نہ کی تو صرف مغرب کے لیے قافلہ روکیں گے باقی نمازوں کے لیے نہیں۔ اور اس صورت میں یہ کرے کہ نماز پڑھنے کے وقت اونٹ سے کچھ آگے نکل جائے اور نماز ادا کرکے پھر شامل ہو جائے۔ اور قافلہ سے دور نہ ہو کہ اکثر خطرہ ہوتا ہے۔

یہ اسی صورت نادرہ کا بیان ہے جو بہ نظر خیر خواہی ذکر ہوئی تا کہ اگر کوئی اس پر عمل کی راہ پیدا کر سکتا ہو تو عمل کر لے۔ یہ مطلب نہیں کہ چلتے اونٹ سے چھلانگ لگا کر اتر جائے پھر آگے جا کر چلتے اونٹ پر جست لگا کر سوار ہو جائے۔ نہ یہ مطلب ہے کہ ہر شخص کے لیے اونٹ رکوا کر اُتر لینا پھر اونٹ رکوا کر سوار ہو جانا میسر اور سہل ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو عقد اجارہ میں روکنے کی شرط نہ ہونے کے باوجود ہر شخص پر فرض ہوتا کہ اسی آسان صورت پر عمل کرے۔ اس کی دلیل خود بہار شریعت کی یہ عبارت ہے جو اعلیٰ حضرت قدس سرہ کی "انور البشارة فی مسائل الحج و الزيارة" (١٣٢٩ھ) سے منقول ہے:

(٦٠) سفر مدینہ طیبہ میں بعض مرتبہ قافلہ نہ ٹھہرنے کے باعث بہ مجبوری ظہر و عصر ملا کر پڑھنی ہوتی ہے۔ اس کے لیے لازم ہے کہ الخ۔

اگر سواری سے اترنا، پھر زمین پر نماز ادا کرکے سوار ہو جانا ایک آسان عمل ہے تو مجبوری کیسی؟ اور اپنے مذہب کے مطابق آسان عمل کو چھوڑ کر مذہب غیر پر عمل کی اجازت چہ معنی؟

فتاویٰ رضویہ کی فیصلہ کن عبارت دیکھیے۔ فرماتے ہیں:

"جس قافلے میں یہ فقیر ۱۲۹۵ھ میں اپنے رب کے دربار سے اس کے حبیب کی سرکار میں حاضر ہوتا تھا- جل جلالہ وصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم- قافلہ بعد زوال ظہر و عصر پڑھ کر رواں ہوتا اور وقت مغرب خفیف قیام کرتا کہ لوگ مغرب و عشا کے فرض و وتر پڑھ لیتے۔ شافعیہ اپنے مذہب پر ایسا کرتے اور حنفیہ بہ ضرورت تقلید غیر پر عامل ہوتے کہ بحال ضرورت- ان شرائط پر کہ فقہ میں مفصل ہیں- ایسا روا ہے۔

مگر یہ فقیر بحمد اللہ اپنے امام رحمۃ اللہ علیہ کے مطابقِ مذہب ہر نماز خاص اس کے وقت مقرر ہی میں پڑھتا جس کی تعیین اللہ و رسول (جلّ وعلا- وصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) نے فرما دی ہے۔ مجھے عصر و عشا کے لیے اترنا پڑتا، قافلہ دور نکل جاتا، میں جلدی کرکے مل جاتا۔

قضاے حاجت کے لیے بھی لوگ اس خیال سے کہ قافلہ بعید نہ ہو جائے نزدیک ہی بیٹھ جاتے ہیں۔ مجھے یہ پسند نہ آتا اور دور کسی پیڑ یا پہاڑ کی آڑ میں جاتا، اس میں بھی قافلہ دور نکل جاتا۔ دن کی تنہائیوں اور رات کی اندھیریوں میں بارہا بدوی ملے، وہ مسلح تھے اور میں نہتّا، مگر کبھی سوا "السلام علیکم و علیکم السلام، مسّاکم اللہ بالخیر و السعادة، صبّحکم اللہ بالرضاء و النعیم" کے اصلاً کسی نے کوئی تعرض نہ کیا۔ و للہ الحمد۔ (۱)

اعلیٰ حضرت امام اہل سنت قدس سرہ نے یہ خاص اپنا معمول ذکر کیا، دوسروں کے لیے اسے واجب یا آسان نہ بتایا،

---

(۱) جلد چهارم، ص: ٦٧٢، سنی دار الاشاعت مبارک پور

بلکہ ان کے لیے ضرورت اور مجبوری تسلیم کرتے ہوئے مذہب غیر اور تقلید غیر پر عمل روا رکھا۔ حقیقت یہی ہے کہ نادر صورتوں کا نہ اعتبار ہوتا ہے نہ ان پر فقہ کے قواعد واحکام عامہ کی بنا ہوتی ہے۔

ثانیاً محکمہ ریلوے نے نان اسٹاپ ٹرین کا اعلان کر دیا، جلد منزل تک پہنچنے کے پیش نظر ساٹھ دن پہلے ہی مسلم و غیر مسلم مسافروں نے کرایہ دے کر ٹکٹ حاصل کر لیے، اور بعض نے وقت سفر سے ایک دن پہلے مقررہ زائد کرایہ دے کر ٹکٹ حاصل کیا۔ عقد میں مشروط اور عمل میں معہود یہی ہے کہ ٹرین کو مقررہ مسافت کے درمیان ناگہانی آفت وحاجت کے بغیر کہیں رُکنا نہیں ہے۔ اگر محکمہ اپنے اعلان، اپنے عقد اور عہد کے برخلاف ہر نماز کے وقت ٹرین روکتا چلے تو غیر مسلموں کو سخت اعتراض ہوگا اور نوبت زبردست احتجاج اور فتنہ وفساد تک پہنچ سکتی ہے۔ یوں ہی اگر محکمہ ٹرین تو سارے مسافروں کے لیے چلائے اور کرایہ بھی سب سے یکساں وصول کرے اور وقفات نماز میں خاص مسلمانوں کی رعایت کرے تو غیر مسلموں کو اعتراض ہوگا اور بعض متعصب اور سخت گیر افراد اسے کسی بڑے فتنہ وفساد کا ذریعہ بھی بنا سکتے ہیں۔

ہاں! اگر مسلمان اپنے لیے کوئی ٹرین خاص کرا لیں اور اس میں اوقات نماز میں ٹرین روکنا مشروط و منظور ہو، پھر اگر محکمہ ان اوقات میں ٹرین نہ روکے تو وہ نماز سے مانع، عہد و عقد کی خلاف ورزی اور سخت ظلم وزیادتی کا مرتکب ہے۔ مسلم نے مجبوراً اس پر نماز ادا کر لی تو بعد استقرار اعادہ ضروری ہے۔ مگر مروجہ صورت میں عقد وعہد کی خلاف ورزی کرتے ہوئے اوقات نماز میں ٹرینوں کو روکنا اجارہ کے فقہی اور ملکی دونوں قانون کے لحاظ سے محکمہ کے اختیار میں نہ رہا۔

اس لیے فتاویٰ رضویہ کی عبارت سے متعلق مانعین کے بیان کردہ مفہوم موافق ومخالف کو مان کر بھی کہا جا سکتا ہے کہ مشروط ومعہود اور عاقدین کے لیے منظور ومقبول حالات کے تحت خلاف عقد وعہد ٹرینوں کو روکنا فتنہ وفساد کا باعث اور محکمہ کے اختیار سے باہر ہے۔ اس لیے نہ یہاں منع "من جهة العبد" ثابت، نہ اعادۂ نماز کا حکم نافذ۔

جیسے زمانۂ سابق میں رائج شتربانی دستور کے تحت سفر کرنے والوں پر چلتی سواریوں پر نماز پڑھنے کے بعد اعادہ واجب نہیں اور جب عقد اجارہ میں ہر نماز کے وقت روکنے کی شرط نہ ہوئی تو ان پر روکنا لازم بھی نہیں، نہ وہ اس کے سبب نماز سے مانع۔ ہاں! اگر ان سے معاملہ یوں طے ہو جائے کہ ہر نماز کے وقت قافلہ روکنا ہے، پھر وہ نہ روکیں تو ضرور وہ نماز کی شرط استقرار سے مانع ہیں۔ اور یہ مجبوری کسی نے چلتی سواری پر نماز ادا کی تو بعد استقرار اس پر اعادہ بھی واجب ہے۔

خیال رہے کہ بحث یہ نہیں کہ حکومت اور وزارت ریلوے کے اختیار میں کیا ہے، کیا نہیں ہے؟ یہ ایک الگ موضوع ہے جس پر لمبی گفتگو ہو سکتی ہے۔ بحث صرف یہ ہے کہ حکومت کے اعلان کردہ جس نظام اوقات اور اجرت کو قبول کر کے مسلم وغیر مسلم سبھی مسافرین سفر کر رہے ہیں اس کی خلاف ورزی اب حکومت یا محکمے کے اختیار میں رہ گئی یا نہیں؟

ایک عام ہندوستانی بھی اسے اچھی طرح سمجھتا ہے کہ حکومت زور وشور کے ساتھ ایک معاملے کا اعلان کرے اور اس کے مطابق اجرت بھی اپنے خزانے میں ڈال لے مگر جب عمل کی باری آئے تو اس کے خلاف چلے۔ ایسی صورت میں سخت احتجاج اور زبردست فتنہ وفساد یقینی ہے جسے جھیلنے کی قوت کسی بھی امن پسند حکومت کے جسم میں نہیں ہے۔

واضح رہے کہ زیر بحث سفر اونٹوں کا ہو یا ٹرین کا، مسافر اسے اپنے قصد واختیار سے اپناتا ہے اور ایک خاص عقد کے تحت انجام پاتا ہے۔ اس میں وہ نہ اس قیدی کی طرح ہے جس کا تصرف واختیار دوسرے نے سلب کر رکھا ہے۔ نہ اس ریل سوار کی طرح ہے جس کے کوچ کا دروازہ کسی دوسرے نے بند کر رکھا ہے اور اس کلاس میں پانی نہیں- مسافر نہ کسی طرف سے نکلنے پر قادر، نہ پانی حاصل کرنے پر قادر- اس لیے مذکورہ قیدی اور مسافر دونوں کو تیمم سے ادائے نماز کے بعد قدرت واختیار کی حالت میں آنے پر اعادہ بھی واجب ہے کیوں کہ دونوں صورتوں میں دوسرے کسی بندے کی طرف سے رکاوٹ صاف موجود ہے۔

اسی طرح ٹرین یا اونٹ کا مسافر مذکور اس شخص کی طرح بھی نہیں جو کسی ایسے کوئیں کے پاس لائن میں کھڑا ہے جہاں ایک ہی ڈول رسی ہے، لوگ باری باری پانی لے رہے ہیں اور یہ شخص دیکھ رہا ہے کہ میری باری آنے تک نماز کا وقت نکل جائے گا۔

نہ اس شخص کی طرح ہے جو ایسے برہنہ لوگوں کی جماعت میں ہے جن کے پاس ایک ہی کپڑا ہے اور اسی کو باری باری پہن کر نماز پڑھنا ہے اور یہ شخص جانتا ہے کہ میری باری آنے تک نماز کا وقت نکل جائے گا۔

نہ اس شخص کی طرح ہے جو ایسی تنگ کشتی یا کوٹھری میں ہے جہاں رکوع یا سجود یا قیام کی گنجائش نہیں، ان تینوں قسم کے افراد کے لیے منع نہیں۔ مگر صورت منع "من جهة العبد" ہے اس لیے وقت کے اندر جیسے ہو سکے نماز ادا کرلیں بعد میں اعادہ کریں۔ كما في الظفر لقول زفر للامام احمد رضا قدّس سرّه.

ٹرین یا اونٹ کے مسافر کو ایسے مسلوب الاختیار افراد کی صف میں لانا صورت واقعہ سے کسی طرح مطابقت نہیں رکھتا اخلاص، انصاف اور فقہ وفقاہت کے تقاضوں کو کام میں لانے کی ضرورت ہے۔ واللہ الموفق

مجلس شرعی کے سیمینار میں شریک سترّ سے زائد علما وفقہا نے جب خود فتاویٰ رضویہ کی روشنی میں آج کی چلتی ٹرینوں پر فرض و واجب نمازوں کے جواز کا حکم سنا دیا تو بعض کرم فرماؤں کا غضب اس حد تک جوش زن ہوا کہ تمام مجوّزین کو نا قابل امامت گمراہوں کے حکم میں داخل کر دیا۔ ایک فرعی مسئلے پر ایسا سخت حکم کسی سنجیدہ و ذی علم سنّی کی سمجھ میں آنے والا نہ تھا اس لیے کسی دلیل کی جستجو ہوئی، بعد تلاش بسیار دو دعوے کیے گئے:

(۱) فرض نماز کے لیے "استقرار على الارض" کی شرط اجماعی ہے۔

(۲) جو حکم کسی امر اجماعی پر متفرع ہو وہ بھی اجماعی ہوتا ہے۔

دوسرے دعوے کے ثبوت میں کوئی عبارت برائے نام بھی نہ دی گئی، پہلے دعوے کے ثبوت میں امام نووی شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ عبارت پیش کی گئی:

فيه دليل على أن المكتوبة لا تجوز إلى غير القبلة ولا على الدابة، وهذا مجمع عليه إلّا في شدة الخوف. (۱)

"اس میں اس بات پر دلیل ہے کہ فرض نماز غیر قبلہ کی جانب اور دابہ (سواری کے جانور) پر جائز نہیں۔ یہ امر اجماعی

(۱) شرح نووی بر صحیح مسلم، ج: اول، ص: ٢٤٤

ہے، مگر شدت خوف میں"۔

یہ امام نووی علیہ الرحمہ کی عبارت کا ایک ٹکڑا ہے اس سے متّصلاً بعد کی پوری عبارت نظر انداز کر دی گئی، مگر راقم پوری عبارت مع ترجمہ آگے ذکر کرے گا۔ پہلے عبارت مسطورہ پر کلام ملاحظہ ہو:

اولاً یہ عبارت غیر حالت عذر سے متعلق ہے جس کی دلیل "إلّا فی شدّة الخوف" کی صراحت ہے۔ ہماری ساری بحث حالت عذر سے متعلق ہے، اس لیے اصل مبحث سے یہ عبارت بالکل بے تعلق ہے۔ اور یہ کسی طرح ہمارے خلاف حجت نہیں۔ ہم نے کب یہ کہا کہ بلا عذر کسی چلتی سواری پر فرض نماز صحیح ہے؟

ثانیاً اگر اس عبارت کو زبردستی حالت عذر پر بھی منطبق کریں تو اجماع مذکور، نص قرآنی "فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا" کے خلاف ہوگا۔ احادیث اور فقہا کی صراحت بھی اس کے خلاف ہے۔ خود فقہاے حنفیہ اور امام احمد رضا قدس سرہ کی عبارتوں سے بحالت عذر چلتے اونٹوں پر نماز فرض کا جواز بے احتیاجِ اعادہ ثابت ہے۔ خود مانعین بھی اس کے قائل ہیں۔ کیا یہ سب حضرات بشمول جملہ مانعین اجماع کے مخالف اور نا قابل امامت ہیں؟ اگر ایسا ہے تو پورے زور و شور کے ساتھ اس کا بھی اعلان کر دیں پھر دیکھ لیں کہ انجام کیا ہوتا ہے۔

ثالثاً امام نووی کی عبارت بالا میں "استقرار علی الارض" کے شرط ہونے کا کوئی ذکر بھی نہیں۔ شرط اجماعی ہونے کی صراحت تو بہت بعد کی چیز ہے۔

رابعاً امام نووی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی درج ذیل عبارت ملاحظہ کریں جس میں تخت رواں پر استقبال قبلہ اور اتمام ارکان کے ساتھ ادا شدہ فرض نماز کے صحیح و درست ہونے کی صراحت فرمائی ہے۔ اور اس سے تخت رواں کے مثل چلتی ٹرین پر ان کے نزدیک صحت نماز کا حکم بالکل واضح اور روشن ہے۔

کیا انھیں اپنا مذہب اور موقف بھی یاد نہ رہا، یا انھوں نے اپنا کلام بھی نہ سمجھا اور شرط اجماعی کے برخلاف تخت رواں پر نماز جائز و صحیح لکھ دی؟ اور کیا وہ بھی مانعین کے بیان کردہ اس قاعدۂ کلیہ سے بے خبر تھے کہ "حکم اجماعی پر متفرع امر بھی اجماعی ہوتا ہے"؟ عبارت یہ ہے:

وتصح الفريضة فی السفينة الواقفة والجارية والزورق المشدود بطرف الساحل بلاخلاف إذا استقبل القبلةَ و أتم ألأركان، فإن صلّی كذلك فی سرير يحمله رجال أو أُرْجُوحةٍ مشدودةٍ بالحبال... ففی صحة فريضته وجهان، الأصح: الصحة كالسفينة، وبه قطع القاضی أبوالطيب. فقال فی "باب موقف الإمام و المأموم" قال أصحابنا: لوكان يصلّي علی سرير فحمله رجال و ساروا به صحت صلاتُه.(۱)

---

(۱) المجموع شرح المهذب، باب استقبال القبلة، ص: ۲۱٤، الجزء الثالث، دار الفكر، بيروت، لبنان

(ترجمہ) ٹھہری ہوئی اور چلتی ہوئی کشتی پر اور ساحل سے بندھی ہوئی چھوٹی کشتی پر فرض نماز بغیر کسی اختلاف کے صحیح ہے بشرطے کہ استقبالِ قبلہ اور اتمامِ ارکان ہو اگر اس طرح (یعنی بہ استقبال قبلہ واتمام ارکان) کسی ایسے تخت پر نماز ادا کی جسے چند آدمی اٹھائے ہوئے ہیں۔ یا ایسے جھولے پر جو رسیوں سے بندھا ہوا ہے تو اس کے فرض کی صحت سے متعلق دو وجہیں (دو قول) ہیں۔ اصح یہ ہے کہ کشتی کی طرح اس پر بھی فرض نماز صحیح ہے۔ قاضی ابوالطیب نے اسی پر جزم فرمایا۔ انھوں نے " باب موقف الامام والماموم " میں لکھا: ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ اگر کسی تخت پر نماز پڑھ رہا تھا کہ اسے کچھ لوگوں نے اٹھایا اور لے کر چلتے رہے تو اس کی نماز صحیح ہے "۔

مانعین کو اعتراف ہے کہ ٹھہری ہوئی ٹرین تخت کے مثل ہے تو چلتی ہوئی ٹرین تخت رواں کے مثل ضرور ہے۔ اور مذہب شافعیہ میں تخت رواں پر نماز صحیح ہے جب کہ استقبال قبلہ اور قیام ورکوع وسجود کی تکمیل ہو جاتی ہو، تو ان کے نزدیک چلتی ہوئی ٹرین پر بصورت مذکورہ صحت نماز میں کلام نہیں۔ معلوم نہیں وہ بھی اپنے ذکر کردہ اجماع کی مخالفت کے مرتکب ہوئے یا اس سخت جرم کا الزام رکھنے کے لیے صرف آج کے سنیوں حنفیوں کا سر خاص کر لیا گیا ہے؟

علاوہ ازیں خود شرح مسلم میں امام نووی کی پوری عبارت (جو مانعین کی منقولہ عبارت سے بالکل متّصل ہے) پر غور کرتے تو اسی سے واضح ہو جاتا کہ ان کی عبارت " وھذا مجمع علیه " میں " ھذا " کا مشار الیہ " استقرار علی الأرض " نہیں۔ صحیح مسلم " باب جواز صلاۃ النافله علی الدابة فی السفر حیث توجّهت " میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی یہ حدیث مروی ہے:

إن رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم كان يصلّي سبحته حيث ما توجهت به ناقته.

یعنی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سواری پر نفل نماز ادا فرماتے ناقۂ مبارک کا رخ جدھر بھی ہو۔

اس معنی کی اور بھی حدیثیں ہیں۔ ان کے تحت پہلے امام نووی نے سفر میں چلتی سواری پر بے استقبال قبلہ ادائے نفل کا جواز باجماع مسلمین بتایا ہے، پھر اپنے مذہب کے مطابق اس رخصت کی شرطیں لکھی ہیں۔ حدیث سے مستنبط ہوا تو صرف یہ کہ نفل نماز کے لیے " استقبال قبلہ " اور " استقرار علی الارض " شرط نہیں۔ پھر امام نووی نے اس پر اجماع مسلمین بتایا۔

اس کے بعد امام نووی کی پوری عبارت یہ ہے:

وفيه دليل على أن المكتوبة لاتجوز إلى غير القبلة ولا على الدابة، وهذامجمع عليه إلا فى شدة الخوف، فلو أمكنه استقبال القبلة والقيام والركوع والسجود على الدابة واقفة عليها هودج أونحوه، جازت الفريضة على الصحيح فى مذهبنا، فان كانت سائرة لم تصح على الصحيح المنصوص للشافعي، وقيل: تصح كالسفينة ، فإنها تصح فيها الفريضة بالإجماع.

ولوكان في ركب وخاف لونزل للفريضة انقطع عنهم ولحقه الضرر. قال أصحابنا:

يصلي الفريضة على الدابة بحسب الإمكان، وتلزمه إعادتها، لأنه عذر نادر. [۱]

(ترجمہ) اور اس میں اس بات پر دلیل ہے کہ فرض نماز غیر قبلہ کی جانب اور سواری پر جائز نہیں۔ اس پر اجماع ہو چکا ہے، مگر شدت خوف میں (جواز ہے)

تو اگر سواری کا جانور ٹھہرا ہوا ہو اس پر محمل یا اس طرح کا کچھ رکھا ہوا ہو کہ اس پر استقبال قبلہ، قیام، رکوع، سجود سب ہو سکے تو ایسی صورت میں ہمارے مذہب کے قول صحیح پر فرض نماز اس پر جائز ہے۔

اور اگر جانور رواں ہو تو امام شافعی کے نص کردہ قول صحیح پر فرض نماز اس پر جائز نہیں۔

اور اگر سواروں کے قافلے میں ہو اور فرض کے لیے اترنے کی صورت میں اسے قافلے سے جدا ہونے اور ضرر لاحق ہونے کا اندیشہ ہو تو ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ فرض نماز جیسے ہو سکے جانور پر ادا کر لے اور اس کا اعادہ اس پر لازم ہے اس لیے کہ یہ ایک نادر عذر ہے''۔

اس عبارت سے مذہب شافعیہ کے کئی جزئیات معلوم ہوئے خصوصاً یہ کہ:

اگر جانور ٹھہرا ہوا ہے اور اس پر محمل وغیرہ ایسا رکھا ہے کہ نمازی اس پر کھڑے ہو کر رکوع و سجود استقبال قبلہ کے ساتھ نماز ادا کر لیتا ہے تو یہ نماز مذہب امام شافعی کے قول صحیح پر جائز ہے جب کہ اس صورت میں استقرار علی الدابہ ہوا، ''استقرار علی الارض'' ہرگز نہ ہوا اور نہ حنفیہ عدم جواز کے قائل نہ ہوتے، پھر امام نووی کی عبارتِ ماقبل سے یہ کیسے ثابت ہو گیا کہ '' استقرار علی الارض'' شرط اجماعی ہے؟ کیا وہ خود اپنا مذہب اور اس پر متفرع دوسرا حکم بھی نہ سمجھ سکے اور آج کے حنفیوں کو اس کا مطلب اچھی طرح سمجھ میں آ گیا؟؟

میں یہ بھی صراحت کر دوں کہ ٹرینوں کا نظام اور ان پر نمازوں کے جواز یا عدم جواز کا مسئلہ قرآن و حدیث کا کوئی منصوص مسئلہ نہیں، ایک نیا اور فرعی مسئلہ ہے جس میں اگر کوئی فریق دلیل کی تطبیق و تفہیم میں خطا کر جائے تو اسے گمراہ یا فاسق ٹھہرانا روا نہیں۔

اسی لیے حضرت محدّث سورتی علیہ الرحمہ یا اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے اس مسئلے کی بنیاد پر اپنے دور کے ان لوگوں کو فاسق یا گمراہ نہ کہا جو چلتی ٹرین پر نماز کے جواز بلا اعادہ کے قائل تھے۔ **مگر آج کل اسی فرعی مسئلے کی بنیاد پر بعض لوگوں نے تفسیق و تضلیل کی مہم جاری کر رکھی ہے**۔ فیا للعجب! خیر یہ تو ایک نیا مسئلہ ہے، سجدۂ تعظیمی کی حرمت تو ایسا قدیم اور مستحکم مسئلہ ہے کہ امام اہل سنت علیہ الرحمہ نے ''الزبدة الزكية في تحريم سجود التحية'' میں اس پر آیات و تفاسیر کے علاوہ چالیس حدیثیں اور ڈیڑھ سو فقہی نصوص پیش کیے ہیں، چاروں مذاہب کے ائمہ کا اس پر اجماع بتایا ہے مگر سرکار مفتی اعظم قدس سرہ نے صراحت فرمائی ہے کہ مخالفین حرمت کی پیروی میں سجدۂ تعظیمی کا ارتکاب کرنے

(۱) المنهاج للإمام النووي شرح صحيح مسلم، ج:۱، ص: ۲٤٤، ۲٤٥

والوں پر حکم تفسیق نہیں۔ دیکھیے فتاوی مصطفویہ ص۴۵۶، اور فقہ حنفی میں حالات زمانہ کی رعایت ص ۱۱، ۱۲۔

کیا سرکار مفتی اعظم علیہ الرحمہ نے محض اندھیرے میں تیر چلایا ہے؟ اور مرتکبین سجدۂ تعظیمی کی ناروا رعایت سے کام لیا ہے؟ ہرگز نہیں۔ واللہ ان کی یہ شان نہیں۔

یہ شان ہمارے کرم فرماؤں کی ہے جنھوں نے آج کے نوپید افرعی مسئلہ چلتی ٹرین پر نماز سے متعلق جواز بلا اعادہ کے قائلین کو فسق و ضلال تک پہنچانے کی جسارت کی ہے اور ان کے پیچھے نماز کی ادائگی ناجائز لکھی ہے۔ نہ خدا کا خوف، نہ رسول سے حیا، نہ مرشد سے شرم، نہ مرشد کے مرشد کا پاس و لحاظ۔ فتویٰ نویسی کا نہ کوئی ضابطہ رہا نہ اصول، ایک فرعی مسئلے کو حسام الحرمین کا درجہ دے کر ملک بھر سے دستخطوں کا انبار جمع کر کے عصر حاضر کا ''الصوارم الہندیہ'' بنا کر شائع کر دیا۔ اور بزعم خویش نغمہ زن ہیں کہ شادم از زندگی خویش کہ کارے کردم۔

اپنے ہی بھائی ہیں اس لیے دعا کرتا ہوں کہ ربّ کریم انھیں فقاہت و بصیرت عطا کرے اور سرکار مفتی اعظم قدس سرّہ اور امام اہل سنت قدس سرّہ کی پیروی نصیب فرمائے۔

یہ تو ہمارے دور کی بات ہے: مفتی اعظم قدس سرہ اور جمہور علماے اہل سنت لاؤڈ اسپیکر پر نماز کی اقتدا ناجائز کہتے تھے۔ میں بھی اسی کا قائل ہوں۔ مفتی سید افضل حسین مونگیری صدر المدرسین جامعہ منظر اسلام بریلی شریف اور مفتی محمد جہانگیر اعظمی استاذ منظر اسلام جواز کے قائل تھے۔ مفتی افضل حسین علیہ الرحمہ نے اس موضوع پر کتاب بھی لکھ کر شائع کی مگر مفتی اعظم علیہ الرحمہ نے ان حضرات یا ان کے متبعین پر نہ حکم فسق عائد کیا نہ بریلی کے سنی مسلمانوں کو ان کی اقتدا سے روکا، نہ اپنی اجازت و خلافت سے محروم کیا۔ کیا ہمارے کرم فرماؤں کی فقاہت یا دینی حمیت یا پرہیز گاری اور تقوی سرکار مفتی اعظم قدّس سرّہ سے فزوں تر ہے؟ نہیں، ہرگز نہیں، بلکہ معاملہ برعکس ہے۔

ان معروضات کے بعد مجھے الجامعۃ الاشرفیہ کے دینی تصلب، فروغ سنیت میں اس کے نمایاں کردار اور رضویات کے باب میں اس کی روشن خدمات کا ذکر کرنا تھا اور یہ بتانا تھا کہ آج بھی اشرفیہ کے قادری، چشتی، نقشبندی، برکاتی، رضوی، اشرفی، رشیدی (وغیرہ) فرزندوں اور غلاموں میں وہی جذبات موج زن ہیں جو کل تھے، مختلف بلاد و ممالک میں آج بھی وہ اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ اور اکابرِ اہل سنت کا نام روشن کر رہے ہیں اور پوری قوت کے ساتھ آج بھی وہ ہر باطل سے نبرد آزما ہیں۔

اس کا ایک نمونہ یہ جامعہ قادریہ پونہ بھی ہے جس کے زیر اہتمام آج ہم یہاں جمع ہیں۔ میں یقین دلاتا ہوں کہ ان کرم فرماؤں کی پیہم یورشیں بھی ان شاء اللہ ارکانِ اشرفیہ اور ابنائے اشرفیہ کو بدمذہبوں اور بے دینوں کی دسیسہ کاریوں سے اہل سنت کو بچانے اور اشاعت مسلک حق کی راہ میں اپنی ساری توانائیوں کے ساتھ سرگرم سفر رہنے سے غافل نہیں کر سکتیں، و هو المستعان و علیه التکلان۔

اشرفیہ کی خدمات کا موضوع ایک مستقل مضمون بلکہ ایک ضخیم کتاب کا متقاضی ہے اس لیے یہ کام کسی جواں سال عزیز

کے لیے چھوڑ تا ہوں۔ خدا نے چاہا تو کوئی فرزند اس موضوع کو اپنے شاداب قلم سے سیراب کر کے دنیا کی نگاہوں کو آسودہ کرے گا۔ والتوفیق بید المولی الکریم العزیز – منه البدایة و إلیه النهایة۔

حضرات! یہ عیسوی سال رواں اور ہجری سال ماضی وحال اہل سنت کے لیے "عام الحزن" کی شکل اختیار کر گیا۔ ہماری کئی عظیم ہستیاں صرف دو ماہ کے عرصے میں ہم سے پے بہ پے روپوش ہو گئیں۔ میں یہاں صرف چار ناموں پر اکتفا کرتا ہوں۔

۱ اجمل العلما مفتی محمد اجمل شاہ سنبھلی مرادآبادی کے شاگرد **مفتی محمد اشفاق حسین نعیمی سنبھلی مرادآبادی** مفتی اعظم راجستھان، سربراہ اعلیٰ دار العلوم اسحاقیہ جودھ پور۔

تاریخ رحلت : ۹؍ ذی الحجہ ۱۴۳۴ھ / ۱۵؍ اکتوبر ۲۰۱۳ء – سہ شنبہ۔

۲ امام علم و فن علامہ **خواجہ مظفر حسین رضوی پورنوی** شاگرد ملک العلما علامہ ظفر الدین رضوی بہاری، شیخ الحدیث دار العلوم نور الحق چرّا محمد پور فیض آباد۔

تاریخ رحلت : ۱۴؍ ذی الحجہ ۱۴۳۴ھ / ۲۰؍ اکتوبر ۲۰۱۳ء – یک شنبہ۔

۳ شہزادۂ سید العلما **حضرت سید شاہ آل رسول حسنین میاں نظمی** سجادہ نشین سرکار عالیہ مارہرہ شریف مقیم عروس البلاد ممبئی۔

تاریخ رحلت : یکم محرم الحرام ۱۴۳۵ھ / ۶؍ نومبر ۲۰۱۳ء – چہار شنبہ۔

۴ حضرت **مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی** ۔ میرے عزیز اور ہم وطن۔ استاذ مدرسہ فیض العلوم محمد آباد گوہنہ۔

تاریخ رحلت : ۴؍ محرم ۱۴۳۵ھ / ۹؍ نومبر ۲۰۱۳ء – شنبہ۔

یہ سبھی حضرات جامعہ اشرفیہ اور مجلس شرعی کے ہمدرد اور کرم فرما تھے ان کے تعارف اور خدمات پر ماہنامہ اشرفیہ میں مضامین آ چکے ہیں اور کچھ آنے والے ہیں۔ ربّ کریم ان کی خدمات جلیلہ کو شرف قبول سے نوازے، ان کے درجات بلند فرمائے۔ اور پس ماندگان کو صبر جمیل و اجر جزیل عطا فرمائے۔

حضرات! مجھے احساس ہے کہ میں نے آپ کا وقت زیادہ لے لیا۔ اب آپ کو آج کے موضوع مذاکرہ کی طرف متوجہ ہونا ہے۔ میں نے کئی مقالات کا مطالعہ کر لیا ہے اور تلخیصات تو سبھی پڑھ لی ہیں۔ مسائل کی صعوبت اور رایوں میں اختلاف نمایاں ہے مگر میں آپ سبھی حضرات کی خدمات میں ہدیۂ تحسین پیش کرتا ہوں کہ آپ نے چھان بین کی، کتابوں کی مراجعت فرمائی اور اپنے اپنے موقف کو حسبِ وسعت دلائل سے آراستہ کیا۔ فیصلہ جو بھی ہو مگر آپ کی کاوشیں رائگاں جانے والی نہیں۔ ان علمی کاوشوں کا اَجر اِن شاء المولیٰ تعالیٰ ضرور ملے گا۔ فیصلہ بھی آپ ہی کو کرنا ہے اور پوری بالغ نظری، متانت و سنجیدگی، خلوص و للّٰہیت اور قوّتِ دلیل کے ساتھ کرنا ہے۔ ربّ کریم و جلیل سب کے سینے کشادہ فرمائے

اور ہم سب کو ہر مسئلے میں روے حق و صواب سے شاد کام فرمائے۔ و ما ذلك علیه بعزیز۔

آخر میں یہ بھی عرض کر دوں کہ ہمارے بلند ہمت اور باسعادت منتظمین آپ کی راحت و ضیافت اور خاطر داری کی حتی المقدور کوشش کر رہے ہیں اور آپ کے قیام تک مصروف عمل رہیں گے، مگر نئے تجربہ کار ہیں اس لیے اگر کوئی فروگذاشت ہو تو انھیں اور ہمیں اپنی عالی ظرفی سے معاف فرمائیں اور بر وقت جو مناسب ہدایت ور ہنمائی ہو سکتی ہو اس سے ہماری دستگیری فرمائیں اور جملہ معاونین کو اپنی مخلصانہ دعاؤں سے نوازیں۔ و السلام و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العٰلمین و الصلاة و السلام علی سید المرسلین خاتم النبیین و علی آله و صحبه و مجتهدی شرعه و مجاهدی دینه و علماء أمته و متبعی سنته أجمعین.

محمد احمد مصباحی

۱۵ / صفر ۱۴۳۵ھ / ۱۹ / دسمبر ۲۰۱۳ء

مآخذ و مصادر

ماخذ و مصادر

اسمائے کتب	اسمائے مصنفین	سنہ وفات ہجری
قرآنِ کریم	(خدائے حیّ وقیوم کا کلام اور پوری شریعت اسلامیہ کا ماخذ و سرچشمہ)	

تفاسیر و اصول

الجامع لاحکام القرآن	امام ابوبکر احمد بن علی الرازی الجصاص الرازی	۳۷۰ھ
تفسیرات احمدیہ	علامہ شیخ احمد بن ابو سعید ملاجیون جون پوری امیٹھوی	۱۱۳۰ھ
الاتقان فی علوم القرآن	امام جلال الدین سیوطی	۹۱۱ھ
بیضاوی شریف	علامہ عبداللہ بن عمر بیضاوی	۶۹۱ھ

کتب حدیث:

موطا امام محمد	امام ابو عبداللہ محمد بن حسن شیبانی	۱۸۹ھ
کتاب الآثار	امام ابو عبداللہ محمد بن حسن شیبانی	۱۸۹ھ
مسند امام احمد بن حنبل	امام احمد بن حنبل	۲۴۱ھ
صحیح بخاری	امام محمد بن اسماعیل بخاری	۲۵۲ھ
صحیح مسلم	امام مسلم بن حجّاج قشیری	۲۶۱ھ
سنن بیہقی	علامہ ابوبکر احمد بن حسین بن علی	۴۵۸ھ
مستدرک للحاکم	علامہ ابو عبداللہ حاکم	۴۰۵ھ
سنن ابن ماجہ	امام ابو عبداللہ محمد بن یزید ابن ماجہ	۲۷۳ھ
جامع ترمذی	امام ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ ترمذی	۲۷۹ھ
جامع المسانید	علامہ محمد بن محمود خوارزمی	۶۶۵ھ
مجمع الزوائد	علامہ نور الدین علی ابن ابی بکر ہیثمی	۸۰۷ھ
مشکوٰۃ المصابیح	علامہ شیخ ولی الدین عراقی	۷۴۲ھ

شروحِ حدیث:

عمدۃ القاری	علامہ بدر الدین ابی محمد محمود بن احمد عینی	۸۵۵ھ
فتح الباری	علامہ شہاب الدین احمد بن علی ابن حجر عسقلانی	۸۵۲ھ
اشعۃ اللمعات	شیخ عبد الحق محدث دہلوی	۱۰۵۲ھ

کتب فقہ:

کتاب الأصل	امام عبد اللہ محمد بن حسن شیبانی	۱۸۹ھ
المبسوط	علامہ شمس الأئمہ محمد بن احمد سرخسی	۴۸۳ھ
المحیط	علامہ شمس الأئمہ محمد بن احمد سرخسی	۴۸۳ھ
فتح القدیر	امام کمال الدین محمد بن عبد الواحد	۸۶۱ھ
الفتاویٰ الخیریہ لنفع البریّہ	علامہ خیر الدین بن احمد بن علی رملی	۱۰۸۱ھ
تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ	علامہ محمد امین بن عمر شامی	۱۲۵۲ھ
المسلک المتقسط	علامہ علی بن سلطان، ملا علی قاری	۱۰۱۴ھ
طحطاوی علی الدر المختار	علامہ سید احمد طحطاوی	۱۳۰۲ھ
المدخل	علامہ محمد بن محمد، المشہور ابن الحاج	۷۳۷ھ
لباب المناسک	شیخ رحمۃ اللہ سندھی مکی	۱۰۱۴ھ
کنز الدقائق	علامہ عبد اللہ بن احمد بن محمود	۷۱۰ھ
منحۃ الخالق	علامہ محمد امین ابن عابدین شامی	۱۲۵۲ھ
بحر الرائق	علامہ زین الدین بن ابراہیم بن نجیم	۹۷۰ھ
میزان الشریعۃ الکبریٰ	شیخ عبد الوہاب شعرانی	۹۷۳ھ
الکواکب الدریّہ	....	....
جمیلۃ ارباب المقاصد شرح عقیلۃ اتراب القصائد		
المنتقیٰ	حاکم شہید ابو الفضل محمد بن محمد بن احمد	۳۳۴ھ
حاشیۃ الشلبی تبیین الحقائق	علامہ شیخ شہاب الدین احمد بن یونس شلبی حنفی	۱۰۱۰ھ
خزانۃ الروایات	قاضی جکن، حنفی، ہندی	
فتاویٰ عتابیہ	امام احمد بن محمد بن عمرو ابو نصر عتابی	۵۸۶ھ

جامع المضمرات	علامہ جمال الدین یوسف بن محمد بن عمر بن یوسف صوفی ماذرونی	....
کافی	حاکم شہید محمد بن محمد حنفی	....
الحدیقۃ الندیۃ	علامہ عبد الغنی نابلسی	۱۱۴۳ھ
جامع الرموز	علامہ شمس الدین محمد خراسانی	۹۶۲ھ
مختصر القدوری	علامہ ابو الحسین احمد بن محمد قدوری حنفی	۴۲۸ھ
الجوہرۃ النیّرۃ	علامہ ابو بکر بن علی بن محمد بن اَبی المفاخر	۵۶۵ھ
تبیین الحقائق	علامہ فخر الدین عثمان بن علی زیلعی	۷۴۳ھ
بدایۃ المجتہد	امام ابی الولید محمد بن احمد بن محمد بن القرطبی	۵۹۵ھ
الِاختیار لتعلیل المختار	ابو الفضل مجد الدین عبد اللہ بن محمود بن مودود موصلی حنفی	۶۸۳ھ
ہدایہ	حضرت شیخ الِاسلام مولانا برہان الدین علی بن ابی بکر مرغینانی، حنفی	۵۹۳ھ
عنایہ	علامہ اکمل الدین محمد بن محمد بابرتی	۷۸۶ھ
بنایہ	امام بدر الدین ابو محمد عینی	۸۵۵ھ
کفایہ	علامہ جلال الدین بن شمس الدین خوارزمی	۸۰۰ھ
در مختار	علامہ علاء الدین حصکفی	۱۰۸۸ھ
رد المحتار	علامہ محمد امین ابن عابدین شامی	۱۲۵۲ھ
النہر الفائق	علامہ سراج الدین عمرو بن نجیم مصری	۱۰۰۵ھ
شرح نقایہ	علامہ علی بن سلطان ملا علی قاری	۱۰۱۴ھ
فتاویٰ قاضی خان	علامہ حسن بن منصور قاضی خاں	۵۹۲ھ
فتاویٰ بزازیہ	علامہ محمد بن محمد بن شہاب بن بزار	۸۲۷ھ
ملتقی الأبحر	شیخ ابراہیم بن محمد حلبی، حنفی	۹۵۶ھ
مجمع الأنہر	شیخ عبد اللہ بن محمد بن سلیمان	۱۰۷۸ھ
الحاوی	علامہ جلال الدین عبد الرحمٰن سیوطی	۹۱۱ھ
غنیۃ المستملی	علامہ محمد ابراہیم بن محمد حلبی	۹۵۶ھ
نہایہ	علامہ حسام الدین حسن بن علی سغناقی حنفی	۷۱۱ھ
فتاویٰ تاتارخانیہ	علامہ بن علاء انصاری، دہلوی	۷۸۶ھ
الأشباہ والنظائر	علامہ زین الدین بن ابراہیم بن نجیم	۹۷۰ھ

غمز عیون البصائر	علامہ احمد بن محمد، محمودی مکی	۱۰۹۸ھ
بدائع الصنائع	علامہ علاء الدین بن ابی بکر مسعود کاسانی	۵۸۷ھ
فتاویٰ عالم گیری	علامہ شیخ نظام الدین رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ	۱۱۶۱ھ
محیط برہانی	علامہ برہان الدین محمود بن تاج الدین احمد بن عبد العزیز	۶۱۶ھ
رسالہ: تنبیہ ذوی الأفہام	علامہ محمد امین ابن عابدین شامی	۱۲۵۲ھ
رسالہ نشر العرف فی بناء الأحکام علی العرف	علامہ محمد امین ابن عابدین شامی	۱۲۵۲ھ
رسالہ شرح عقود رسم المفتی	علامہ محمد امین ابن عابدین شامی	۱۲۵۲ھ
فتاویٰ رضویہ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری، برکاتی	۱۳۴۰ھ
جدّ الممتار	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری، برکاتی	۱۳۴۰ھ
حجۃ اللہ البالغہ	علامہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی	۱۱۷۹ھ
الملفوظ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری، برکاتی	۱۳۴۰ھ
بہارِ شریعت	صدر الشریعہ مفتی محمد امجد علی رضوی	۱۳۶۷ھ
قامع الواہیات	صدر الشریعہ مفتی محمد امجد علی رضوی	۱۳۶۷ھ
فتاویٰ امجدیہ	صدر الشریعہ مفتی محمد امجد علی رضوی	۱۳۶۷ھ

رسائل رضویہ

حاجز البحرین الواقی عن جمع الصلاتین	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ عنہ	۱۳۴۰ھ
النہی الحاجز عن تکرار صلاۃ الجنائز	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ عنہ	۱۳۴۰ھ
اجلی الإعلام أن الفتویٰ مطلقًا علی قول الإمام	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ عنہ	۱۳۴۰ھ
القطوف الدانیہ لمن احسن الجماعۃ الثانیہ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ عنہ	۱۳۴۰ھ
الأحلیٰ من السکر	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ عنہ	۱۳۴۰ھ
المنیٰ والدرر لمن عمد منی آرڈر	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ عنہ	۱۳۴۰ھ
شمائم العنبر فی آداب النداء امام المنبر	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ عنہ	۱۳۴۰ھ
اذاقۃ الأثام لمانعی عمل المولد والقیام	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ عنہ	۱۳۴۰ھ
الطراز المعلم	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ عنہ	۱۳۴۰ھ
تبیان الوضوء	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ عنہ	۱۳۴۰ھ

الھبۃ الأحمدیہ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
اراءۃ الأدب لفاضل النسب	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
اجود القریٰ لطالب الصحۃ فی القریٰ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
اقامۃ القیامۃ علی طاعن القیام لنبی تہامہ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
جلی النص فی اماکن الرخص	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
الفقه التسجيلی فی عجين النار جيلی	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
انور البشارۃ فی مسائل الحج والزیارۃ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ

کتب اصولِ فقہ

المستصفی من علم الأصول	حجۃ الاسلام محمد بن محمد غزالی	۵۰۵ھ
مسلم الثبوت	علامہ محبّ اللہ بہاری	۱۱۱۹ھ
فواتح الرحموت	علامہ عبد العلی محمد بن نظام الدین کندی	۱۲۲۵ھ
نور الأنوار	علامہ احمد بن ابو سعید معروف بہ ملا جیون	۹۱۱ھ
قمر الأقمار	علامہ عبد الحلیم فرنگی محلی	۱۲۸۵ھ
المحصول من علم الأصول	امام فخر الدین رازی	۶۰۶ھ
تحریر الأصول	امام ابن الہمام کمال الدین حنفی	۶۸۱ھ
اصول الرشاد لقمع مبانی الفساد	علامہ نقی علی خاں رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۲۹۷ھ

کتب فقہ مالکی

مختصر العلّامۃ الخلیل	خلیل بن اسحاق جندی	۷۷۶ھ
منح الجلیل	شیخ محمد بن احمد بن محمد علیش	۱۲۹۹ھ

تاریخ وسیر

تاریخ الخلفاء	امام جلال الدین سیوطی	۹۱۱ھ
ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء	شاہ ولی اللہ محدث دہلوی	۱۱۷۹ھ
اسلام اور چاند کا سفر	مفتی محمد شریف الحق امجدی	۱۴۲۱ھ

طبعیات ولغات

مخزن الادویہ
جدید طریقۂ تجارت
ایجادات کی کہانی
توانائی کے ذرائع
بجلی کی کہانی
بھار گواز ڈکشنری کلاں
ایڈوانس ٹوینتھ سنچری ڈکشنری

مجلسِ شرعی سے متعلق علما و مشائخ کے گراں قدر تاثرات

حضرت امینِ ملت پروفیسر سید محمد امین میاں قادری دام ظلہ العالی
زیب سجادہ خانقاہ عالیہ قادریہ برکاتیہ مارہرہ شریف

اہلِ سنت و جماعت کی مایۂ ناز درس گاہ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ اپنی علمی و دینی، ملی و سماجی خدمات کے حوالے سے ہندو بیرونِ ہند امتیاز و انفرادیت کی حامل ہے اور مستقبل میں اس ادارے سے مثبت توقعات ہیں۔

اس عظیم مذہبی ادارے نے جماعتِ اہلِ سنت کو جلیل القدر فقہا، شان دار خطبا، معروف صاحبانِ قلم، باصلاحیت اساتذہ، قادرُ الکلام مناظر اور ماہرین فن عطا کیے۔ آج پوری دنیا میں فرزندانِ اشرفیہ پھیلے ہوئے ہیں اور مختلف انداز میں اپنی اپنی بساط کے مطابق خدمتِ علم و دین اور خدمتِ خلق میں مصروفِ عمل ہیں۔

مجلسِ شرعی کا قیام بھی انھی گراں قدر خدمات کی ایک کڑی ہے۔

جامعہ اشرفیہ کے مجلس شرعی کے سیمینار میں حاضر ہوا۔ لیکن اس کے بارے میں سنتا برابر رہا۔ اور اس کے مقالات، تلخیصات اور فیصلے برابر موصول ہوتے رہے اور میں ان سے برابر استفادہ کرتا رہا۔ لیکن آج اس اجلاس میں جتنی دیر حاضر رہا، اتنی دیر میں جو گفتگو ہوئی اسے سن کر یہ اندازہ ہوا کہ واقعی مجلس شرعی سے بہت اہم کام ہو رہا ہے۔

مجلسِ شرعی کے مقالات، تلخیصات اور فیصلے کی فوٹو کاپی کروا کر مختلف ڈیپارٹ منٹ میں پہنچاتا ہوں۔ وہاں کے لوگ دیکھ کر ہکا بکا رہ جاتے ہیں کہ ایسا کام ہوتا ہے وہاں۔

انیسویں فقہی سیمینار کے اس اجلاس کی صدارت کا ذمہ آپ نے مجھ جیسے اوسط پڑھے لکھے شخص کو دیا۔ میں آپ سب کا تہِ دل سے ممنون ہوں۔ آپ سب کو معلوم ہوگا کہ میرا تعلق ہندوستان کی مشہور خانقاہ قادریہ برکاتیہ سے ہے اور شعبۂ اردو علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں درس دیتے ہوئے میرا یہ ۳۶؍ واں سال ہے۔ آنکھ کھلی تو گھر میں قال اللہ و قال الرسول سنا۔ یہ الجامعۃ الاشرفیہ کا بہت ہی مستحسن قدم ہے کہ ہر سال کسی نہ کسی شہر میں دورِ حاضر کے عصری مسائل پر سیمینار منعقد کیا جاتا ہے اور عوامِ اہلِ سنت کی رہنمائی کے لیے ہندوستان بھر کے اہم مفتیانِ کرام اس میں جلوہ افروز ہوتے ہیں۔ مجھے امید ہے کہ اس سیمینار کے تینوں مسائل کو آپ حضرات روزِ روشن کی طرح صاف کر دیں گے۔ میں اس اجلاس میں مجلس شرعی کے اربابِ حل و عقد سے

گزارش کرتا ہوں کہ اگلے سال کا سیمینار جامعۃ البرکات میں منعقد کیا جائے اور آپ سب کو دل کی اتھاہ گہرائیوں سے دعوت دیتا ہوں۔ ابھی میں بھیونڈی میں حضرت دیوان شاہ کے آستانے پر حاضر ہوا تو میں جماعت میں دوسری رکعت میں شریک ہو سکتا تھا۔ لیکن وہاں لاؤڈ اسپیکر پر نماز پڑھائی جارہی تھی، لہٰذا میں وضو خانے میں بیٹھا ہوا وقت گزار تا رہا، اور پھر ہم نے دوسری جماعت کی۔ لاؤڈ اسپیکر کے مسئلے کے پیچھے نہ جانے کتنی مسجدیں ہاتھ سے نکل گئیں اور چاند کے مسئلے کے سلسلے میں خوب جوتم پیزار ہوتی ہے۔ میری گزارش ہے کہ اگلے سال جب آپ علی گڑھ تشریف لائیں تو ان مسئلوں کو بھی اس میں ضرور شامل کریں کہ چاند کے سلسلے میں کیا کیا جائے اور لاؤڈ اسپیکر کے سلسلے میں کیا کیا جائے۔

تاثرات
فاضل محقق حضرت مولانا الحاج عبد الحکیم شرف قادری رحمۃ اللہ علیہ
سابق شیخ الحدیث جامعہ نظامیہ رضویہ، لاہور، پاکستان

پاک و ہند کے مدارس اہل سنت میں جامعہ اشرفیہ، مبارک پور کی کئی امتیازی خصوصیات میں سے ایک اہم خصوصیت اس جامعہ میں مجلس شرعی کا قیام ہے جس میں آپ ایسے دقیق نظر، وسیع مطالعہ اور ملت اسلامیہ کا صحیح درد رکھنے والے علما شامل ہیں۔

تاثرات
حضرت مولانا محمد علی فاروقی مصباحی، رائے پور، چھتیس گڑھ

حضرات! آج کا یہ عظیم الشان اجلاس ہمارے روشن مستقبل کی عظیم الشان ضمانت ہے۔ مجلس شرعی کا بائیسواں فقہی سیمینار الجامعۃ الاشرفیہ مبارکپور کے علمی، فکری ماحول میں منعقد ہوا۔ ایسا لگتا تھا کہ حضور حافظِ ملت علیہ الرحمۃ کا فیضان ٹوٹ ٹوٹ کر برس رہا ہے اور ہمارے اربابِ حل و عقد اور مفتیانِ کرام کے قلب و جگر پر اس کے انوار و تجلیات برس رہے ہیں۔

جانشینِ حضور حافظِ ملت پیرِ طریقت سربراہِ اعلیٰ جامعہ اشرفیہ مبارکپور نے آج سے کئی سال پیش تر سراج الفقہا محققِ مسائل جدیدہ حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین صاحب قبلہ کی فرمائش پر اس کی بنیاد رکھی اور یہ بنیاد اس طرح آگے بڑھی کہ آج ماشاءاللہ کئی لوگ اس کے منتظر ہیں کہ ہم بھی ایک سیمینار منعقد کریں، اللہ رب العزت انھیں مزید حوصلہ عطا فرمائے۔

مسائل تو ہمیشہ پیدا ہوتے رہیں گے، روزِ اول سے روزِ قیامت تک پیدا ہوتے رہیں گے اور انھیں حل کرنے کے لیے علمائے کرام و فقہائے عظام کا ایک عظیم قافلہ چاہیے، اس قافلے کے لیے جگہ چاہیے، اترنے کا مقام چاہیے، جمع کرنے کے لیے گھر چاہیے، الحمد للہ! حضور حافظِ ملت علیہ الرحمۃ کے فیضان سے الجامعۃ الاشرفیہ نے اس ضرورت کو محسوس کیا اور صرف محسوس کرنے کی حد تک نہ رہا بلکہ اس مقصد کو حاصل کر لیا اور ہم سب کو ایک جگہ جمع کیا۔ ہمیں امید ہے کہ آئندہ بھی ہم اس طرح جمع ہوتے رہیں گے اور نئے مسائل کا حل نکالتے رہیں گے۔

فہرست طلبۂ فضیلت (سال اول ۴۰-۱۴۳۹ھ/۱۹-۲۰۱۸ء)

جن کے تعاون سے یہ کتاب شائع ہوئی

۱	آصف رضا	فتح پور	۲۶	حارث رضوی	کرناٹک
۲	محمد نواز شریف	کٹیہار	۲۷	نیاز اللہ	کان پور
۳	محمد سلیم الدین	بھاگل پور	۲۸	محمد محسن رضا	گریڈیہ
۴	محمد محسن رضا	غازی پور	۲۹	نظیر احمد	جموں وکشمیر
۵	عطاء المصطفیٰ	چترا	۳۰	عاشق خان	اڑیسہ
۶	محمد صدام حسین	دہلی	۳۱	محمد صادق رضا	رام پور
۷	محمد احسان رضا	سیتامڑھی	۳۲	گل حسن	رام پور
۸	نور الہدیٰ	کان پور	۳۳	محمد فیروز	صاحب گنج
۹	محمد عمران	امبیڈکر نگر	۳۴	عبد الرؤف	گریڈیہ
۱۰	غلام مرتضی حلیمی	نیپال	۳۵	انور علی	رام پور
۱۱	محمد اختر رضا	سنبھل	۳۶	فیضان محمد	شاہ جہاں پور
۱۲	محمد سلمان	گونڈہ	۳۷	محمد نظام الدین	فیض آباد
۱۳	محمد مظہر	رام پور	۳۸	محمد نسیم	بدایوں
۱۴	محمد عبد اللہ	سدھارتھ نگر	۳۹	محمد شہزاد خاں	گونڈہ
۱۵	محمد ظہیر	مراد آباد	۴۰	محمد عمران عالم	جموئی
۱۶	محمد شمشاد	بجنور	۴۱	محمد احمد رضا	گیا
۱۷	محمد سلیم	بلرام پور	۴۲	محمد منتظر	اتر دیناج پور
۱۸	محمد شہباز انور	اتر دیناج پور	۴۳	ریحان المصطفیٰ	مہراج گنج
۱۹	محمد اکمل	سنبھل	۴۴	محمد انعام الحق	گریڈیہ
۲۰	محمد مسعود رضا	سون بھدر	۴۵	محمد مجیب اللہ	رانچی
۲۱	محمد معراج احمد	نیپال	۴۶	محمد اعجاز احمد	موتی ہاری
۲۲	محمد شاداب	سیتاپور	۴۷	ثمر ناصر	بھاگل پور
۲۳	محمد اشمل حسین گلاب	سیتامڑھی	۴۸	محمد توحید عالم	سیوان
۲۴	قمر رضا	گریڈیہ	۴۹	محمد عطاء اللہ	سنت کبیر نگر
۲۵	وسیم احمد	ادھم سنگھ نگر	۵۰	شاہ نور عالم	جون پور

۵۱	محمد امین	شراوستی	۷۸	محمد شاہد رضا	رام گڑھ
۵۲	محمد شیراز	بریلی	۷۹	شان عالم	قنوج
۵۳	محمد محفوظ	رام پور	۸۰	روح الامین	اتر دیناج پور
۵۴	محمد عباس احمد	گریڈیہ	۸۱	محمد رمضان	شراوستی
۵۵	محمد عالمین	امبیڈکر نگر	۸۲	محمد ابوالفضل	پورنیہ
۵۶	میر عمران	اتر دیناج پور	۸۳	محمد راشد احمد	لاتی ہار
۵۷	حسن جیلانی	گریڈیہ	۸۴	خورشید عالم	دیوگھر
۵۸	نظر ربانی	باندہ	۸۵	عبدالرحمٰن	امبیڈکر نگر
۵۹	محمد عظمت حسین	گریڈیہ	۸۶	محمد خبیب رضا	سدھارتھ نگر
۶۰	محمود احمد	سلطان پور	۸۷	نوازش علی خاں	بدایوں
۶۱	محمد فیضان رضا	گریڈیہ	۸۸	محمد اشتیاق احمد	کشن گنج
۶۲	محمد محب الحق	کشی نگر	۸۹	محمد توقیر	مبارک پور
۶۳	محمد ہارون	بلرام پور	۹۰	محمد ظریف رضا	رام پور
۶۴	محمد صداقت حسین	کٹیہار	۹۱	محمد شاہ زیب	پیلی بھیت
۶۵	محمد مہدی حسن	کٹیہار	۹۲	شبیر	کرناٹک
۶۶	ضیاء القادری	سیتامڑھی	۹۳	محمد انعام الحق	چترا
۶۷	انصاری امیر حسن	بھیونڈی	۹۴	محمد شمیم رضا	مظفرپور
۶۸	محمد وقار احمد	گڈا	۹۵	محمد دانش رضا	گریڈیہ
۶۹	عاطف اقبال	پرتاپ گڑھ	۹۶	محمد ثاقب عالم	کولکاتا
۷۰	محمد فرید	مرادآباد	۹۷	محمد نفیس القمر	سیتامڑھی
۷۱	گلزار خان	بہرائچ	۹۸	محمد تسلیم	پیلی بھیت
۷۲	تبریز انصاری	سیتامڑھی	۹۹	محمد خالد	الٰہ آباد
۷۳	انضمام الحق	مدھوبنی	۱۰۰	محمد شاہد رضا	نیپال
۷۴	محافظ رضا	بلرام پور	۱۰۱	غلام احمد رضا	بردوان
۷۵	محمد حماد	چھپرا	۱۰۲	صدام حسین	اتر دیناج پور
۷۶	شیر محمد	سدھارتھ نگر	۱۰۳	محمد محبوب عالم	سیتامڑھی
۷۷	محمد رضوان خان	گونڈہ	۱۰۴	محمد فیضان رضا	مظفرپور

۱۰۵	عظیم الرحمٰن	سنبھل	۱۳۲	محمد ریحان عالم	کٹیہار
۱۰۶	محمد محبوب میاں	نیپال	۱۳۳	جوہاں محمد عادل	گجرات
۱۰۷	محمد غفران	لکھیم پور کھیری	۱۳۴	محمد ہاشم رضا	اعظم گڑھ
۱۰۸	محمد یوسف	ہزاری باغ	۱۳۵	صدر الدین	شراوستی
۱۰۹	محمد قمر رضا	گڑھوا	۱۳۶	محمد رحمت علی	نیپال
۱۱۰	ضیاء المصطفیٰ	بہرائچ	۱۳۷	محمد بہاء الدین	صاحب گنج
۱۱۱	محمد صغیر انصاری	جام تاڑا	۱۳۸	محمد شمشیر رضا	سیتامڑھی
۱۱۲	محمد معین الدین	نوادہ	۱۳۹	محمد قسمت علی	شراوستی
۱۱۳	گل محمد	جون پور	۱۴۰	تفسیر عالم	امبیڈکر نگر
۱۱۴	محمد چراغ عالم	کٹیہار	۱۴۱	محمد شبیر	اتر دیناج پور
۱۱۵	بدر خالد	سنبھل	۱۴۲	محمد اظہر عالم	اتر دیناج پور
۱۱۶	اصغر علی	چھتیس گڑھ	۱۴۳	محمد عارف رضا	دربھنگہ
۱۱۷	محمد نوری	امبیڈکر نگر	۱۴۴	محمد سراج الدین	اتر دیناج پور
۱۱۸	نظام الدین	رام پور	۱۴۵	محمد قمر رضا	کٹیہار
۱۱۹	محمد ساجد اشرف	سیتامڑھی	۱۴۶	محمد ابوذر	پرتاپ گڑھ
۱۲۰	محمد عادل حسین	موتی ہاری	۱۴۷	محمد حشم الدین رضا	سیتامڑھی
۱۲۱	محمد مونس	فیض آباد	۱۴۸	ککل ابراہیم	گجرات
۱۲۲	محمد عاشق رضا	کٹیہار	۱۴۹	فضل الرحمٰن	غازی پور
۱۲۳	محمد گلزار حسین	کٹیہار	۱۵۰	محمد احمد	امبیڈکر نگر
۱۲۴	محمد ضیاء الدین	مراد آباد	۱۵۱	ہدایت اللہ	سیتامڑھی
۱۲۵	عسجد رضا	سنت کبیر نگر	۱۵۲	ہلال احمد	گڑھوا
۱۲۶	محمد اقرار	گونڈہ	۱۵۳	عرش اعظم	مدھوبنی
۱۲۷	محمد اسماء الحق	بنگال	۱۵۴	عبد الکلام	شراوستی
۱۲۸	محمد تنویر الہدیٰ	گیا	۱۵۵	بلال احمد	مالدہ
۱۲۹	ابرار عالم	مہراج گنج	۱۵۶	محمد مصطفیٰ رضا	سیتامڑھی
۱۳۰	محمد عاصم	مراد آباد	۱۵۷	محمد منظر رضا	پورنیہ
۱۳۱	غلام صمدانی	مظفر پور	۱۵۸	محمد فیصل آزاد	کٹیہار

۱۵۹	مشتاق حسین	گونڈہ	۱۸۶	محمد زید	الہ آباد
۱۶۰	محمد قیصر رضا	سیوان	۱۸۷	جاوید اختر	بیگوسرائے
۱۶۱	جمال الدین	امبیڈکر نگر	۱۸۸	محمد مبارک حسین	کٹیہار
۱۶۲	غلام ربانی	ہزاری باغ	۱۸۹	مخدوم صمدانی	گریڈیہ
۱۶۳	محمد اصدق رضا	سیتامڑھی	۱۹۰	محمد شاہ نواز	اتراکھنڈ
۱۶۴	محمد صدام حسین	اتر دیناج پور	۱۹۱	احتشام الحق	فیض آباد
۱۶۵	محمد معراج الدین انصاری	گریڈیہ	۱۹۲	مبارک علی	کشی نگر
۱۶۶	صلاح الدین خاں	گونڈہ	۱۹۳	خان محمد طلحہ	ممبئی
۱۶۷	شریف الحق	امبیڈکر نگر	۱۹۴	محمد امجد	بستی
۱۶۸	محمد ممتاز عالم	اتر دیناج پور	۱۹۵	جونیجا زبیر	گجرات
۱۶۹	محمد امتیاز عالم	سیتامڑھی	۱۹۶	محمد سلیمان	گجرات
۱۷۰	محمد تقویم رضا	پورنیہ	۱۹۷	محمد نور الاسلام	سنبھل
۱۷۱	عمران انصاری	گریڈیہ	۱۹۸	محمد نور انصاری	سیتاپور
۱۷۲	محمد اشرف علی فاروقی	چھتیس گڑھ	۱۹۹	محمد واجد نواب	گڑھوا
۱۷۳	محمد اقبال احمد	مہراج گنج	۲۰۰	محمد مجتبیٰ حسنین	مئو
۱۷۴	محمد اعرف رضا	اتر دیناج پور	۲۰۱	محمد حنظلہ اشرف	سیتامڑھی
۱۷۵	محمد علی رضا	کولکاتا	۲۰۲	فیض الہدیٰ	ایم. پی.
۱۷۶	محمد طیب	دیوگھر	۲۰۳	انور علی	رام پور
۱۷۷	اشتیاق احمد انصاری	۲۴؍ پرگنہ	۲۰۴	شریف الحسن	رام پور
۱۷۸	محمد حیدر علی	ایم. پی.	۲۰۵	ہاشم علی	مراد آباد
۱۷۹	غلام مخدوم اشرف	صاحب گنج	۲۰۶	افضل عطاری	کٹیہار
۱۸۰	محمد ظفر الحسن نوری	اتر دیناج پور	۲۰۷	سراج صادق	ہالینڈ
۱۸۱	احمد رضوی	سنت کبیر نگر	۲۰۸	حفیظ الرحمٰن	ہالینڈ
۱۸۲	محمد صدام حسین	سیوان			
۱۸۳	محمد رسال احمد	بدایوں			
۱۸۴	محمد اخلاق القادری	لوہردگا			
۱۸۵	محمد اشرف	گجرات			